

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۳

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۱۵۲۲۵

میرداماد و وجود و ماهیت

رضا اکبریان*
غزاله نویسی**

چکیده

در این مقاله دیدگاه میرداماد در خصوص وجود و ماهیت و رابطه آن دو بیان می‌گردد و ضمن مشخص شدن موضع صریح او در خصوص اصالت ماهیت، افکار این فیلسوف بزرگ اصالت ماهیتی در مورد معنا و نیز جایگاه هستی‌شناسانه وجود و ماهیت و اینکه با چه نظری می‌توان به اعتباریت وجود قائل شد و ماهیت اصیل چگونه است، روشن می‌گردد. در حقیقت این مقاله و هر تحقیق دیگری در خصوص دیدگاه‌های مبتنی بر اصالت ماهیت، راه را برای شناخت اصالت وجود و همه آنچه که به عنوان رسوبات دیدگاه ماهوی در حکمت متعالیه باقی مانده است هموار می‌سازد. البته نوشتار حاضر منحصر به بررسی نظرات میرداماد است و مقایسه کامل این نظرات با حکمت متعالیه تحقیقاتی دیگر می‌طلبد.

کلید واژه‌ها: وجود، ماهیت، معنای وجود و ماهیت، اصالت، اعتباریت، رابطه وجود و ماهیت، میرداماد.

مقدمه

مسئله وجود و ماهیت و رابطه آن دو مبحثی مهم، بنیایی و پرمناقشه در فلسفه اسلامی است. میرداماد، فیلسوف بزرگ عصر صفوی و استاد ملاصدرا، اولین کسی است که مسئله اصالت وجود یا ماهیت را به شکل دوران امر بین این دو مطرح کرد و با

zahranevissi@gmail.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس
** دانش آموخته فلسفه اسلامی دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۱/۸

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۹

موضعگیری صریح در این خصوص، نظام فلسفی خود را به گونه‌ای بنا نهاد که از انتقادات وارد بر ابن سینا در خصوص ترکیب ممکن از وجود و ماهیت و عروض وجود بر ماهیت رهایی یافته و نیز برخلاف دو فیلسوف صاحب مکتب پیش از خود، ابن سینا و سهروردی، در ترسیم رابطه وجود و ماهیت، به نظام فکری منسجم و دور از پریشان‌گویی بر پایه اصالت ماهیت دست می‌یابد.

البته در خصوص نگاه وجود انگارانه که به فلسفه مشایبان نسبت داده می‌شود نقدهایی از سوی فیلسوفان پیشین از جمله سهروردی صورت گرفته اما موضعگیری صریح در این مورد وجود نداشته است. در مورد میرداماد و نظریات او بسیار کم کار شده است و خصوصاً در مورد نظریاتش در باب وجود و ماهیت و رابطه آن دو، تحقیق مستقلی صورت نگرفته است؛ در حالی که این مسئله در فلسفه میرداماد جایگاه مهمی داشته و بر سایر مسائل فلسفی مطرح در ساختار فکری او تأثیر بسزایی دارد و راه را بر شناخت تفاوت‌های نظام فکری مبتنی بر نگاه ناب اصالت ماهوی با نظام فکری مبتنی بر اصالت وجود و نیز شناخت باقیمانده تفکرات ماهوی در فلسفه وجودی صدرایی می‌گشاید. البته در این مقاله تنها سعی شده است تا نظرات میرداماد در این خصوص به طور کامل بررسی گردد و مقایسه این دو نظام فکری تحقیقات مفصل دیگری می‌طلبد.

جهت رسیدن به دیدگاه میرداماد در مورد وجود و ماهیت و ارتباط آن دو، ابتدا معنای «وجود» و «ماهیت» و سپس جایگاه هستی‌شناسانه هر یک در نظام تفکرات این فیلسوف بزرگ بررسی گردیده و در نهایت موضع او در نزاع اصالت وجود یا ماهیت روشن شده و به برخی نتایج و لوازم آن اشاره می‌گردد.

میرداماد، معنا و جایگاه هستی‌شناسانه «وجود»

معنای وجود

هنگامی که صحبت از «وجود» است معانی مختلفی مد نظر است: معنای حرفی رابط بین اجزای قضیه که در «اسب چهار پاست» کلمه «است» ناظر به این معنی است و معنای مصدری یا همان «بودن» که متضمن نسبت با فاعل است و تنها به حمل ذو هو (به حال اشتقاق) بر اعیان حمل می‌شود و معنای اسم مصدری یا «هستی» که از قبیل معقولات ثانی

فلسفی است و می‌توان آن را به حمل هوهو بر شیء خارجی حمل کرد مثل «الله تعالی وجود» یا «هذا وجود» که در این اطلاق «وجود» امری صرفاً انتزاعی نیست و می‌تواند به هریک از اشیای خارجی صرف نظر از خصوصیات ماهوی اش اطلاق گردد. این مفهوم از وجود است که در نگاهی اصالت وجودی به عنوان ابزار مفهومی برای اشاره به حقیقت وجود به کار می‌رود.^۱ و اما میرداماد چه معنایی را برای «وجود» مدنظر داشته است؟ برای یافتن جواب این سؤال بهتر است در آغاز به سخنان مهم او در ابتدای کتاب «الافق المبین» اشاره گردد:

