



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.13, No. 26
Autumn 2024 & Winter 2025

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

The Argument for the Univocal Meaning of Being: A Proof or Circular Reasoning?

Reza Eskandari¹
Mohammad Javad Rezaei Rah²

Abstract

The concept of the Univocal *meaning of Being* is a fundamental topic in Islamic philosophy, which has drawn attention from many Islamic philosophers. This article critically analyzes the arguments for the theory of Univocal meaning of existence put forward by philosophers. According to critics of this theory the existing evidence is insufficient to establish this theory. By examining the views of Avicenna (Ibn Sina), Fakhr al-Din al-Razi, and Mulla Sadra, the research concludes that the univocal *meaning of Being* cannot be proven logically or philosophically, and is accepted as a self-evident proposition. In this context, the article also attempts to highlight the logical and philosophical weaknesses in these arguments.

¹. Doctoral student of Islamic philosophy, majoring in transcendental wisdom, Khwarazmi University, Tehran, corresponding author

Reza.eskandari@khu.ac.ir

². Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran

rezaeirah@khu.ac.ir

Received: 13/07/2024

Reviewed: 04/09/2024

Revised: 14/01/2025

Accepted: 18/01/2025

Keywords: Univocal Meaning of Being, Equivocal Meaning, Islamic Philosophy, Mulla Sadra, Fakhr al-Din al-Razi, Avicenna.

Problem Statement

The central issue of this research is the analysis and evaluation of the univocal *meaning of Being* and the arguments supporting it in Islamic philosophy. The univocal *meaning of Being* implies that the concept of "Being" applies uniformly to all beings. This issue has been discussed in the works of philosophers like Avicenna (1405, Vol. 2, p. 60), Fakhr al-Din al-Razi (1987, p. 120), and Mulla Sadra (1383, Vol. 1, p. 200). Among these philosophers, Avicenna argues that Being is a single truth that applies to all beings (Avicenna, 1405, Vol. 2, p. 60). In contrast, Fakhr al-Din al-Razi and some other philosophers support the equivocal *meaning of Being*, asserting that Being is not used in a shared meaningful way, but rather in different senses for various entities.

The subsidiary questions in this article include: Can Being be considered meaningfully identical across all beings? Do the philosophical arguments presented effectively prove that the univocal *meaning of Being* exists, or is it simply a self-evident truth that needs no proof?

Method

This study utilizes a philosophical and critical analysis approach to assess the arguments put forward by various philosophers regarding the univocal *meaning of Being*. The relevant discussions are extracted from the works of Avicenna (1405, Vol. 2, p. 60), Fakhr al-Din al-Razi (1987, p. 120), and Mulla Sadra (1383, Vol. 1, p. 200), and each argument is examined from both logical and philosophical perspectives. This method is based on the principles and foundations of classical Islamic philosophy, aiming to uncover logical and philosophical flaws in the arguments.

Research Findings

In this section, the various arguments for the univocal *meaning of Being* are analyzed and critiqued.

1. First Argument: The persistence of knowledge and belief in existence despite doubts about its attributes:

Doubt regarding the essence or attributes of the instances of Being does not necessitate doubt about their existence, thus demonstrating the univocal *meaning of Being* (Fakhr al-Din al-Razi, 1990, Vol. 1, p. 108).

2. Second Argument: The primacy of the concept of Being:

Being is the first concept we form, and this primacy arises from its univocal *meaning* among all beings. Fakhr al-Din al-Razi explains that if the existence of something

were identical to its essence and not used in a shared sense, and if its essence were unclear to us, then Being would not be the first concept (Fakhr al-Din al-Razi, 1990, Vol. 1, p. 107; 1987, Vol. 1, p. 292).

3. Third Argument: The univocal meaning of non-being (negation of Being):

The negation of Being, non-being, has only one meaning. Thus, Being cannot have more than one meaning, as this would result in a contradiction (Tusi, 1407, p. 106; Sabzavari, 1369, Vol. 2, p. 80; Tabatabai, 1433, p. 12).

4. Fourth Argument: The validity of the division of Being:

Being can be divided into necessary and contingent. For a true division, there must be a common factor; in a genuine division, the shared concept must apply to all categories. Fakhr al-Din al-Razi argues that for a valid division, the concept of Being must be uniformly present in all categories (Fakhr al-Din al-Razi, 1990, Vol. 1, p. 109; 1335, p. 27; 1353, p. 82; Sanandaji, 2017, p. 45). This argument is considered one of the strongest for the *shared meaning of Being* and, according to Morteza Motahhari, is the best proof of this view (Motahhari, 1376, Vol. 9, p. 45).

Findings and Results

Our position in this study is not to deny the univocal *meaning of Being*, but to critique the arguments presented to prove it. In our view, the univocal *meaning of Being* is a self-evident or nearly self-evident truth that does not require proof, and indeed, it is a kind of self-evidence that cannot be proven. Fakhr al-Din al-Razi and Mulla Sadra, who support the *shared meaning of Being*, also regard it as self-evident or nearly self-evident. Avicenna's works suggest that he, too, considered it self-evident. Therefore, the invalidity of the arguments for a self-evident truth does not undermine the claim itself.

As for the opposing view of equivocal *meaning of Being*, various interpretations have been given. Some consider it a shared meaning between necessary and contingent existence, while others extend it to all beings. Those who adopt this view, where Being is seen as identical to the essence of each entity, face significant philosophical and theological consequences. If one accepts the equivocal interpretation of Being, such that Being is just the essence of every entity, all statements with "Being" or "existent" as the predicate would be tautological or, in Kantian terms, analytical. However, we observe a real difference between these two types of statements.

References

- Amadi, A. M. *Abkar al - Afkar fi Usul al - Din*, Cairo, Dar al - Kutub wa al - Watha'iq al - Qaumiyah. 2002. Arabic.
- Aristotle *Metaphysics*, translated by Sharaf al - Din Khurasani, Tehran, Hikmat. 2000. Persian.

Ashtiani, J. *Hasti az Nazar - e Falsafah va Irfan* (Existence in Philosophy and Mysticism), Qom Islamic Propagation Office of Qom Seminary. Publishing Center. 1997. Persian.

Bahmaniyar, i. *M Al - Tahsil*, edited by Morteza Motahari, Tehran, University of Tehran Press. 1996. Arabic.

Bozorgmehr, M. *Ishtirak Lafzi - ye Wujud* (Verbal Commonality of Existence), a collection of logic and linguistic discussions, edited by Mehdi Mohaghegh and Toshihiko Izutsu, Tehran, University of Tehran Press. 1991. Persian.



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.13, No. 26
Autumn 2024 & Winter 2025



پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی
نوع مقاله: پژوهشی
سال سیزدهم، شماره ۲۶
پاییز و زمستان ۱۴۰۳
صفحات ۵۹۷-۶۲۷

ادله اشتراک معنوی وجود؛ برهان یا مصادره به مطلوب؟

رضا اسکندری^۱

محمد جواد رضایی‌ره^۲

چکیده

مسئله اشتراک معنوی یا اشتراک لفظی وجود در بسیاری از آثار فلسفی و کلامی آمده است. برخی به اشتراک معنوی وجود باور داشته و سایر مسائل الهیاتی را بر آن استوار کرده‌اند. طرفداران نظریه اشتراک معنوی وجود برای اثبات مدعای خود در برابر قائلان به اشتراک لفظی، دلایلی اقامه کرده‌اند که جملگی مخدوش و نامعتبر به نظر می‌رسند. عناوین آن دلایل عبارت است از، ثابت ماندن علم به وجود چیزی با شک در خصوصیات آن؛ اولی‌التصور بودن وجود؛ مشترک معنوی بودن عدم که نقیض وجود است؛ صحت تقسیم وجود؛ نفی اشتراک معنوی مستلزم قبول آن است؛ تقسیم وجود به واجب و ممکن، موجب امتیاز آن دو است؛ تعمیم خصوصیت وجود رابط بر وجود مستقل؛ معنای واحد قافیه

^۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، گرایش حکمت متعالیه دانشگاه خوارزمی تهران، نویسنده مسئول

Reza.eskandari@khu.ac.ir

rezaeirah@khu.ac.ir

^۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی تهران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۳

تاریخ داوری: ۱۴۰۳/۰۶/۱۴

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۹

در اشعار. با بررسی و تحلیل درست این دلایل روشن می‌شود که تمام آنها مخدوش و اغلب آنها مبتلا به مغالطه مصادره به مطلوب‌اند. باین‌وصف، هیچ یک از دلایل مذکور توان اثبات آن مدعا را ندارند. البته روشن است که نفی ادله، مستلزم نفی مدعا نیست. مدعای اشتراک معنوی وجود، همان‌طور که برخی از بزرگان حکمت گفته‌اند، به‌خودی‌خود بدیهی یا نزدیک به بدیهی است و صدق آن مسلم است. در این مقاله فقط سخن بر سر دلایل اثبات آن است، نه درستی یا نادرستی اصل ادعا. کلمات کلیدی: اشتراک معنوی، اشتراک لفظی، مغالطه، مصادره به مطلوب، فخر رازی.