«هنگامی که می‌گوییم «فلان موجود است»، منظور ما این نیست که وجود معنایی خارج از ماهیت است، چرا که معنای خارجی بودن «وجود» با برهان شناخته می‌شود جایی که مانند «انسان موجود»، ماهیت و وجودی هست. اما مقصود ما صرف این است که «فلان در اعیان یا در ذهن» است؛... وجود، مطلق معنایی مصدری است که از مبدأ محمول قائم به موضوع به شکل انضمامی یا انتزاعی اخذ نمی‌شود، بلکه تنها از نفس ذات موضوعی که مجعول به جعل جاعل است انتزاع می‌گردد و برای این معنای وجود هیچ تحصیل و تقومی تصور نمی‌شود الا به همان اضافه به موضوعش نه قبل از اضافه. ... پس تقرر ماهیت و فعلیتش جز در اعتبار عقل از وجود جدا نمی‌گردد، اما موجودیت تابع آن و مسبوق به آن است و تقرر ماهیت که با جعل جاعل صورت می‌گیرد، صحت انتزاع موجودیت بالفعل و مناط صدق حمل موجود است» (میرداماد، مجموعه مصنفات میرداماد، ج ۲، ص ۷). در این سخنان به وضوح مشخص است که «وجود» در نظر میرداماد تنها معنایی مصدری دارد. این معنا پس از آنکه جاعل موضوع را جعل کرد، صرفاً از خود ذات موضوع انتزاع می‌شود و متأخر از ماهیت است و هیچ تحصیل و تقومی ندارد. جملات بسیاری از میرداماد بر معنای مصدری وجود تأکید دارند از جمله:

۱. «الوجود لیس الا نفس الموجودية التي ينتزعاها العقل من الماهيات و نفس تحققها بالمعنى المصدرية» (میرداماد، همان، الصراط المستقیم، ص ۳۵۸)؛

۲. « و بالجمله، الوجود نفس موجودية المصدرية» (همو، القیسات، ص ۱۹۷-۱۹۶)؛

۳. « فاحکم أن الوجود المطلق العام الفطری - و لیس معناه الا التحقق و الوجود المصدرية...» (همو، مجموعه مصنفات، ج ۱، التقدیسات، ص ۱۱۸).

چنانکه مشاهده می‌شود میرداماد در مواضع گوناگون بر همین معنای مصدری تأکید دارد. در سخنان او «وجود» به معنای اسم مصدر یا معنایی ناظر به حقیقت عینیه خارجی، یافت نمی‌شود. همچنین در فقرات نقل شده از افق المبین، میرداماد به جدا شدن ماهیت و وجود در اعتبار عقل اشاره می‌کند. آیا او که عروض وجود بر ماهیت در عالم ذهن را می‌پذیرد، این عروض را به عالم خارج هم منتقل می‌کند؟ آیا حیثیتی مابعدالطبیعی برای وجود در عالم خارج قائل می‌شود؟ میرداماد در همان فقرات صراحتاً بیان می‌دارد که «لا يتصور لذلك المعنى (وجود) تحصل و تقوم الا بنفس الاضافة الى موضوعه لا قبل الاضافة» در عالم خارج «وجودی» نداریم که به ماهیت اضافه گردد و ماهیت به آن وجود موجود شود؛ بلکه ماهیت به جعل جاعل فعلیت می‌یابد و وجود تنها و تنها معنای مصدری ذهنی است که از ماهیت مقرر انتزاع می‌شود.

بنابراین از بین معانی یاد شده برای وجود، مقصود میر تنها معنای مصدری است و نه معنایی اسمی که حکایتگر حقیقتی خارجی باشد.^۲

جایگاه هستی‌شناسانه «وجود»

در بررسی جایگاه هستی‌شناسانه وجود مسائل ذیل مورد توجه قرار می‌گیرد: - آیا وجود فرد دارد؟ - آیا عرض است؟ آیا عرضی است؟ - و در نهایت: آیا وجود متعلق جعل است؟

فرد وجود

از آنجا که در نظر میرداماد «وجود» تنها معنایی مصدری است پس نمی‌تواند فرد داشته باشد. «وجود» در نگاه او معنایی عام است که تنها با اضافه به موضوع، حصه حصه می‌شود که البته حصص هم افراد نیستند بلکه معانی مصدری‌اند: «الوجود ليس إلا نفس الموجودية التي ينتزعا العقل من الماهيات و نفس تحققها بالمصدری، و لا یثبت له فرد يقوم بالماهية سوى الحصص المعنية بالاضافة أو بالوصف» (میرداماد، مجموعه مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۳۵۸). بنابراین از آنجا که وجود تقرری ندارد و تنها معنایی منتزع از ذات مقرر است، تنها با تکثر ذات متکثر می‌شود: «و قد استبان لك ان الوجود حکایة الذات المتقررة و لا يتحصص الا بالاضافة الى الموضوع و لا یختلف حصه الا

باختلاف الموضوعات» (میرداماد، القبسات، ص ۱۶۳). در نتیجه یک هویت واحد شخصی نمی‌تواند دو وجود مختلف در اعیان داشته باشد مانند وجود مجرد و هیولانی و یا وجود دهری و زمانی. از همین روست که میرداماد انتساب نظریهٔ مثل به افلاطون را ناشی از اشتباه مترجمان می‌داند (همانجا).

«وجود»: عرض؟ عرضی؟ یا لازم ماهیت؟

میرداماد هم میان وجود و اعراض تفاوت قائل است و هم میان وجود و عرضیات. در مورد تفاوت وجود و اعراض، وجود در نظر او یک «عرض» همچون سایر اعراض نیست که به موضوع اضافه می‌شوند و بهره‌ای از تحقق دارند. او وجود اعراض را در موضوع می‌داند یعنی اعراض بهره‌ای از تحقق دارند که «در» موضوع است و به عبارتی وجودشان در موضوع، همان وجود عرض است؛ اما «وجود» از تحقق شیء در اعیان انتزاع می‌شود و تحقق جداگانه‌ای ندارد و در نتیجه وجودش همان وجود موضوعش است. در عین حال میر تأکید می‌کند که «وجود»، شیء یا معنایی که «به واسطهٔ آن» فلان شیء در ذهن یا در اعیان موجود باشد، نیست (میرداماد، مجموعه مصنوعات میرداماد، ج ۲، الاق فی المبین، ص ۷).