۱. مقدمه

مبحث اشتراک معنوی وجود، هر چند به‌عنوان مسأله‌ای مستقل در آثار فلاسفه متقدم یافت نمی‌شود، اما نشانه‌هایی از آن را می‌توان در آثار پیشینیان یافت. به‌عنوان مثال ارسطو در *مابعدالطبیعه* در حین بحث از ساختار موضوع دانش فلسفه، به مباحث کارکردگرایانه وجود و اطلاق‌های آن توجه داشته است (ارسطو، 2000، ص ۲۱۷)؛ بنابراین، می‌توان گفت یکی از مسائل فلسفی که از زمان ارسطو نیز مطرح بوده، اشتراک معنوی یا لفظی مفهوم وجود است (مطهری، 1997، ج ۹، ص ۴۴). به لحاظ تاریخی تا پیش از فخر رازی این مسأله به‌صورت مستقل مطرح نشده است. باین‌وصف، ابن‌سینا عباراتی دارد که اشتراک معنوی وود از آن قابل استنباط است. او آنا که در باب حقیقت موجود بما هو موجود سخن می‌گوید، موجود را مشترک معنوی می‌داند و می‌گوید، «از مجموع این حرف‌ها روشن است که موجود بما هو موجود امری مشترک برای همه این امور است و واجب است که موضوع این صنعت قرار گیرد.» (ابن‌سینا، 1997، ص ۲۱) بهمنیار نیز در *التحصیل* در نفی اشتراک لفظی وجود با تنبّه دادن به لوازم آن، کوشیده است (بهمنیار، 1996، ص ۲۴۸). اما فخر رازی برای اولین بار آن را به‌صورت مستقل با عنوان «اشتراک معنوی وجود» مطرح کرده است (فخر رازی، 1974، ج ۱، ص ۸۲ - ۱۰۰؛ ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۲۹۰ - ۲۹۱). پس از او، نصیرالدین طوسی نیز مبحثی مستقل را به این مسأله اختصاص داده است (حلی، 1992، ص ۲۴). اما با ظهور ملاصدرا و مطرح شدن هرچه بیشتر مباحث وجود، مسأله مذکور بیش از پیش مورد بحث و بررسی قرار گرفت تا جایی که عده‌ای آن را از «امهات مسائل فلسفی» دانستند (سبزواری، 1949، ج ۲، ص ۷۸).

آنچه این مسأله به دنبال آن است این است که آدمی در مواجهه با واقعیت اشیا، آیا واجد یافتی واحد و مشترک از معنای آن واقعیت است یا معانی متعدد به ذهن او می‌آید. در صورت اخیر، آن معانی، مشترک لفظی بین وجود واجب و وجود ممکن‌اند یا به تعداد اشیایی که وجود به آنها نسبت داده می‌شود، متعدد خواهد بود (ایچی، 1908، ج ۲، ص ۲۷). برخی از گزارشگران ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بری را از این جمله دانسته و این قول را به آنها نسبت داده‌اند که وجود هر شیء به معنای ماهیت آن شیء است (تفتازانی، 1991، ج ۱، ص ۳۰۷). البته، این نکته را ناگفته نگذاریم که این خوانش از اشتراک لفظی وجود را طرفداران اشتراک معنوی وجود به مخالفانشان نسبت می‌دهند. ما در آثار ابوالحسن اشعری یا ابوالحسین بصری یا هر کس دیگری که قائل به اشتراک لفظی وجود بوده است، عبارتی نیافتیم که دال بر اینهمانی معنایی وجود با ماهیت در هر مورد باشد. برای نمونه، اگر وجود سنگ، مشترک لفظی با وجود آتش است، معنای وجود در وجود سنگ همان معنای سنگ و معنای وجود در وجود آتش همان معنای آتش را داشته باشد، به گونه که سنگ موجود است به معنای سنگ سنگ است، باشد. از این رو، احتمال می‌دهیم که مراد آنها این بوده باشد که وجود در هر مورد معنایی متناسب با آن مورد داشته باشد. برای نمونه، وجود یا موجود در سنگ موجود است معنایی متناسب با سنگ و وجود یا موجود در آتش معنای دیگری که متناسب با آتش است داشته باشد. از گزارش بهمنیار و استنتاج او نیز بر می‌آید که این مدعا قائلی نداشته است و او اینهمانی معنایی وجود با ماهیت را لازمه سخن آنان دانسته است، آنجا که می‌گوید، «و قد ظنَّ أنَّ الوجود يقع على المقولات العشر بالاشتراك؛ و لو كان كذلك، لكان معنى قولنا ان الجوهر موجود، ان الجوهر جوهر؛ و كذلك في سائر المقولات» (بمهنیار، 1996، ج ۲، ص ۲۴۸) او عبارت جوهر موجود است را قضیه‌ای می‌داند که احتمال صدق و کذب در آن می‌رود، ولی عبارت جوهر جوهر است را امری بی‌معنا می‌انگارد که احتمال صدق و کذب در آن نمی‌رود. اگر اینهمانی معنایی وجود با ماهیت در موارد ادعایی نص سخن کسی نباشد، این مدعا را نمی‌توان لازمه سخن او دانست، زیرا روشن است که معنای متناسب با وجود جوهری یا عرضی یا وجوبی و امکانی فرق دارد با معنای جوهر و عرض و واجب و ممکن.

از این شگفت‌تر نقدی است که سید جلال الدین آشتیانی بر این نظریه وارد کرده و گفته است، «اشاعره وجود هر شیئی را به حسب معنی و مفهوم عین ماهیت همان شیئی می‌دانند، به این معنی که وجود انسان با انسان به حسب معنی و مفهوم متحدند، لازمه این کلام آن است که حمل وجود بر ماهیت حمل اولی باشد و چون وجود دارای معنی واحد بوده و به نسق واحد بر جمیع اشیا صادق است، لازمه حرف اشعری آن است که همه مفاهیم و ماهیات به حسب معنی متحد باشند و حمل هر مفهوم بر مفهوم دیگر حمل اولی ذاتی باشد؛ لازم این قول نفی تخالف است مفهوماً و مصداقاً از جمیع اشیا، چون اتحاد تام به حسب مفهوم ملازم است با اتحاد خارجی» (آشتیانی، 1997، ص ۲۴). اولاً، خود آشتیانی امثال فخررازی و ایچی و تفتازانی و جرجانی، را اشعری می‌داند، و نیز می‌داند آنها قائل به اشتراک معنوی وجودند. پس درست نیست که بگوییم اشاعره قائل به اشتراک لفظی وجودند. ثانیاً، هیچ مدرکی نداریم که کسی به وجود هر شیئی را به حسب معنا و مفهوم عین ماهیت همان شیء دانسته باشد. ثالثاً، آنجا که می‌گوید «چون وجود دارای معنی واحد بوده و به نسق واحد بر جمیع اشیا صادق است»، موضع خود را مفروض گرفته و در واقع مصادره به مطلوب کرده است. قائل به اشتراک لفظی که چنین موضعی ندارد تا لازمه آن را به او نسبت دهیم.

با این همه در برابر آنها، فخر رازی بر آن است که وجود در نزد این دو متکلم فقط مشترک لفظی بین خالق و مخلوق است و در هر مورد به معنای جداگانه‌ای به کار نمی‌رود (فخر رازی، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۲۹۰ - ۲۹۱).

در برابر این مسأله، اقوالی شکل گرفته است. فخر رازی درباره این مسأله از سه قول نام می‌برد، قول نخست اشتراک لفظی وجود است که وی با ده استدلال آن را مردود می‌داند (فخر رازی ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۲۹۱ - ۲۹۴)، قول دوم را قول ابن‌سینا دانسته و با دوازده دلیل آن را نقادی می‌کند (فخر رازی، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۲۹۵ - ۳۰۶)، و قول سوم قول خود فخر رازی است که آن را در اکثر کتاب‌هایش مطرح کرده است (فخر رازی، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۲۹۱ - ۲۹۴). در سیر تاریخی این مسأله، گروهی به اشتراک لفظی وجود قائل شده‌اند که این گروه خود دو دسته است، نخست آنها که قائل‌اند «وجود» بر هر ماهیتی

که اطلاق شود به معنای همان ماهیت است (آمدی، 2002، ج ۱، ص ۲۱۹ - ۲۲۰؛ ایجی، 1908، ج ۲، ص ۲۷).

دسته دوم، قائل به اشتراك لفظی بین وجود واجب و وجود ممکنات و اشتراك معنوی بین ممکنات شده‌اند. ایجی در *المواقف* زین‌الدین کشی، صاحب *حدائق الحقائق* را از این دسته می‌خواند و می‌گوید، «مذهب الکشی و أتباعه هو أن الوجود مشترك لفظاً بین الواجب و الممكن و مشترك معنی بین الممكنات» (ایجی، 1908، ص ۱۲۷). محقق دوانی را نیز باید از این جمله به شمار آورد.

و نیز گروهی به اشتراك معنوی وجود قائل شده‌اند که این گروه نیز دو دسته‌اند، گروه اول قائل‌اند، علاوه بر اینکه لفظ وجود در باری تعالی، مفید مفهوم واحد است، تغایری بین وجود و ماهیت واجب تعالی نیست. گروهی دیگر، قائل‌اند لفظ وجود علاوه بر وحدت مفهوم، صفتی از صفات عارض بر حقیقت و ذات باری تعالی است، بنابراین، وجود خدا غیر از ماهیت او و عارض بر آن است (فخر رازی، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۲۹۰؛ ۱۹۹۰ الف، ج ۱، ص ۱۲۰؛ 1974، ص ۸۲؛ 1964، ص ۳۵۸). رازی در *شرح/اشارات*، قول اول را از ابن‌سینا و قول دوم را قول بزرگانی از متکلمان می‌داند (فخر رازی، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۲۹۱؛ 1974، ص ۱۴۳). باری روشن است که دست‌کم ما با دو روایت از مسأله «اشتراك معنوی وجود» مواجه‌ایم. با این تفاوت که فخر رازی بر خلاف شیخ، عدم عینیت این دو مفهوم را تثبیت می‌کند. طوسی قرائت فخر رازی را بر نتافته و وی را متهم به غفلت از مقوله تشکیک می‌کند (خواجeh طوسی، 1983، ج ۳، ص ۳۱ - ۳۴). او بر آن است که اشکال فخر رازی در صورتی وارد است که حقیقت وجود، در واجب و ممکن، یکسان باشد. شایان توجه است که فخر رازی گرچه در *شرح/اشارات*، مفهوم وجود را متواطی دانسته و از تشکیک غفلت نموده است، در شرح *عیون الحکمه* بدان توجه نموده است. وی در آنجا در ذیل سخن ابن‌سینا که می‌گوید، «الموجود یقال بمعنی التشکیک علی الذی وجوده لافی موضوع و علی الذی وجوده فی موضوع»، بیان می‌کند که لفظ مشکک همان لفظی است که بر معنای واحدی دلالت دارد و مشترک بین جزئیات کثیر است؛ به شرط اینکه حصول آن معنی در بعضی از جزئیات، اولی از حصولش در سائر جزئیات باشد (فخر رازی، 1994، ص ۵۳). از این‌رو، رازی نهایتاً به همان رهیافتی منتهی می‌شود که وجود را مشکک دانسته