در خصوص تفاوت وجود و عرضیات نیز میرداماد با نظری دقیق چنین بیان می‌کند که انتزاع وجود از شیء بر خلاف سایر عرضیات بی‌نیاز از حیثیت تقییدیه است و از این نظر شبیه ذاتیات است و نه عرضیات؛ اما تفاوت حمل وجود با حمل ذاتیات نیازمندی به حیثیت تعلیلیه است زیرا حمل موجود، مصداقش نفس ذات موضوع است اما نه از حیث آن ذات بلکه به اعتبار جاعلیت علت برای ذات (همان، ص ۶).

بنابراین حمل وجود از آن جهت که با نظر به ذات حاصل شده و نیازمند حیث تقییدی برای ذات نیست، با حمل سایر عرضیات متفاوت است اما از آن جهت که نیازمند حیثیت تعلیلی است، با حمل ذاتیات بر ذات نیز متفاوت است.

تفاوت وجود با عرضیات در دسته بندی میرداماد از لوازم ماهیت نیز مشخص می‌گردد. او پس از تعریف لوازم ماهیت به اموری که انسلاخ آنها از ماهیت در حاق واقع، ممتنع است، آنها را به سه دسته تقسیم می‌کند (همو، القبسات، ص ۷۱-۷۰): دسته

اول، لوازم ماهیت بر اصطلاح شایع صناعی است که علت خلط ماهیت با آنها، نفس جوهر ماهیت بما هی است (مانند زوجیت برای چهار). دسته دوم که عدم انسلاخش از ماهیت نه به علت نفس جوهر ماهیت است و نه به علتی و رای ماهیت برمی گردد، بلکه از سلب بسیط دو طرف ماهیت متقرری که بما هی هی لحاظ می گردد به دست آمده است (مانند امکان ذاتی) (همان، ص ۲۱) و در نهایت قسم سوم است که جدا نشدنش از ماهیت از جانب علتی و رای ماهیت یعنی به علت استناد به جاعل است و «وجود» جزء این قسم است. کلیه امور فوق نیز متأخر از نفس ماهیت اما متقدم بر سایر عوارض ماهیتند چنانکه در ادامه بیان می گردد که وجود، اولین مفهومی است که از ماهیت متقرر انتزاع می شود و سایر مفاهیم از «ماهیت موجود» انتزاع می گردد. بنابراین ارتباط وجود و ماهیت به این صورت تبیین می شود که وجود از ماهیت متقرر (در نفس الامر که اوسع از ذهن و عین است) جدا نمی شود اما نه از لوازم ذات است و نه از عوارض لاحق به ماهیت در باب مقولات عشر و نه از عرضی های باب کلیات خمس. بلکه مفهومی مصدری است که به جهت انتساب ماهیت به جاعل، همواره از ماهیت متقرر انتزاع می گردد.

آیا وجود متعلق جعل است؟

عبارات ذیل مبین ارتباط جعل و وجود در نظر میرداماد است:

«پس صحیح این است: «صار الانسان فوجد»، نمی گویم «صار الانسان انسانا» (تا معنی اش چنین شود که) به روش صیوروت اثتلافی (مرکب) موجود شد که مفهومش مستدعی «صائر» و نیز «مصیرا الیه» است؛ بلکه می گویم «صار الانسان» طبق شاکله صیوروت بسیط که مفهومش تنها مستدعی «صائرا» است یا (صار الانسان) به تجوهر جوهر ذاتش و تقرر سنخ حقیقتش، پس «وجد» (یافت شد) یا موجودیت مصدری از آن انتزاع شد، زیرا (مفهوم موجودیت مصدری) اولین مفهومی است در بین عوارض لاحق و مفهومات تابعه، که از ذات متجوهر و حقیقت متقرر انتزاع می شود، چنانکه به وسیله آن حکایت نمی شود مگر از نفس ذاتی که جوهرش در ظرف آن موجودیت واقع شده است. پس مرتبه موجودیت متتزع متأخر، حکایت مرتبه عقلی واقع متقدم است.... ماهیت بنفسه غیر متقرر

است بلکه از جانب جاعل فاعل مبدع مفیض که ذاتش را فعلیت می‌دهد مقرر است. پس علت و مبدأ لوازم ماهیت از حیث جوهرش، نفس جوهر ماهیت در مرتبه تقرر و فعلیت است، قبل از مرتبه موجودیت منتزع متأخر. اما عروض و لحوق سایر عوارض لاحق به ماهیت، بعد از مرتبه وجود است» (همان، ص ۵۱). چنانکه پیداست میرداماد جعل را به تبعیت از شیخ اشراق، جعل بسیط و نه مرکب می‌داند. جعلی که طی آن امری (وجود) بر امری دیگر (ماهیت) افزوده نمی‌شود بلکه خود نفس ماهیت است که به جعل بسیط، مقرر می‌شود و آنگاه مفهوم موجودیت مصدری از آن انتزاع می‌شود. پس «وجود» یا «افاضه وجود به ماهیت» متعلق جعل نیست بلکه تنها نفس خود ماهیت متعلق جعل است و «وجود» در مرتبه متأخر بدون هیچگونه حیثیت تقییدی (در ممکنات با حیثیت تعلیلی ارتباط با جاعل) از ماهیت مجعول انتزاع می‌شود، در حالی که هیچ‌ما به ازاء خارجی به صورت حیث انضمامی یا اتحادی با ماهیت، برای آن متصور نیست و تنها حکایت ذات مقرر است. در بخشهای بعد مشخص می‌گردد که مطابق انتزاع وجود و نیز تشخیص، حقیقت قیوم واجب است و ماهیت، منتزع منه است.