است و تصویری از آن ارائه می‌دهد که می‌توان ریشه‌ی آن را در آثار ابن‌سینا پی‌گیری کرد. پاره‌ای از متفکران، اصل این نظریه را از ارسطو می‌دانند (ولفسون، 1991، ص ۴۷۲ - ۴۷۵)، ولی به نظر می‌آید نظر ارسطو با رای ابن‌سینا تفاوت دارد. اشتراک مدنظر ارسطو در محدوده مقولات مطرح است. زیرا وی نخست وجود را به جوهر و عرض تقسیم می‌کند و وجود را درباره آنها صادق می‌داند (ارسطو، ۱۹۴۸، ج ۱، ص ۲۱۷). اما باید توجه داشت بحث «اشتراک معنوی وجود» در فلسفه ابن‌سینا، علاوه بر آنچه پیشتر بود، بار معنایی افزون‌تری داشته و از خواستگاهی دینی برخوردار است. وجه افتراق اساسی این دو قلمرو، در مسأله‌ای به نام مبدأ عالم نهفته است به این صورت که ارسطو در طرح مبدأ عالم، از حدغایی فراتر نمی‌رود، اما نزد ابن‌سینا، توسط علت ایجادی فاعلی رقم می‌خورد. در این چهارچوب، دیگر وجود، مقسمی برای جوهر و عرض در اول امر نیست؛ بلکه مقسم برای واجب و ممکن است.

۲. پیشینه

مسأله اشتراک معنوی وجود، قبل از فخر رازی به‌عنوان یک مسأله مستقل مطرح نبود. بیشترین براهین نیز توسط وی بر اثبات این ادعا اقامه شده است (فخر رازی، 1974، ج ۱، ص ۸۲ - ۱۰۰؛ ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۲۹۰ - ۲۹۱). بعد از رازی، تقریباً همه فیلسوفان متأثر از این ادله بوده و گاه عین آن و گاه با تصرفاتی، همان ادله را گزارش کرده‌اند. در پیشینه این مقاله، یکی از کارهایی که صورت‌گرفته توسط بزرگمهر است که سه دلیل از ادله اشتراک معنوی وجود را نقد نموده است (بزرگمهر، 1991، ص ۳۹۹ - ۴۰۴) که ما در این مقاله نیز - چنان‌که خواهد آمد - آن نقدها را نیز نقد کرده‌ایم، سپس مقاله‌ای در نقد رهیافت بزرگمهر نیز نگاشته شده (خادمی، 1971، ص ۴۵ - ۸۲) که فهم آن مقاله از رهیافت‌های بزرگمهر را نیز نقد کرده‌ایم. در نهایت، اثری نیافتیم که تمام ادله مهم و مرسوم آموزه اشتراک معنوی وجود را در یک پژوهش مستقل جمع کرده و همه‌شان نقد شود. این پژوهش با روش کتابخانه‌ای در گام اول در صدد جمع همه ادله مهم بر آمده و در گام دوم تحلیل انتقادی همه این ادله را انجام داده است.

۳. مبادی تصویری مسأله

در این جا لازم است به تبیین مبادی تصویری مسأله بپردازیم.

۱.۳. اشتراک لفظی و معنوی

اصطلاح «مشترک لفظی» و «مشترک معنوی»، خود یک مشترک لفظی در دو اصطلاح ادبی و عقلی است (جوادی آملی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۲۵۱).

در صدر اسلام دانشمندان علم لغت، تعاریف گوناگونی از پدیده اشتراک ارائه داده‌اند. برخی گفته‌اند، اشتراک عبارت است از اختلاف دو لفظ برای معنی واحد و برخی معتقدند اشتراک، یعنی «اتفاق» که در معنی مختلف‌اند (سیبویه، ۱۹۸۹، ج ۱، صص ۷ - ۸؛ سیوطی، ۱۹۸۹، ج ۱، ص ۳۶۹). ابن فارس مشترک لفظی را از باب اتفاق لفظ و اختلاف معنی می‌داند (ابن فارس، ۱۹۹۴، ص ۳۲۸). آرای قدما در اشتراک لفظی مختلف است، برخی چون ابن جنی، مشترک را در حروف و اسماء و افعال درست می‌دانند (ابن جنی، ۱۹۵۲، ج ۳، صص ۱۱۲ - ۱۱۳).

باید دقت کرد که اصطلاح ادبی مذکور اگر مراد باشد، بحث حول مؤلفه‌ای به نام «وضع» خواهد چرخید. در این صورت، آنچه روشن‌کننده معنای حقیقی است، کتاب‌های لغت و طرق زبانی - نه فلسفی - است. از این رو، اشتراک لفظی و معنوی در علوم ادبی دائر مدار وحدت و یا تعدد وضع است (سیوطی، ۱۹۸۹، ص ۳۸۵).

صورت دوم اینکه سؤال را به این صورت طرح کنیم که آیا در ذهن ما یک مفهوم یگانه‌ای تحقق دارد که همه واقعیت‌ها را با انواع و اقسام گوناگونی که دارند، فراگیرد و بر همه آنها قابل انطباق باشد، یا نه؟ در صورت اول یک لفظ برای جامع بین چند چیز مختلف به یکباره وضع شده است که آن لفظ، مشترک معنوی بین آنهاست، لیکن در علوم معقول که در صدد شناخت آنتولوژیک واقع است، مسأله مذکور دائر مدار وحدت و کثرت حقیقی بوده و ابتدا بر زبان ندارد. به این صورت که هرگاه لفظ دارای مفاهیم متکثر باشد که هر کدام از آن معانی دارای اثر خاص بوده و مبدء کار مخصوصی باشد اعم از آنکه به یکباره برای جامع آنها وضع شده باشد و یا آن که برای هر کدام از آنها جداگانه وضع شده باشد آن لفظ در اصطلاح فلسفه و کلام، مشترک لفظی است؛ هرگاه مفهوم واحدی بر سر مصادیق

کثیری کشیده شده باشد، به صورتی که شامل همه آنها باشد اعم از آن که لفظ واحد برای جامع انتزاعی آن مفاهیم وضع شده باشد یا برای هرکدام جداگانه وضع شده باشد آن مفهوم، متصف به اشتراک معنوی است. براین اساس قول به اشتراک لفظی وجود که از تعابیر کلامی و فلسفی است به این معناست که وجود دارای حقیقت یگانه نیست؛ بلکه دارای مفاهیم، یعنی حقایق متکثر است، و قول به اشتراک معنوی وجود به این معناست که وجود به مفهوم واحد، یعنی حقیقت یگانه، بر مصادیق گوناگون حمل می‌شود.

۲.۳. برهان

برهان، استدلال معتبری است که از مقدمات یقینی به معنای اخص (تصدیق جازم ثابت مطابق با واقع) تشکیل می‌شود و نتیجه‌ای یقینی به دست می‌دهد؛ به گونه‌ای که قیاس، صورت آن است، یقینیات ماده آن و یقین غایت آن (طوسی، ۱۹۸۷، ص ۵۲). سه شرط اساسی برهان این است که اولاً باید مقدمات، تقدم طبیعی بر نتیجه داشته باشند. زیرا آن مقدمات در خارج، علت نتیجه هستند. البته این شرط اختصاص به برهان لمّی دارد (حلی، ۲۰۰۹، ص ۳۲۰؛ طوسی، ۱۹۸۳، ج ۱، ص ۲۹۷)؛ ثانیاً مقدمات نزد عقل، تقدم زمانی بر نتیجه داشته باشند، تا بتوان آنها را وسیله‌ای برای دستیابی به نتیجه قرار داد؛ ثالثاً مقدمات نزد عقل شناخته شده‌تر از نتیجه باشند، تا بتوانند نتیجه را به ما بشناسانند (مظفر، ۱۹۶۴، ج ۲، ص ۳۱۸).

بر اساس این شروط؛ در صورت معیتِ رتبی و زمانی مقدمات با نتیجه و معیتِ معرفتی مقدمات با نتیجه، برهان بودن آن، مورد خدشه خواهد بود. زیرا مقدمات برهان باید علت اثبات یا تصدیق به نتیجه باشند نه برعکس.

۳.۳. مغالطه

مغالطه در اصطلاح، قیاس فاسدی است که منتج به نتیجه صحیح نباشد و فساد آن یا از جهت ماده است یا صورت و یا هر دو (شیرازی، ۲۰۰۴، ص ۱۳۲؛ طوسی، ۲۰۰۱، ص ۵۱۸). در تعریف عام‌تر، مغالطه منحصر به استدلال نیست، بلکه به طور کلی، شکل غیر معتبری از استنتاج است (ابن رشد، ۱۹۷۲، ص ۲ - ۴).

۴.۳. مصادره به مطلوب

در *ارغنون*، نام این مغالطه برای اولین بار در فصل پنجم بخش «تبکیتهای مغالطی» آمده است. در آنجا ارسطو بیان می‌کند که این مغالطه تنها زمانی مؤثر است که فرد نتواند امور مشابه را از امور متفاوت تشخیص دهد؛ یعنی نتواند تشخیص دهد نتیجه، همان مقدمه مفروض استدلال است. آنچه در نظر منطق‌دانان مسلماً مغالطه آمیز است، آن است که مطلوب اول که همان نتیجه مستقیم استدلال است، در مقدمات تکرار شود. فارابی در کتاب *المنطقیات*، مصادره به مطلوب را هم در ایجاد تصور و هم در ایجاد تصدیق مؤثر می‌داند (فارابی، 1987، ج ۱، ص ۲۱۶). طوسی در *اساس الاقتباس* یکی بودن مطلوب با یکی از مقدمات را مفاد مصادره به مطلوب می‌داند (طوسی، 2001، ص ۳۵۶ - ۳۵۷). براین‌اساس، این مغالطه عبارت است از اینکه در واقع و نفس الامر نتیجه، عین یکی از مقدمات باشد؛ ولی در ظاهر و در مقام تعبیر، تصور رود که نتیجه غیر از مقدمات است.

۴. بیان ادله اشتراک معنوی وجود

حکیمان و متکلمان مسلمان، دلایلی بر اثبات اشتراک معنوی وجود اقامه کرده‌اند که ظاهراً سهم فخر رازی در اقامه دلیل بیش از دیگران است. وی در آثار خویش به‌غیراز کتاب *المحصل*، دلایلی بر اثبات اشتراک معنوی وجود اقامه کرده است که مورد استفاده حکمای بعدی قرار گرفته است. ملاصدرا، سبزواری، طباطبایی و دیگران، دلایل او را در آثار خویش بیان کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، 2004، ج ۱، ص ۴۱ - ۴۴؛ سبزواری، 1949، ج ۲، ص ۷۷ - ۸۷؛ طباطبایی، 1995، ص ۸). مهم‌ترین دلایل اثبات مدعی اشتراک معنوی وجود به‌قرار زیر است،

۱.۴. ثابت ماندن علم و اعتقاد به وجود چیزی با شک در خصوصیات آن

شک در ماهیت یا خصوصیات مصادیق وجود، مستلزم شک در وجود آنها نیست و این امر اشتراک معنوی وجود را اثبات می‌کند (فخر رازی، ۱۹۹۰ الف، ج ۱، ص ۱۰۸؛ تفتازانی، 1991، ج ۱، ص ۳۰۷؛ لاهیجی، 2004، ج ۱، ص ۱۲۹؛ طباطبایی، 2011، ص ۱۱). حاجی سبزواری در این باره می‌نویسد،

«و أنه ليس اعتقاده ارتفع اذا التعین اعتقاده امتنع»

(سبزواری، 1949، ج ۲، ص ۷۷)

فخر رازی در توضیح این دلیل، مثالی از استدلال اثبات واجب را بیان می‌کند و می‌نویسد، در مباحث فلسفی می‌گوییم، «عالم ممکن است» و «هر ممکنی مؤثری دارد» پس «عالم مؤثری دارد». حال چنانچه در خصوصیات «عالم» و «مؤثر» دچار تردید شویم و بپرسیم که عالم واجب است یا ممکن؟ اگر ممکن باشد، از دو حال خارج نیست، یا جوهر است یا عرض. سپس وقتی با تحقیقات بیشتر روشن شد که عالم جوهر است، با این‌وصف، در اصل وجود عالم تردید نمی‌کنیم. در مورد مؤثر هم چنین است. نتیجه اینکه «وجود»، مشترک معنوی بین این خصوصیات است، چه در غیر این صورت، باید با تغییر اعتقاد به خصوصیات آنها، اعتقاد به اصل وجود هم دگرگون شود (فخر رازی، ۱۹۹۰ الف، ج ۱، ص ۱۰۸؛ 1974، ص ۸۲ - ۸۳؛ 1994، ص ۵۴؛ ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۲۹۳؛ 1964، ص ۳۵۶).

نقد

یکم. آنچه در مقدمات ذکر شده، تماماً نقیض همان امری است که قائلان به اشتراک لفظی وجود فرض کرده‌اند؛ به این بیان که قائلان به مشترک لفظی، با فرض تعدد معنا در واجب و ممکن شروع به اقامه استدلال می‌کنند، ولی در مقابل قائلان به اشتراک معنوی وجود، توحد معنا را مفروض گرفته و در برابر مخالف خود، استدلال می‌کنند. از این‌رو، آنچه قائلان به مشترک معنوی در مقدمه فرض گرفته‌اند، دقیقاً نقیض آن چیزی است که قائلان به مشترک لفظی، در مقدمه فرض گرفته‌اند؛ یعنی دلیل اول که مبتنی بر تردید در خصوصیت لاحق و بقای ذات سابق است، نوعی مصادره به مطلوب است. زیرا در مقدمه، وحدت معنا (که همان نتیجه استدلال است) فرض گرفته شده و سپس تقسیم به وجوب و امکان رخ داده است، و حال آنکه اصحاب نظریه اشتراک لفظی از اساس وحدت معنا را قبول ندارند و کثرت معنا را فرض گرفته‌اند. بدین‌سان، یکی ادعا می‌کند که با شک در خصوصیت؛ شک در ذات رخ نمی‌دهد، در مقابل دیگری ادعا می‌کند که با شک در خصوصیت شک در ذات رخ می‌دهد و اشتراک لفظی وجود تثبیت می‌شود. پس اگر با شک در وجوب یا امکان موجود، معنای واحد موجودیت زایل نمی‌شود، به این دلیل است که ما اول معنای

واحد را فرض کرده‌ایم و سپس آن را به واجب و ممکن تقسیم کرده‌ایم. در نتیجه این معنای مشترک در اقسام حاضر است؛ بنابراین، اگر کسی وحدت معنایی وجود مطلق را مفروض نگیرد، استدلالی نیز در کار نخواهد بود. برای وضوح بیشتر به عنوان نمونه رهیافت ابهری در برابر قائلان به اشتراک معنوی وجود را می‌توان نام برد. وی در منتهی الافکار (ابهری، 2009، ص ۷۸) دقیقاً عکس برهان مذکور را بیان کرده و می‌گوید، چنانچه گفته شود «اگر وجود مشترک معنوی نباشد، آنگاه با زایل شدن اعتقاد به خصوصیات، اعتقاد به وجود زایل می‌شود»؛ می‌گوییم، اتفاقاً بر عکس این امر پیش می‌آید. یعنی، اگر وجود مشترک معنوی باشد، در آن صورت با زایل شدن اعتقاد به خصوصیات، اعتقاد به وجود زایل می‌شود؛ بنابراین زوال اعتقاد به وجود، در اثر زوال اعتقاد به خصوصیات، زمانی رخ می‌دهد که ما اشتراک معنوی وجود را پذیرفته باشیم. یعنی اگر قائل به اشتراک لفظی نباشیم، این اشکال به وجود خواهد آمد، اما اگر وجود مشترک لفظی باشد، با اعتقاد به یکی از خصوصیات وجود، وجود حاصل است. به عنوان مثال، اگر خصوصیت «الف» حضور داشته باشد، مفهوم وجود نیز حاصل است و اگر این خصوصیت زایل شود و خصوصیت «ب» بیاید، باز وجود حاصل است؛ بنابراین مفهوم وجود زایل نمی‌شود. زیرا با اعتقاد به هر یک از خصوصیات، یکی از معانی وجود تحقق دارد، لذا مفهوم وجود زوال نپذیرفته است.

شایان توجه است که ابهری نیز بسان قائلان به اشتراک معنوی وجود، مدعا را دلیل قرار داده و دچار مصادره به مطلوب شده است. او می‌گوید، با زوال خصوصیات، یکی از معانی وجود زایل شده است، حال آنکه قائلان به اشتراک معنوی می‌گویند، با زوال خصوصیات وجود ثابت است.

رجبعلی تبریزی نیز وجود را مشترک لفظی میان خالق و مخلوق دانسته و اظهار می‌کند که اکثر مردم گمان می‌کنند که کسی قائل به این قول نبوده یا اگر بوده به دلیل سخافت این قول، نام آن کس مشهور نشده است. در حالی که چنین نیست و سخن حق آن است که معنای وجود در الله تعالی بعینه همان معنای وجود در ممکنات نیست (تبریزی، 1965، ص ۴۹). وی پس از ذکر عبارات برخی بزرگان (معلم اول و معلم ثانی) در مطلب پنجم از رساله اثبات واجب، به ارائه استدلال عقلی بر مدعای خود می‌پردازد (همان).

دوم. چنان که برخی از دانشوران گفته‌اند، این دلیل نمی‌رساند که در آن فرایند، ما وجود مطلق را تصور کرده‌ایم و با تغییر عقیده ما درباره خصوصیات آن شیء، آن تصور وجود مطلق همچنان باقی می‌ماند؛ بنابراین، زمانی ثابت ماندن عقیده سابق معنا دارد که تصویری در مورد وجود مطلق داشته باشیم (بزرگمهر، 1991، ص ۴۰۴). برخی از منتقدان با تغییر «وجود مطلق» در عبارت مذکور، به «مصادق عینی وجود»، این اشکال را مورد خدشه قرار داده‌اند (خادمی، 1971، ص ۷۰). اما به نظر می‌رسد مراد نویسنده از «وجود مطلق مفهومی»، یعنی همان وجود عام بدیهی است که مورد اختلاف در مسأله اشتراک معنوی یا اشتراک لفظی است. خود او تصریح می‌کند، «این دلیل نمی‌رساند که ما ابتدا وجود مطلق را تصور کرده‌ایم». در اینجا سخن از تصور و مفهوم است. زیرا آنچه در تصور می‌آید، مفهوم است و اساساً بحث از مفهوم وجود است نه مصداق آن و اگر بحث مصداقی هم باشد، برآیند این استدلال را می‌توان به مصداق وجود نیز تطبیق داد. از این رو، دلیل مذکور، لاقتضا از فرض وجود مطلق بدیهی است. یعنی این‌گونه نیست که ما ابتدا وجود مطلق را تصور کرده سپس با تغییر عقیده درباره خصوصیات آن، به ثبات باور به اصل آن معترفیم.