لذا مشاهده گردید که وجود در نگاه میرداماد معنایی مصدری دارد که متفاوت از عرض و عرضی است، مفهومی که بدون هیچگونه حیثیت تقییدی از ماهیت مقرر که متعلق جعل بسیط است انتزاع می‌گردد. اما دیدگاه میرداماد در خصوص ماهیت چگونه است؟

میرداماد و معنا و جایگاه هستی‌شناسانه «ماهیت»

معنا و اعتبارات ماهیت

حکما برای ماهیت دو معنا در نظر گرفته‌اند: «ما یقال فی جواب ما هو» که سؤال از چیستی شیء است و به این معنا، مفهومی است که بر شیء حمل می‌شود و مقابل وجود است و ماهیت عام یا «ما به الشیء هو هو» یعنی آنچه حقیقت شیء به آن است و شامل ماهیت به معنای نخست نیز می‌شود و در مقابل وجود هم نیست، زیرا شیء در این تعریف هم وجود و صفات آن را در بر می‌گیرد هم ماهیات بالمعنی الاخص و صفات آن را. حال معنای ماهیت در نظر میرداماد چگونه است؟ در ابتدای قیس پنجم از کتاب قیسات (همان، ص ۱۴۳)، میرداماد ماهیت را این‌گونه تعریف می‌کند: «مطلق طبیعتی که

به نفس مفهومش ابایی از اشتراک حملی بین هویات متعدد ندارد، وراء هویت واحدی که به عین دارد». او چهار اعتبار برای ماهیت قائل است: ۱. اعتبار به شرط شیء (اعتبار طبیعت مرسله به لحاظ مخلوط بودن با شیء که خلط اتحادی دارند)؛ ۲. به شرط لا (ذات، مستقل از هر آنچه غیر خود در نظر گرفته می شود)؛ ۳. لا بشرط قسمی (یا لا بشرط شیء که اعتبار به حسب نفس ماهیت است نه به شرط مخلوطیت یا لامخلوطیت و ملحوظاین اعتبار نفس طبیعت مرسله نوعیاً جنسیه فصلیه است)؛ ۴. لا بشرط مقسمی (اعتبار نفس جوهر ماهیت بما هی هی جدا از اینکه با اشیای طبیعی تحت خود که افرادش هستند مخلوط باشد یا به لحاظ تحلیل عقلی مستقل از آنها باشد).

او در خصوص وجود کلی طبیعی چنین عقیده دارد که جایز نیست که طبیعت به شرط شیء یا همان «فرد» و «شیء طبیعی» موجود باشد بدون اینکه طبیعت مرسله لا بشرط شیء که از آن تعبیر به «کلی طبیعی» می شود، به عین آن وجود موجود باشد زیرا در این صورت شیء از جوهر ماهیتش جدا می شود. در نظر او طبیعت مرسله حیوان جزء «این حیوان» است به لحاظ تعین و ابهام و طبیعت مرسله بما هی هی به فرد شیء طبیعی بالذات متقدم است، تقدم بسیط بر مرکب (همان، ص ۱۴۸). میرداماد کلی طبیعی را به وجود افراد طبیعی موجود می داند که به لحاظ تعین و ابهام، متحد با فرد طبیعی خارجی است. او در جایی دیگر از قبسات وجود کلی طبیعی را بر حسب نفس الامر توضیح می دهد. ابتدا بیان می کند که مطلق ظرف تاصل که همان حاق اعیان است، به نسبت مرتبه عقلی ای که به حسب همان ظرف، صادق است، وسعت کمتری دارد. اما مطلق نفس الامر وسیع تر از مرتبه عقلی واقع است (مرتبه عقلی ای که بر ظرف تاصل صدق می کند و نه آنچه با تحمل عقل ساخته می شود). سپس می گوید از آنجا که ذاتی که ملزوم لوازم خارجی است، چون در خارج مقرر می شود، افعال و احکام ذات از او صادر شده و لوازم و شئونش او را در بر می گیرد، بنابراین نفس ذات مرسله اش بما هی هی که در خارج مخلوط به وجود ذات مقرر و لوازم وجودش است، به هیچ وجه جدا و مستقل از ذات مقرر نیست (وگرنه ذات خارجی، خواص ذات را از خود صادر نمی کرد). این مطلب اشاره به نکته مهمی دارد مبنی بر اینکه طبیعت مرسله بما هی هی، منشأ اصلی آثار و افعال هر ذات است که مخلوطیت آن با ذات ملزوم به لوازم خارجی و با لوازم ذات، صدور افعال و احکام

مربوط به آن ذات را موجب می‌شود. آنگاه توضیح می‌دهد که مرتبه طبیعت مرسله موجود (ماهیت من حیث هی هی) بحسب نفسش در اعیان، مرتبه عقلیه برای طبیعت موجود عینی است، نه طبیعت مرسله مستقل عینی در اعیان (همان، ص ۴۸-۴۷). با این بیانات مشخص می‌گردد ماهیت، طبیعت مرسله‌ای است مجعول به جعل بسیط که اصل و حقیقت اشیاء را تشکیل می‌دهد و همه خواص ذات از او صادر می‌شود و مرتبه آن نفس الامر است که وسیع تر از مرتبه تحصیل است اما تحقق آن می‌تواند در ذهن یا عین باشد که در تحقق عینی با فرد خود که طبیعت به شرط شیء است متحد است.