۲.۴. اولی‌التصور بودن وجود

وجود اولی‌التصور است و این اولی‌التصور بودنش به خاطر مشترک معنوی بودن آن، میان موجودات است. فخر رازی در تبیین این امر می‌گوید، اگر وجود هر چیزی عین حقیقت (ماهیت) آن چیز باشد و به معنای مشترک خود به کار نرود و از طرف دیگر حقیقت شیء برای ما روشن نباشد، در این صورت وجود اولی‌التصور نخواهد بود (فخر رازی، ۱۹۹۰ الف، ج ۱، ص ۱۰۷؛ ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۲۹۲).

نقد

روشن است که وجود لفظ تک معنایی نیست. دست‌کم دو معنای مختلف با عنوان مصدری و اسم‌مصدری برای وجود مطرح است (صدرالدین شیرازی، 2004، ج ۱، ص ۳۴۰) که این دو معنا فقط در لفظ مشترک‌اند. البته در آثار صدرالمتألهین و اتباع او لفظ وجود در معانی

متعدد به کاررفته است. برخی از دانشوران معانی آن را بالغ بر نه مورد (نبویان، 2018، ج ۱، ص ۱۴۹) و برخی دیگر بالغ بر ده مورد (فیاضی و دیگران، 1964، ص ۳۵) دانسته‌اند. گذشته از این، بداهت مفهوم وجود مبتنی بر فرض اشتراک معنوی آن است. پس اول باید اشتراک معنوی وجود اثبات و سپس به لوازم آن پرداخته شود. از این رو، با نوعی دور مواجه هستیم، به این بیان که قبول بدیهی التصور بودن وجود مبتنی بر مشترک معنوی دانستن آن است، و بدیهی التصور دانستن وجود دال بر مشترک معنوی بودن آن است. گذشته از آن که باید روشن شود کدام معنا از وجود، بدیهی التصور است. وجود به معنای ربطی آن یا وجود به معنای اسم مصدری آن یا وجود به معنای مصدری آن؟ باری، در این استدلال دوری باطل نهفته است که نافی اعتبار و حجیت آن است.

۳.۴. اشتراک معنوی عدم

مطابق این دلیل هیچ واسطه‌ای میان عدم و وجود نیست. عدم و وجود نقیض یکدیگرند. عدم (لا وجود) که نقیض وجود است، یک معنی بیشتر ندارد و در هر موردی که به کار می‌رود به یک معنی است، پس وجود هم باید یک معنا بیشتر نداشته باشد. زیرا در غیر این صورت ارتفاع نقیضین لازم می‌آید (طوسی، 1986، ص ۱۰۶؛ سبزواری، 1949، ج ۲، ص ۸۰؛ طباطبایی، 2011، ص ۱۲). صورت استدلال چنین است، وجود و عدم نقیض یکدیگرند، عدم یک معنا بیشتر ندارد و از طرفی نقیض امر واحد، واحد است. پس وجود امری واحد و میان تمام موجودات مشترک معنوی است (فایبلمن، 1958، ص ۲۸). پس وجود مشترک معنوی است (فخر رازی، ۱۹۹۰ الف، ج ۱، ص ۱۰۸؛ 1974، ص ۸۲؛ ۲۰۰۴، ص ۲۵؛ 1994، ص ۵۴؛ ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۲۹۱؛ 1964، ص ۳۵۶).

نقد

تحلیل این دلیل نیز، روشن می‌کند که نوعی مصادره به مطلوب در آن نهفته است. نقیض هر چیزی رفع آن است؛ بنابراین، مراد از عدمی که نقیض وجود است، «عدم وجود» است. حال، اگر وجود مشترک معنوی باشد و به یک معنا بر مصادیق خود صدق کند، عدم نیز مشترک معنوی خواهد بود و الا عدم نیز مانند وجود مشترک لفظی خواهد بود. از این رو،

آنکه قائل به اشتراک لفظی وجود است، نقیض آن را نیز مشترک لفظی می‌داند. براین اساس، نمی‌توان با ادعای اشتراک معنوی عدم به اشتراک معنوی وجود رسید. زیرا همین ادعا «اول الکلام» در نزد مدعی اشتراک لفظی است. برای نمونه می‌توان به نقد اثیرالدین ابهری اشاره کرد که تصریح می‌کند، قبول نداریم که عدم از آن حیث که عدم است مفهوم واحدی داشته باشد. بنابراینکه وجود شیء، عین ماهیت شیء است و اگر کسی معتقد به این امر باشد، در آن صورت اعتقاد خواهد داشت که عدم نیز معنای مشترکی ندارد (ابهری، شماره نسخه، ۱۸۳۰، ۹۸).

روشن است که ابهری میان مفهوم و مصداق وجود خلط کرده و آنها را یکسان انگاشته است. به نظر می‌آید با تفکیک میان مفهوم وجود و مصداق آن، اشکال وی مرتفع شود. به هر روی، آنچه روشن است اختلاف در وحدت معنای عدم است. البته هدف ما در این پژوهش ارزیابی نقدهای قائلان به اشتراک لفظی نیست، بلکه صرفاً در مقام بیان این نکته هستیم که هم ادله اشتراک معنوی مخدوش است و هم ادله اشتراک لفظی. گفتنی است که این ادعا به معنای رد مدعای اشتراک معنوی وجود نیست. حاصل آن که در این دلیل، خود نتیجه فرض گرفته شده و این همان مغالطه مصادره به مطلوب است.

۴.۴. صحت تقسیم وجود

وجود را به واجب و ممکن می‌توان تقسیم کرد و اقتضای تقسیم حقیقی آن است که مورد مشترکی باشد؛ بدین معنا که در تقسیم حقیقی، مقسم باید به یک معنا در اقسام حضور داشته باشد (فخر رازی، ۱۹۹۰ الف، ج ۱، ص ۱۰۹؛ ۱۹۵۶، ص ۲۷؛ ۱۹۷۴، ص ۸۲؛ سندجی، ۲۰۱۷، ص ۴۵). این دلیل از مهم‌ترین دلایل اشتراک معنوی وجود و به گفته مطهری بهترین دلیل بر آن است (مطهری، ۱۹۹۷، ج ۹، ص ۴۵).

توضیح آن که صحت تقسیم در هر مورد منوط به وجود مقسم در همه اقسام است. اگر مقسم معنای واحدی نداشته و در یک قسم به یک معنا و در قسم دیگر به معنای دیگری باشد، آن تقسیم باطل است. زیرا تقسیم چیزی جز ضمیمه کردن قیود مختلف به مقسم نیست و در واقع قسم همان مقسم است به اضافه قیدی که آن را از اقسام دیگر جدا

می‌سازد؛ بنابراین مقسم باید در تمام اقسام وجود داشته باشد. پس، از صلاحیت مقسم واقع شدن «وجود» برای اقسام مختلفی مانند امکان و وجوب، ذهنی و خارجی و...، استنتاج می‌شود که «وجود» در همه آنها به یک معنا به کاررفته و از این رو، مشترک معنوی است.

نقد

این دلیل نیز مصادره به مطلوب است. زیرا منکر اشتراک معنوی وجود، از اساس وجود ممکن و وجود واجب را اقسام معنای واحدی از وجود قرار نداده و آن را مقسم نمی‌داند. از نظر او ترکیب‌های «وجود واجب» و «وجود ممکن» مانند ترکیب «شیر درنده» و «شیر خوراکی» است. همان‌طور که در این عبارتها واژه شیر، مقسم یک تقسیم منطقی نیست و آن دو با هم متباین‌اند، واژه وجود نیز در این عبارتها مقسم نیست، بلکه وجود در آنها متباین است. پس روشن است که آنچه قائلان به اشتراک لفظی وجود می‌گویند، دقیقاً نقیض مدعای قائلان به اشتراک معنوی وجود است به گونه‌ای که هر دو مدعای خود را فرض گرفته و در مقدمات خود به کار برده‌اند. گذشته از این، اگر بنا بر مشهور مقسم واجب و ممکن را موجود بدانیم، نه وجود؛ این استدلال به طریق اولی بی‌حاصل خواهد شد (فخر رازی، 1990، ص ۱۴۸).

برخی در نقد این دلیل گفته‌اند، اولاً مقسم بودن وجود، مثل سایر مفاهیم کلی نیست و با آنها فرق بسیار دارد، زیرا مانند سایر مفاهیم کلی، جزء ذات قرار نمی‌گیرد، ثانیاً همین قدر که وجود را اضافه می‌کنیم و می‌گوییم وجود واجب یا وجود جوهر و یا وجود عرض، خود دلیل بر این است که «وجود مطلق» بی‌معنی است، ثالثاً تقسیم وجود به واجب و ممکن از لحاظ منطقی با تقسیم آن به جوهر و عرض فرق دارد. زیرا اولی «محمول من صمیمه» و دومی «محمول بالضمیمه» است (بزرگمهر، 1991، ص ۴۰۳).

به نظر می‌رسد که هیچ یک از این نقدها وارد نیست. اولی وارد نیست. بنابراین آنکه چنین نیست که فقط مفاهیم ماهوی قابل تقسیم باشند. معقولات ثانی منطقی و فلسفی نیز که به قول نویسنده جزو ذات قرار نمی‌گیرند، قابل تقسیم‌اند. برای نمونه، حکیمان، واحد و کثیر، تقدم و تأخر، حرکت، استدلال، تعریف و مانند اینها را به اقسامی تقسیم کرده‌اند و هیچ اشکالی بر آن وارد نیست. نقد دوم نیز وارد نیست، زیرا مستلزم این مدعای باطل

است که همهٔ مطلق‌هایی که مقید می‌شوند، یا عام‌هایی که خاص می‌شوند، بی‌معنا هستند! نقد سوم هم وارد نیست. زیرا تفاوت محمول من صمیمه با محمول بالضمیمه نشان نمی‌دهد که یکی از آنها می‌تواند اقسام داشته باشد و دیگری نمی‌تواند.

۵.۴. نفی اشتراک معنوی وجود مستلزم قبول اشتراک معنوی وجود است

از نفی اشتراک معنوی وجود، اشتراک معنوی آن لازم می‌آید؛ زیرا اگر وجود مشترک لفظی باشد، چون معانی بی‌شمار دارد، برای سلب اشتراک معنوی از آن معانی، باید تمام آن‌ها را در ظرف ذهن حاضر کنیم تا ببینیم که با هم اشتراک ندارند (فخر رازی ۱۹۹۰ الف، ج ۱، ص ۱۱۱؛ ۱۹۶۴، ص ۳۵۷؛ ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۲۹۴). صدرا نیز این دلیل را پسندیده و در اسفار آن را آورده است. او پیش از اقامه این دلیل توجه می‌دهد که برای شخص حق طلب این دلیل از سایر ادلهٔ مطرح شده بهتر است، گرچه برای اهل جدال خرسند کننده نیست. او می‌افزاید که حتی منکران اشتراک معنوی وجود بی‌آنکه متوجه باشند به آن باور دارند. به تعبیر او، برای سلب اشتراک معنوی از «وجود» باید معانی وجود به‌عنوان موضوع قضیه‌ای که اشتراک معنوی از آن سلب می‌شود حاضر شود و چنین امری ممکن نیست و یا دست‌کم در تقسیم وجود نیازی به احضار معانی متعدد در ذهن احساس نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۲۰۰۴، ج ۱، ص ۳۶). شاید صورت‌بندی زیر از بیان فخر رازی و صدرالدین مقصود آنها را بهتر افاده کند:

۱. اگر وجود مشترک لفظی باشد معانی نامتناهی خواهد داشت.
 ۲. اگر وجود معانی نامتناهی داشته باشد، در مقام بررسی اشتراک معنوی یا لفظی آن باید آن معانی نامتناهی را تصور و آنها را با یکدیگر مقایسه کرد تا بتوان به اشتراک یا عدم اشتراک آنها حکم کرد.
 ۳. تالی گزارهٔ ۲ باطل است، زیرا در خود می‌یابیم که برای بررسی اشتراک معنوی وجود چنین چیزی لازم نداریم.
- نتیجه، همهٔ ما معنای واحدی از وجود در ذهن خود داریم و با همان معنا به اثبات اشتراک موارد استعمال آن می‌پردازیم.

نقد

این استدلال معتبر نیست. زیرا اولاً: خصم ممکن است قائل به اشتراک لفظی وجود بین واجب و ممکن باشد.

ثانیاً: ضرورت حضور معانی متعدد در جایی است که نفی اشتراک معنوی از آن به صورت قضیه موجبه معدوله المحمول باشد، یعنی گفته شود، «وجود، غیرمشترک است». دلیل این مدعا این است که در قضیه موجبه معدوله المحمول با تثبیت قبلی موضوع، محمول بر آن حمل می‌شود، ولی اگر سلب اشتراک معنوی به نحو سالبه محصله باشد، اشکالی لازم نمی‌آید. زیرا قائل به اشتراک لفظی در این صورت نمی‌گوید که ما امری غیر جامع در میان موجودات یافته‌ایم، بلکه مدعی است که ما امر جامعی در میان آنها نیافته‌ایم. اگر گفته شود، «سالبه و معدوله با هم تفاوت ندارند، زیرا چون تصدیق فرع تصور است، تصور موضوع در سالبه مانند موجبه معدوله لازم است»؛ اولاًک نقض می‌شود به سلب جامع حقیقی بین انواع یا اجناس متباین و ثانیاً: تصور به لحاظ حمل اولی کافی است، مثلاً در ممتنع‌های دیگر وقتی گفته می‌شود، «جمع نقیضین یا جمع ضدین و یا جمع مثلین محال است»، معنای آن در همه موارد این است که مفهوم «جمع» در آنها مصداق ندارد. در اینجا وقتی گفته می‌شود، «اشتراک معنوی وجود، ممتنع است»، یعنی این مفهوم درباره وجود، مصداق ندارد. غرض آنکه قائلان به اشتراک لفظی، اشتراک معنوی وجود را محال می‌دانند و هرگونه که قضایای ممتنع و سلبی دیگر را تبیین می‌نمایند، قضیه سلبی مورد بحث را هم توجیه می‌کنند.

قاضی عضد ایچی در *مواقف* این اشکال را پس از نقل برهان مذکور بر آن وارد کرده است (ایچی، 1908، ج ۲، ص ۱۲۵). شارح *مواقف* از این اشکال پاسخی داده است که ظاهراً کافی به نظر نمی‌رسد. آن پاسخ این است،

کسی که به نحو موجبه معدوله المحمول به نفی اشتراک معنوی وجود می‌پردازد می‌تواند موضوع قضیه خود را «المسمی بالوجود» یعنی آنچه وجود نامیده می‌شود قرار دهد (جوادی آملی، 1996، ج ۱، ص ۲۶۷).

۶.۴. تقسیم و امتیاز وجوب از امکان

این دلیل نیز به‌گونه‌ای با تقسیم و امتیاز سروکار دارد. اگر وجود مشترک معنوی نباشد، تقسیم وجود به وجود واجب و وجود ممکن، موجب امتیاز واجب از ممکن نخواهد بود. زیرا اگر مفهوم وجود مختلف باشد، ممکن است که وجود به یکی از دو معنای آن برای شیء واحدی واجب و به معنای دیگرش برای آن ممکن باشد؛ بنابراین، شیء واحد هم واجب و هم ممکن خواهد بود. در آن صورت این تقسیم موجب امتیاز و جدایی واجب‌الوجود از ممکن‌الوجود نخواهد شد، اما اگر وجود دارای مفهوم واحد و مشترک معنوی باشد، موجب تمییز و جدایی واجب‌الوجود از ممکن‌الوجود خواهد بود. زیرا نسبت مفهوم واحد به شیء واحد هم بالوجوب و هم بالامکان نیست (فخر رازی، ۱۹۹۰ الف، ج ۱، ص ۱۱۰؛ ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۲۹۳).

نقد

فخر رازی در این استدلال مغالطه عجیبی مرتکب شده است. اولاً در این استدلال فخر استدلالش بر این مطلب استوار است که اگر وجود تعدد معنایی داشته باشد لازم می‌آید دیگر تقسیمی که در فرض اشتراک معنوی، موجب تمییز بین واجب و ممکن بود، تأمین نشود؛ در پاسخ باید گفت که تأمین تغایر بین واجب و ممکن به‌توسط تقسیم محل تأمل است. بنابراین که در تقسیم منطقی، وحدت معنایی مفروض گرفته شده است و این چیزی است که قائلین به مشترک معنوی آن را قبول ندارند. آنکه قائل به اشتراک لفظی است، تغایر بین واجب و ممکن را از جهت دیگری تأمین می‌کند که آن دوئیت معانی وجود است. پس اساساً این اشکال زمانی وارد است که بخواهیم تغایر واجب و ممکن را به‌توسط تقسیم تأمین کنیم. ثانیاً به‌هیچ‌وجه نمی‌توان پذیرفت که لازمه اشتراک لفظی، تجمیع وجود واجب و وجود ممکن در یک مصداق واحد است. زیرا این دو معنا و لو به‌حسب اشتراک لفظی مغایر هم هستند، لکن امکان جمع بینشان نیست، چون یکی معنای سلبی (امکان) دیگری معنای ایجابی (وجوب) است و جمع این دو مستلزم اجتماع نقیضین است.

طبق مبنای او در این استدلال در مواردی که واژه‌ای به اشتراک لفظی بر امور مختلف اطلاق می‌شود، شیء واحد می‌تواند مصداق هر دو مفهوم آن واژه قرار گیرد و به تعبیر دیگر می‌توان آن واژه را به هر دو مفهومش بر شیء واحد اطلاق کرد. برای نمونه، باید بتوان واژه شیر را که هم به معنای شیر درنده است و هم به معنای شیر خوراکی، به هر دو معنایش بر شیء واحد در آن واحد حمل کرد و گفت، شیء «الف» در آن واحد هم شیر درنده است و هم شیر خوراکی.

این سخن گذشته از بدیهی بودن بطلانش مستلزم آن است که در هیچ موردی واژه‌ای به نحو مشترک لفظی به کار نرود و تمام مفاهیم کلی و به تبع آن تمام واژه‌ها به نحو مشترک معنوی به کار روند و اصلاً واژه‌ای چندمعنا نداشته باشیم.

البته به نظر می‌رسد که فخر رازی بر خلاف بخش نخست کلامش که وجوب و امکان را محمول قرار داده و وجود را به دو قسم واجب و ممکن تقسیم کرده است، در بخش پایانی استدلالش بالوجوب و بالامکان را جهت قضیه قرار داده و در واقع اظهار کرده است که «الف وجود به معنای اول است، بالوجوب» و «الف وجود به معنای دوم است، بالامکان». اگر چنین هم باشد، این استدلال موجه نیست، زیرا جمع‌نشدن دو جهت در این استدلال مانع ورود اشکال مطرح شده نیست و او توجیهی برای این مدعا ندارد که اگر وجود به معنای نخست بر شیء الف صادق باشد وجود به معنای دوم هم می‌تواند بر آن صادق باشد.

۷.۴. تعمیم خصوصیت رابط در قضایا به وجود محمولی

این دلیل سومین برهان صدرالمتألهین در *اسفار* است. صورت‌بندی آن بر طبق تفسیر جوادی آملی به‌قرار زیر است:

یکم. وجود بر دو قسم است، وجود محمولی و وجود رابط. اولی همان وجود محمولی اشیا یا مفاد کان تامه است و دومی رابط قضایا یا معنای حرفی وجود و مفاد کان ناقصه است.

در زبان فارسی از اولی به «هست» و از دومی به «است» تعبیر می‌شود.

دوم. وجود محمولی باوجود رابط مسانخ و دارای ویژگی مشترک‌اند.

سوم. وجود رابط یا معنای حرفی وجود یک معنا دارد.

نتیجه، وجود محمولی نیز که مسانخ باوجود رابط است، یک معنا دارد.