در مجموع به نظر می‌رسد تعریف میرداماد از ماهیت، مطابق است با تعریف ماهیت اخص «ما یقال فی جواب ماهو» که بیانگر مفهومی است که بر اشیاء متعدد حمل می‌شود؛ اما نگاه او به اعتبار کلی طبیعی به مثابه طبیعتی مقرر در نفس الامر که منشاء تمام آثار ذات است و بدون آن ذات از ذات بودن خود جدا می‌شود، به تعریف ماهیت اعم نزدیک است. با این حال نمی‌توان گفت مقصود میر از ماهیت، ماهیت اعم است که شامل ماهیت اخص و نیز وجود می‌شود بلکه او از دو مفهوم ماهیت و وجود به طور جداگانه بحث می‌کند به گونه‌ای که یکی از این دو مفهوم، که ناظر به چیستی شیء و صفات ذات است (که یک اعتبار آن فرد خارجی و یک اعتبار آن طبیعت نوعی و... است)، تمام واقعیت شیء را تشکیل می‌دهد و مفهوم دیگر اعتباری و بی بهره از هرگونه تقرر است.

در ادامه مقاله این مواضع مشخص تر می‌گردد.

جایگاه هستی‌شناسانه ماهیت

در بررسی جایگاه هستی‌شناسانه ماهیت، رابطه ماهیت و وجود در دو ساحت ذهن و خارج قابل بررسی است. ژیلسون طرح اولیه نظریه تمایز وجود و ماهیت در مخلوقات را به فارابی نسبت داده و این نظریه را دوران‌ساز و نقطه عطفی در تاریخ فلسفه دانسته است (ژیلسون، ص ۲۶). آنچه نزد فیلسوفان اسلامی محل مناقشه است گذر از این تمایز منطقی به تمایز ما بعدالطبیعی است. در حقیقت تمایز ما بعدالطبیعی وجود و ماهیت، مبنای حل مسئله رابطه میان موجودات عالم هستی با خداوند توسط فیلسوفان مسلمان بوده است.

فارابی در اندیشه خویش پس از طرح تمایز منطقی وجود و ماهیت، این مسئله را مبنای تمایز مابعدالطبیعی در ممکنات و مناط نیازمندی به علت دانسته است (فارابی، ص ۳). لذا وی را می‌توان در طرح این مسئله مقدم بر شیخ الرئیس دانست، اما جایگاه این مسئله در فلسفه شیخ چنان اساسی است که بسیاری محققان این نظریه را به نام او می‌شناسند. در ادامه دیدگاه میرداماد در این موارد بررسی شده و اشاره مختصری به خاستگاه نظرات او در فلسفه دو متفکر صاحب مکتب پیش از او - ابن سینا و سهروردی - می‌گردد.

الف. رابطه ماهیت و وجود در ذهن

میرداماد نیز همچون اسلاف خود ابن سینا و سهروردی، قائل به تغایر مفهومی «وجود» و «ماهیت» در ذهن است. در نظر او وجود مفهومی مصدری است و اولین معنایی است که از «شیء» مقرر قابل انتزاع است: «آن (موجودیت مصدری) اولین چیزی است در بین عوارض لاحقه و مفهومات تابعه، که از ذات متجوهر و حقیقت مقرر انتزاع می‌شود، چنانکه به وسیله آن از نفس ذاتی که جوهرش در ظرف آن موجودیت واقع شده است، حکایت می‌کند» (میرداماد، القیسات، ص ۵۱) «وجود»، مفهومی مصدری مغایر با «ماهیت» است که با جعل جاعل و در مرحله متأخر از ماهیت مقرر انتزاع می‌شود. ابن سینا نیز وجود شیء و ماهیت آن را در مفهوم متغایر می‌داند: «ما مفهوم «آسمان موجود است» را درمی‌یابیم و می‌دانیم که «آسمان بودن» غیر «موجود بودن» آسمان یا «آن موجود است» می‌باشد» (ابن سینا، ص ۹۲).

سهروردی نیز تمایز مفهومی وجود و ماهیت را می‌پذیرد: «وقتی می‌گوییم، وجود شیئی غیر از ماهیت اوست، منظور ما فقط تفصیل و جدایی در ذهن است و وقتی می‌گوییم وجود چیزی عین ماهیت اوست، به معنای آن است که ذهن نمی‌تواند آن را به وجود و چیزی دیگر تفصیل دهد» (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۲۳).

اما ابن سینا در مسئله تمایز وجود و ماهیت، از سوی برخی فیلسوفان پس از خود چون ابن رشد و سهروردی مورد انتقادات بسیار قرار گرفت و چنین بیان شد که او «ذهن» و «عین» را خلط کرده است و «تمایز مفهومی وجود و ماهیت» را به «تمایز خارجی وجود و

ماهیت» تسری داده است. میرداماد در فلسفه خود راهی را برگزید که مبری از آن انتقادات است و در ادامه به آن اشاره می‌گردد.

ب. رابطه ماهیت و وجود در خارج

جهت بررسی این رابطه در نظرات میرداماد، به مسائل تقدم ماهیت، جعل، معقول ثانی فلسفی و اصالت پرداخته می‌شود. اما جهت روشن شدن خاستگاه نظرات میر لازم است به نظرات ابن سینا در خصوص رابطه وجود و ماهیت در خارج و انتقادات وارده بر او اشاره بسیار کوتاهی داشته باشیم.