بنابراین، وجود به هر دو معنای خود، بیش از یک معنا ندارد و مشترک معنوی است (صدرالدین شیرازی، ۲۰۰۴، ج ۱، ص ۴۲؛ جوادی آملی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۲۵۶). این دلیل مبتنی است بر تناسب مشهود بین «هست» و «است» و خود گرچه توان اثبات اشتراک معنوی بین «هست» و «است» را ندارد، اگر اشتراک معنوی این دو به کمک ادله دیگر ثابت شود، می‌تواند اشتراک معنوی سایر قسمت‌ها را اثبات نماید (جوادی آملی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۲۵۶).

تبیین و تفسیر مصباح یزدی از این دلیل، در یکی از مقدمات که در عبارت صدرا بدان تصریح نشده، متفاوت است. صورت‌بندی این دلیل بر طبق خوانش مصباح یزدی به‌قرار زیر است:

۱. هر قضیهٔ موجه‌ای غیر از موضوع و محمول «رابط» دارد.
 ۲. «رابط» در قضیه همان مفهوم حرفی وجود است که از آن به «است» تعبیر می‌شود.
 ۳. «رابط» در همه قضایا به یک معناست، بر خلاف موضوع و محمول که در قضایای گوناگون، مختلف‌اند.
- نتیجه، مفهوم حرفی وجود یا وجود رابط، واحد است.
حال، می‌توان این قیاس دوم را تشکیل داد:
۱. مفهوم حرفی وجود، واحد است.
 ۲. ذهن با نظر استقلالی به مفهوم حرفی وجود، آن را به مفهوم اسمی وجود تبدیل می‌کند.
- نتیجه، مفهوم اسمی وجود واحد است.

نقد

هیچ یک از دو خوانش این دلیل معتبر نیست. خوانش و صورت‌بندی نخست معتبر نیست. زیرا مقدمهٔ دوم آن نه فقط مورد قبول خصم نیست، بلکه خود ملاصدرا در همین کتاب آن را نفی کرده و با صراحت به اشتراک لفظی این دو گونه وجود حکم کرده است، «أنّ الحقّ أن الاتفاق بینهما فی مجرد اللفظ» (صدرالدین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۷۹). اگر وجود رابط و وجود محمولی مشترک لفظی باشند، بی‌تردید در همهٔ ویژگی‌ها مشترک نیستند.

مگر این مدعا که شیر خوراکی و شیر درنده در همه ویژگی‌ها مشترک و مسانخ اند، بدیهی البطلان نیست؟ همچنین عین گریان و عین تابان! خوانش دوم نیز معتبر نیست و خود استاد مصباح یزدی نیز بدان توجه دارد. در این صورت‌بندی مقدمه ۲ قیاس دوم در متن کتاب نیامده است و بدون آن دلیل مزبور تنها بنا بر قول به اشتراک معنوی وجود بین معنای اسمی و حرفی آن موجه است؛ ولی گفته شد که صدرا اطلاق وجود بر معنای اسمی و حرفی آن را مشترک لفظی می‌داند. اگر به فرض هم کسی این را قول نهایی صدرا نداند، باکی نیست. زیرا خصم آن را نمی‌پذیرد و باید آن را اثبات کرد.

۸.۴. قافیه شعر

صورت‌بندی این دلیل این‌گونه است، اولاً در علم عروض و قافیه گفته شده است که اگر لفظی که مشترک معنوی است، در قافیه ذکر شود آن نقص است. ثانیاً اگر لفظی که مشترک لفظی است در قافیه ذکر شود، نه تنها قبح و نقص ندارد، بلکه حسن هم هست. ثالثاً می‌دانیم که اگر لفظ «وجود» در قافیه ذکر شود، ایضا و تکرار قافیه می‌شود. نتیجه، وجود مشترک معنوی است نه مشترک لفظی (فخر رازی، 1964، ۳۵۷؛ ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۲۹۲؛ صدرالدین شیرازی، 2004، ج ۱، ص ۴۲؛ سبزواری، 1949، ج ۲، ص ۸۷).

نقد

این استدلال امری است مبتنی بر زبان و اعتبارات زبانی و همان‌طور که گفته‌اند، اعتبار عقلی و فلسفی ندارد و طرفین دعوا نیز خود، آن را برهان عقلی نمی‌دانند، حداکثر یک امر ذوقی و استحسانی است که جایی در علوم عقلی و فلسفی ندارد. از این‌رو، توان اثبات امر فلسفی که قائلان به اشتراک معنوی در پی آن هستند، نیز نخواهد داشت. به نظر می‌آید آن دسته از فیلسوفانی که به این دلیل متمسک شده‌اند، بین اشتراک معنوی در ادبیات و اشتراک معنوی در فلسفه خلط کرده‌اند.

۵. نتیجه

موضع ما در این پژوهش نفی اشتراک معنوی وجود نیست، بلکه نقد دلایل اثبات آن است. به نظر ما اشتراک معنوی وجود امری بدیهی یا نزدیک به بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است و البته از آن بدیهیاتی است که امکان اثبات هم ندارد. فخر رازی و ملاصدرا نیز که به اشتراک معنوی وجود قائل‌اند آن را از جمله امور بدیهی یا نزدیک به بدیهی می‌دانند. از فحوای کلام ابن سینا هم می‌توان استنباط کرد که وی نیز قائل به بداهت آن بوده است. براین‌اساس، پیداست که مخدوش بودن ادله امر بدیهی، موجب خدشه در خود ادعا نمی‌شود.

از نظریه رقیب که همان اشتراک لفظی وجود است، گزارش‌های مختلف داده شده است. از اشتراک بین وجود واجب و وجود ممکن تا اشتراک لفظی وجود بین هر شیء با اشیای دیگر و در این مورد اخیر هم به کسانی نسبت داده‌اند که وجود در هر شیء به معنای ماهیت آن است. این قول، اگر قائل داشته باشد، تبعات فاسد فلسفی و الهیاتی‌اش در جای خود بیان شده است. می‌توان گفت که اگر کسی پندار لفظی بودن وجود را بپذیرد، بدین معنا که وجود بر هر ماهیتی که اطلاق می‌شود به معنای همان ماهیت است، در این صورت تمام گزاره‌هایی که محمول آنها وجود یا موجود است، همان‌گویانه و به تعبیر کانت، تحلیلی خواهند بود. درحالی‌که ما به‌واقع میان این دودسته از گزاره‌ها تفاوت می‌بینیم.

اما قول به اشتراک لفظی وجود بین واجب و ممکن که مورد قبول اکثر طرفداران اشتراک لفظی وجود است، جای تأمل و بررسی بیشتر دارد و با رد آن قول ضعیف نمی‌توان آن را مردود شمرد. خاصه آن که شاید بتوان اصحاب نظریه وحدت شخصی اطلاق وجود را در این گروه جای داد. زیرا آنها نیز اطلاق وجود بر ماسوا را مجازی می‌دانند و در واقع ظاهر و مظهر را به یک معنا موجود نمی‌دانند. بررسی اقوال این بزرگان و نیز فیلسوفان و متکلمانی که به اشتراک لفظی وجود بین واجب و ممکن قائل‌اند، پژوهشی جداگانه می‌طلبد. غرض ما در اینجا صرفاً بررسی دلایل اثبات اشتراک معنوی وجود است، و نه چیزی دیگر.

مشارکت نویسندگان

تحقیق و نگارش و بازخوانی اصلاحی این مقاله توسط آقای رضا اسکندری و با راهنمایی و پیشنهادات ویرایشی فنی و محتوایی استاد دکتر محمدجواد رضایی ره انجام گرفته است.

تشکر و قدردانی

تشکر ویژه دارم از استاد عزیزم، آقای دکتر محمدجواد رضایی ره؛ به خاطر همه راهنمایی‌ها و همراهی‌های ویژه‌ای که همیشه و همه‌جا داشتند. ایشان بسان پدر و استادی دلسوز، نه فقط در مسیر نگارش این مقاله که در مسیر دانش‌جویی و تحصیل مدارج علمی نیز همراه این بنده بوده‌اند. امیدوارم در تمام مراحل زندگی‌شان سالم و پرنشاط و درخشان باشند.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

منابع و مأخذ

- Abehri, A. *Risalah al - Masa'il*, Manuscript at the Islamic Consultative Assembly, No, 1830. Arabic.
- _____ *Muntaha al - Afkar fi Ibanat al - Asrar (Logic and Theology Section)*, edited and researched by Hashem Ghorbani, Master's thesis, Supervisor 'Najafali Habibi, Advisor 'Qasemali Kochani, Tehran, Faculty of Theology, University of Tehran. 2009. Arabic.
- Amadi, A. M. *Abkar al - Afkar fi Usul al - Din*, Cairo, Dar al - Kutub wa al - Watha'iq al - Qaumiyah. 2002. Arabic.
- Aristotle *Metaphysics*, translated by Sharaf al - Din Khurasani, Tehran, Hikmat. 2000. Persian.
- _____ *The Logic of Aristotle*, edited and introduced by Abdul Rahman Badawi, Cairo, Nahdat al - Masriyah Library. 1948. Arabic.
- Ashtiani, J. *Hasti az Nazar - e Falsafah va Irfan* (Existence in Philosophy and Mysticism), Qom 'Islamic Propagation Office of Qom Seminary. Publishing Center. 1997. Persian.
- Bahmaniyar, i. *MAI - Tahsil*, edited by Morteza Motahari, Tehran, University of Tehran Press. 1996. Arabic.