ابن سینا می‌گوید اگر چیزی وجودش همیشه از ناحیه غیر بوده باشد، مرکب است و هرگز نمی‌تواند بسیط الحقیقه باشد؛ زیرا آنچه از ناحیه غیر برای شیء حاصل می‌شود با آنچه شیء در حد ذات خود داراست، متفاوت است و حقیقت شیء ممکن با جمع دو حیثیت - یا حقیقت مابعدالطبیعی - وجود و ماهیت، در خارج تحقق می‌یابد: «لا شیء غیر الواجب الوجود بعری عن ملبسه ما بالقوه و الامکان باعتبار نفسه و هو افرده و غیره زوج ترکیبی» (ابن سینا، ص ۶۰-۶۱).

ابن رشد در آثارش از جمله تهافت التهافت، تلخیص مابعدالطبیعه و تفسیر مابعدالطبیعه، به انتقاد از ابن سینا از جهت قول بر زیادت و عروض وجود بر ماهیت در خارج پرداخته است^۳ (البته در این مقاله تنها اشاره اجمالی به انتقادات شده است تا خاستگاه نظرات میرداماد تا حدودی روشن گردد و در تاریخ فلسفه پاسخ‌هایی به این انتقادات داده شده است اما در این مقاله مجال بحث از نظرات شیخ الرئیس و صحت یا عدم صحت این انتقادات نیست). از جمله در تلخیص مابعدالطبیعه می‌گوید: «اگر موجود بر عرضی در شیء دلالت کند - آنچه‌آن که ابن سینا به تکرار مطرح کرده - می‌رسیم: آیا مقصود از عرض در اینجا چیست؟ پاسخ از دو حال خارج نیست. یا این عرض از اعراضی است که از معقولات ثانی (منطقی) است که موطن آن تنها در ذهن است یا آن که از معقولات اولیه است. در این صورت اخیر ضرورتاً باید یکی از مقولات نه‌گانه از اعراض باشد و در این صورت نمی‌باید بر جوهر قابل حمل باشد» (ابن رشد، تلخیص مابعدالطبیعه، ص ۱۰-۱۱). او همچنین نقد لزوم تسلسل را مطرح می‌کند: اگر اسم «موجود» بر عرض

مشترکی بین مقولات ده گانه (خارج از نفس و ذهن) دلالت کند می‌پرسیم اگر خود این عرض را موجود بدانید (چون موجود را بطور کلی عرض دانسته‌اید) در این صورت خود این عرض را نیز می‌بایست متوقف و موجود به عرضی دیگر بدانید؛ هکذا در مورد عرض دوم و... تا بینهایت این توقف و تسلسل لازم می‌آید (همان، ص ۱۱؛ تفسیر مابعدالطبیعه، ب، ص ۱۰).

سهروردی نیز بنا بر مبانی معرفت‌شناسی خویش در تمایز ذهن و عین ضمن آنکه تمایز مفهومی وجود و ماهیت را قریب به بدیهی می‌شمارد، اما قول بر زیادت عینی را مغالطه‌ای آشکار و سبب سرگردانی اذهان در شناخت واقعیت دانسته است.^۴ چنانکه نقل شد او تأکید می‌کند که در تمایز وجود شیء از ماهیتش منظور تنها جدایی در ذهن است. وی در *المشارع والمطارحات* می‌گوید: «بدانکه مسئله اعتبارات و جهات عقلی برای برخی از مردمان، سبب تشویش و سرگردانی گردیده است و قومی وجود را از حیث مفهوم آن و امکان و وحدت را اموری زائد بر اشیای واقع در عالم خارج دانسته‌اند و در برابر ایشان قومی معتقدند که این چیزها، اموری هستند که در مفهوم، زائد بر ماهیاتند اما صورت عینی و خارجی ندارند. پس ایشان از اهل نظر در میان دو طایفه به شمار می‌آیند» (ص ۳۴۳). شیخ شهاب‌الدین سهروردی، گروه اول را به مشائیان نسبت می‌دهد و موضع خویش را مطابق با گروه دوم که ایشان را از اهل نظر و دقت علمی می‌خواند بیان نموده است؛ وی رأی جماعت سوم که ایشان را از عوام می‌شمارد مبنی بر عدم زیادت وجود بر ماهیت در ذهن را بیان و ایشان را لایق خطاب نمی‌داند (همانجا). او در *التلویحات* پس از بیان میزان و قاعده‌ای در تمایز اعتبارات ذهنی و عینی و تمایز آنچه در ذهن و عین متمایز از ماهیت است از آنچه تنها در ذهن متمایز از ماهیت است، نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان از تمایز وجود و ماهیت در ذهن، تمایز آن دو را در عین استخراج کرد زیرا تغایر ذهنی مستلزم تغایر عینی نیست (همو، مجموعه *مصنفات*، ج ۱، *التلویحات*، ص ۲۲-۲۱). وی سپس بر اساس تمایز وجود و موجود، اتصاف وجود به موجودیت را مستلزم وجودی دیگر دانسته و آن را با اشکال لزوم تسلسل ابطال می‌کند و پس از آن تقرر ماهیت پیش از وجود را نقد نموده و می‌گوید اگر وجود صفتی برای ماهیت و نیز امری عینی در خارج باشد، به ناچار ماهیت قابل آن خواهد بود و لازم است ماهیت قبل از وجود خویش موجود باشد.

بنابراین سهروردی در تلاش خود جهت احتراز از خلط ذهن و عین و تسری احکام عالم ذهن مانند تغایر مفهومی وجود و ماهیت به عالم عین، در مواضع متعدد به نقادین نظریه مشائیان می‌پردازد و عینی‌انگاری وجود را نفی می‌کند. او بر آن است تا اثبات نماید که وجود، مفهوم و صفتی عینی نبوده، بلکه حاصل اعتبار و انتزاع عقل است (همان، ج ۱، حکمة‌الاشراق، ص ۲۲-۲۱؛ التلویحات، ص ۲۲؛ المقامات، ص ۱۶۸).

سهروردی در مسئله جعل نیز، برای اولین بار جعل مرکب را به کناری نهاده و جعل را افاضه وجود به ماهیت نمی‌داند. بلکه جعل را بسیط دانسته و متعلق آن را ماهیت می‌داند و بدین ترتیب بحث علیت نیز در ماهیات جاری می‌گردد (همان، المشارع و المطارحات، ص ۳۰۱). اما از آنجا که سهروردی فلسفه خود را بر پایه نور بنا نهاده، بحث از وجود در فلسفه او به تکامل نرسیده و نظرات او در این خصوص یکسان نیست. او (در برابر مشائیان)، علیت را در ماهیات جاری دانسته اما در مواضع متعددی از آثارش نیز علیت را در وجود جاری می‌داند (همان، التلویحات، ص ۳۰-۲۹) و علیت در علل اربعه را نیز در وجود تقریر نموده (همانجا) و ابداع را نیز وابستگی وجودی میان دو حقیقت بدون توقف بر امر ثالث تعریف می‌کند (همان، ص ۴۴).

سهروردی در عمده مباحث خود در برابر مشائیان از اعتباریت وجود سخن می‌گوید اما همانند مورد ذکر شده، او در بحث از وجود واجب و نفس و مافوق آن نیز مواضعی دال بر عینی دانستن حقیقت وجود دارد (همان، ص ۳۷، ۳۵، ۱۳ و ۱۱۶؛ همان، ج ۱، ص ۳۹۶ و ۳۹۷). در ادامه مشخص می‌گردد که میرداماد چگونه فلسفه خود را از انتقادات وارده بر ابن سینا دور نگه داشته و نیز ضمن پذیرش نظریه جعل بسیط چگونه از مواضع دو گانه در خصوص اعتباریت یا اصالت وجود یا ماهیت، رهایی یافته و به دیدگاهی یکسان در این خصوص دست یافته است. جهت روشن شدن دیدگاه او در مورد رابطه وجود و ماهیت در خارج به مسائل "تقدم ماهیت"، "جعل"، "معقول ثانی فلسفی" و "اصالت" پرداخته می‌شود:

تقدم ماهیت

میرداماد برای ماهیت دو مرتبه «تقرر» و «وجود» قائل است. هر دو مرتبه در خصوص ماهیت مجعول صادق است اما مرتبه تقرر، شکل‌گیری خود جوهر ماهیت است فارغ از اینکه در

عالم ذهن یا عین محقق شده باشد، بلکه مرتبه‌ای است فراتر از عوالم ذهن و عین و به مرتبه نفس الامر متعلق است و نیز مقدم است بر مرتبه وجود. مرتبه متأخر وجود، انتزاع مفهوم مصدری وجود از «ماهیت مقرر» است. «وجود» اولین مفهومی است که از ماهیت مقرر پیش از همه عوارض و مفهومات دیگر انتزاع می‌شود (میرداماد، القیسات، ص ۵۱). میرداماد از مرتبه «تقرر» به «مرتبه عقلی واقع متقدم» تعبیر می‌کند، اما تأکید می‌کند که مرتبه عقلی آنچه با تعقل عقل و اوهام ساخته می‌شود نیست بلکه مرتبه‌ای است به حسب نفس الامر. میرداماد دو مرتبه تقرر و وجود را بر حسب «هل بسیط حقیقی» و «هل بسیط مشهوری»^۵ چنین توضیح می‌دهد: «مرتبه نفس ذات مجعول بالفعل «مرتبه تقرر و فعلیت» نامیده می‌شود و مطلب «هل بسیط حقیقی» است، یعنی «هل الشیء؟». و مرتبه موجودیت مصدری منتزع از آن «مرتبه وجود» خوانده شده و مطلب «هل بسیط مشهوری» است یعنی «هل الشیء موجود علی الاطلاق؟».

پایان کار این دو مطلب به دیگری است به حسب محکی عنه. و مفاد سالب در هلیات بسیطه حقیقی، سلب «ذات» فی نفسه است و در مشهوری، سلب «وجود علی الاطلاق» است و بازگشت این دو به دیگری نیز به حسب محکی عنه واحد است... پس بنابراین وجود همان شرح نفس ذات مقرر است» (همان، ص ۳۸). بنابراین ماهیت مجعول یکبار تنها از لحاظ شکل یافتن و قوام یافتن خودش در نظر گرفته می‌شود، بدون لحاظ اینکه در عالم تاصل به وجود عینی یا ذهنی موجود هست یا نیست، که این لحاظ مرتبه‌ای نفس الامری است (و نه تعاملات ذهنی). این مرتبه قوام ذات، مرتبه‌ای متقدم است که در مرحله متأخر، مفهوم وجود مصدری از آن انتزاع می‌شود و در مراحل بعد سایر مفاهیم و عرضیات (همان، ص ۵۲). میر تأکید می‌کند ماهیت به نفس خود غیر مقرر است و تقررش از جانب جاعل فاعل مبدع مفیض است که ذاتش را فعلیت می‌دهد و نفسش را جعل می‌کند و سنخش را ابداع می‌کند و جوهرش را افاضه می‌کند (همانجا).