- Bozorgmehr, M. *Ishtirak Lafzi - ye Wujud* (Verbal Commonality of Existence), a collection of logic and linguistic discussions, edited by Mehdi Mohaghegh and Toshihiko Izutsu, Tehran, University of Tehran Press. 1991. Persian.
- Fableman, J. "Ishtirak Ma'navī - ye Wujud" (Spiritual Commonality of Existence), edited by Nematollah Badakhshan, Tehran, *Keyhan Andisheh Journal*, 1958. Persian.
- Fakhr al - Razi, M. ibn. U. *Al - Risalah al - Kamaliyyah fi al - Haqayiq al - Ilahiyyah*, edited by Seyyed Mohammad Baqer Sabzevari, Tehran, University of Tehran, 1956. Arabic.
- _____ *Sharh al - Isharat wa al - Tanbihat*, edited by Ali Reza Najafzadeh, Tehran, Iranian Cultural Heritage Association, 1964. Arabic.
- _____ *Sharh 'Uyun al - Hikmah*, edited by Ahmad Hajazi al - Saqa, Tehran, Al - Sadiq Institute, 1994. Arabic.
- _____ *Al - Mabahith al - Mashriqiyyah*, edited and annotated by Muhammad al - Mu'tasim Billah al - Baghdadi, Beirut, Dar al - Kutub al - 'Arabi. 1990 A. Arabic.
- _____ *Al - Muhassil*, edited by Atai, Hossein, Jordan, Dar al - Razi. 1990. Arabic.
- _____ *Al - Matalib al - 'Aliyyah min al - 'Ilm al - Ilahi*, edited by al - Saqa Ahmad Hajazi, Beirut, Dar al - Kutub al - 'Arabi, 1987. Arabic.
- _____ *Al - Arba'in fi Usul al - Din*, Cairo, Maktabat al - Kulliyat al - Azhariyyah, 1974. Arabic.
- _____ *Ma'alim Usul al - Din wa al - Fiqh*, edited by Abd al - Ra'uf Sa'dah, Cairo, Al - Maktabah al - Azhariyyah li al - Turath, 2004. Arabic.
- Farabi, A. N. *Al - Mantiqiyat li Farabi*, edited by Mohammad Taqi Danesh - Pazhooh and Mahmoud Mar'ashi, Qom, Ayatollah al - 'Uzma Marashi Najafi Public Library, 1987. Arabic.
- Fayazi and others "Ayniyat Wujud wa Mahiyat" (The Identity of Existence and Essence), *Ketab Naqd*, No. 35, 1964. Persian.
- Fi'azi, G. and others "The Identity of Existence and Essence," *Ketab Naqd*, No. 35, 2005. Persian.
- Hilli, H. ibn. Y. (Allama Hilli) *Kashf al - Mirad fi Sharh Tajreed al - Itiqad*, edited, introduced, and annotated by Hassan Zadeh Ameli, Qom, Islamic Publishing Institute, 1992. Arabic.
- _____ *Al - Jawahir al - Nadid fi Sharh Mantiq al - Tajreed*, Qom, Bidarfar, 2009. Arabic.
- Ibn Faris, *Kitab al-Sahibi fi al-Lugha al-Arabiyya*, Beirut, Maktabat al-Ma'arif. 1994. Arabic.

- Ibn Jinni, Abu a. O. *Al-Khasa'is*, Cairo, Dar al-Kutub al-Misriyya. 1952. Arabic.
- Ibn Rushd, M. ibn. A *Takhlees al - Safsatah*, edited by Muhammad Saleem Salem, Cairo, Dar al - Kutub. 1972. Arabic.
- Ibn Sina. H. ibn. A. *Ilahiyat min Kitab al - Shifa*, edited by Hassan Zadeh, Hassan, Qom, Islamic Propagation Office of Qom Seminary. Publishing Center, 1997. Arabic.
- Iji, M. Sh. *Sharh al - Mawaqif*, edited by Badr al - Din Nasa'ani, Qom, Al - Sharif Mortazavi. 1908. Arabic.
- Jawadi Amoli, A. *Rahiq al - Makhtoum 'Sharh Hikmat Mut'aliyyah*, Qom; Isrā' Publishing Center; 1996. Persian.
- Khademi, M. "Ishtirak Ma'navī - ye Wujud 'Naqd - e Maqaleh 'Ishtirak Lafzi - ye Wujud' az Manoochehr Bozorgmehr," *Hikmat Mu'asir*, Research Institute for Humanities and Cultural Studies, Vol. 3, Issue 2, Fall and Winter, 1971. Persian.
- Lahiji, F. *Shawa'iq al - Ilham fi Sharh Tajreed al - Kalam*, edited by Asadali Zadeh, Akbar, Qom, Imam al - Sadiq Institute, 2004. Arabic.
- Motahari, M. *Majmueh - ye Asar*, Tehran, Sadra, 1997. Persian.
- Muzaffar, M. *Mantiq*, translated by Shirvani, Ali, annotated by Ghoryan, Mohsen, Fayyazi, Gholamreza, Qom, Dar al - 'Ilm Institute, 1964. Persian.
- Nabavian, M. M. *Jostarhayi dar Falsafe - ye Islami*, Qom, Islamic Wisdom Publications, 2018. Persian.
- Nasir al - Din Tusi, M. ibn. M. *Sharh al - Isharat*, Qom, Ayatollah al - 'Uzma Marashi Najafi Public Library, 1983. Arabic.
- _____ *Tajreed al - Mantiq*, Beirut, Al - Alami Publications, 1987. Arabic.
- _____ *Tajreed al - Itiqad*, Tehran, Maktab al - I'lam al - Islami, 1986. Arabic.
- _____ *Asas al - Iqtibas*, edited by Burojardi, Mustafa, Tehran, Organization for Endowments and Charity Affairs, 2001. Arabic.
- Qutb al - Din Shirazi, M. ibn. M. *Sharh Hikmat al - Ishraq*, edited by Abdullah Noorani and Mehdi Mohaghegh, Tehran, Institute for Islamic Studies, 2004. Arabic.
- Sabzevari, M.H. *Sharh al - Manzumeh*, edited and annotated by Hassan Zadeh, Hassan, introduction and research by Masoud Talebi, Tehran, Nab Publications, 1949. Arabic.
- Sadr al - Din Shirazi, M. ibn. I. *Al - Hikmah al - Muta'aliyah fi al - Asfar al - Arba'ah*, Vol. 1, edited by Gholamreza A'vani, introduction and supervision by Seyyed Mohammad Khamenei, Tehran, Sadra Islamic Philosophy Foundation, 2004. Arabic.

- Sanandaji, A. Q. ibn. M. *Taqreeb al - Maram fi Sharh Tahdhib al - Kalam*, Beirut, Dar al - Kutub al - 'Ilmiyyah, 2017. Arabic.
- Suyuti, J. *Al - Mazhar*, Beirut, Dar al - Jil, 1989. Arabic.
- Tabatabai, S. M. H. *Nihayat al - Hikmah*, Qom, Society of Teachers in Qom Seminary, Islamic Publishing Institute, 1995. Arabic.
- _____ *Bidayat al - Hikmah*, Qom, Society of Teachers in Qom Seminary, Islamic Publishing Institute, 2011. Arabic.
- Tabrizi, R. "Risalah Ithbat Wajib," in *Nameh - ye Astan Quds*, Vol. 6, Issue 1. 1965. Arabic.
- Taftezani, M. ibn. O. *Sharh al - Maqasid*, Qom, Al - Sharif al - Radi. 1991. Arabic.
- Wolfsen, H. O. "Istilah Mushakkak fi A'thar Aristu wa Falsafah - ye Islami va A'thar Ibn Maimun," in *Mantiq va Mabahas al - Alfaz* (A Collection of Texts and Research Articles), translated by Fereydoun Badraei, with the assistance of Mehdi Mohaghegh and Toshihiko Izutsu, Tehran, University of Tehran Press, 1991.

معرفی نویسندگان



رضا اسکندری متولد ۱۳۷۳/۱۱/۰۹ دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، گرایش حکمت متعالیه دانشگاه خوارزمی تهران است. وی مدرک کارشناسی خود را در سال ۱۴۰۰ از حوزه علمیه قم و کارشناسی ارشد (سطح سه) خود را از مؤسسه وحیانی بین‌المللی اسرا تحت نظر اساتید حوزه علمیه دریافت کرد. وی رتبه سه کنکور دکتری بوده و عضو مرکز نخبگان حوزه علمیه نیز می‌باشد. علاوه

بر تدریس منطق، عرفان، فلسفه و شرکت در همایش‌های مختلف داخلی و خارجی، یکی از سخنرانان کنفرانس سالانه فلسفه اسلامی در دانشگاه هاروارد در سال ۲۰۲۴ بوده است. همچنین ایشان دارای چندین مقاله پذیرش گرفته علمی پژوهشی در حوزه فلسفه و عرفان اسلامی نیز می‌باشد.

Eskandari, R. Philosophy, PhD student of Islamic Philosophy, Department of Transcendental Wisdom, Khwarazmi University, Tehran, Iran.

Reza.eskandari@khu.ac.ir



محمد جواد رضایی‌ره دارای دکتری تخصصی فلسفه و کلام اسلامی با گرایش حکمت متعالیه از دانشگاه تربیت مدرس است. او دانشیار فلسفه و عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی است. از ایشان مقالاتی در حوزه‌های عرفان، متافیزیک، و فلسفه دین منتشر شده است. او راهنمایی بیش از ۵۰ رساله و پایان نامه در حوزه فلسفه و کلام اسلامی را در کارنامه خود دارد.

کتاب ترجمه و تحشیه او بر متافیزیک تیلور، با عنوان مابعدالطبیعه، که پایان‌نامه کارشناسی ارشد اوست، در سال ۱۳۸۲ به عنوان رتبه نخست کتاب سال دانشجویی برگزیده شده است.

Rezaeirah, M. philosophy Associate Professor, Department of Philosophy, Kharazmi University, Tehran.

rezaeirah@khu.ac.ir

How to cite this paper:

Reza Eskandari and Mohammad Javad Rezaei Rah (2025). The Argument for the Univocal Meaning of Being: A Proof or Circular Reasoning? *Journal of Ontological Researches*, 13 (26), 597-627. Persian.

DOI: 10.22061/orj.2025.2266

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_2266.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.