بنابراین در بحث تقدم، مرتبه ماهیت مقرر مقدم بر مرتبه وجود (مفهوم مصدری منتزع) می‌باشد.

میرداماد و جعل

میرداماد جعل را به دو نوع بسیط و تألیفی (مرکب) تقسیم می‌کند (میرداماد، مجموعه مصنفات، ج ۲، الافق المبین، ص ۹). وی متعلق جعل را ماهیت به جعل بسیط می‌داند: نکته‌ای که در سخنان میرداماد بارها اشاره می‌گردد این است که تنها به علت جعل جاعل است که می‌توان موجودیت را از ماهیت انتزاع کرد و نفس ماهیت در صحت این انتزاع تأثیری ندارد و اصولاً پیش از جعل موجودیتی در اعیان ندارد (همو، القبسات، ص ۵۶) و جعل نیز تنها به ماهیت تعلق می‌گیرد نه به وجود و نه به صیوروت. در حقیقت پس از مطرح شدن نظریه بسیار مهم سهروردی در زمینه جعل مبنی بر بسیط بودن جعل و اینکه در جعل چیزی از جانب خالق به چیزی دیگر، افزوده نمی‌شود بلکه جعل ایجاد الشیء است و نه ایجاد الشیء من شیء، میرداماد نیز چون سایر فلاسفه پس از سهروردی، این نظریه را پذیرفته است و بر این اساس دیگر مانند ابن سینا جهت تبیین خلقت، به دنبال جزئی مابعدالطبیعی که لازم است به ماهیت افزوده شود تا آن را موجودیت ببخشد، نیست و در نتیجه در فلسفه میرداماد جعل تنها به خود ماهیت شیء (که در نظر او تمام واقعیت شیء را تشکیل می‌دهد) تعلق می‌گیرد و چنین نیست که در جریان خلقت، جزئی (چه به صورت عروض خارجی و ترکیب حقیقی و چه به صورت عروض مابعدالطبیعی) عارض ماهیت گردد.

میرداماد و معقول ثانی فلسفی

نظرات میرداماد در مورد معقول ثانی فلسفی تأثیر مهمی در دیدگاه او در خصوص جایگاه وجود در برابر ماهیت دارد. آرای میرداماد در مورد مفاهیم فلسفی از دو جنبه حائز اهمیت است، هم از لحاظ اینکه معقولات فلسفی را با عنوانی جامع و به مثابه قسمی خاص از مفاهیم در نظر گرفته و هم به طور خاص به تحلیل مفاهیم فلسفی مهمی چون «وجود» پرداخته است. میرداماد در عبارات خویش، در مقابل معقولات ثانی منطقی، به تصریح از معقولات ثانی فلسفی سخن گفته و مفاهیمی چون «وجود» و «وحدت» را در زمره آن قرار داده است: «مطلق وحدت و کثرت از معقولات ثانی طبق اصطلاح شایع در این صناعت است، نه از معقولات ثانی میزانی (منطقی) که عروضشان به معقولات در درجه نخست

به حسب خصوص وجود معقولات در ذهن است و از جهت حالت آنها در تقرر ذهنی شان» (همان، ص ۲۷۶-۲۷۵). در این عبارت، میرداماد به طور تلویحی به تفاوت میان معقولات ثانی فلسفی (معقول ثانی به اصطلاح شایع) و معقولات ثانی منطقی نیز اشاره کرده است: معقولات ثانی منطقی بر حیثیات ذهنی و خصوصیات وجود ذهنی معقولات اولی عارض می شوند، اما معقولات ثانی فلسفی چنین نیستند. او با جدا کردن معقولات ثانی فلسفی از منطقی به دستاورد مهمی راه می یابد. تا پیش از آن، مفاهیم به اولی و ثانی منطقی تقسیم می شدند و مفهوم «وجود» نیز یا باید مفهوم اولی و ناظر به جوهریات یا اعراض می بود یا معقول ثانی منطقی و تنها ناظر به مفاهیم ذهنی در نظر گرفته می شد. در حالی که او به صراحت از دسته‌ای از معقولات که ظرف آنها ذهن و منشأ آنها عین می باشد سخن می گوید و از عینی انگاری مفاهیم فلسفی و یا ذهنی صرف انگاشتن آنها بر حذر می ماند.^۶ میردر تقویم الایمان این تفاوت را آشکارتر توضیح می دهد. او ابتدا قانون مهمی را بیان می کند: «اگر معنای واحدی بر هویات عدیده حمل شود، در این صورت بین آن هویات حتما طبیعت مشترکی هست که مطابق واقعی آن معنای مشترک است» (همان، ص ۲۶۳-۲۶۱). به عبارتی تا طبیعت مشترکی بین چند هویت نباشد، معنای واحدی به آنها اطلاق نمی شود. او سپس دایره شمول قانون فوق را مشخص می کند که در برگیرنده جوهریات و نیز اعراض و نیز مفاهیم ذهنی ای است که همگی به گونه‌ای به حقیقت و اعیان خارجی تعلق دارند. او سپس مفاهیم منطقی چون جنس و فصل را از این دایره خارج می کند. در حقیقت میرداماد در توضیح خود از مفاهیم فلسفی ای سخن می گوید که به رغم ذهنی بودن، گروهی از آنها منشا انتزاع خارجی دارند و به حسب وجودات خارجی موضوعات، بر آن حمل می شوند: «المفهومات الذهنیة التي تعتبر فی حذاء أحوال و أوضاع عینیة صودفت للموضوعات بحسب أنحاء وجوداتها فی الأعیان» (همان) روشن است که این مفاهیم - که خصوصیت ذهنی ماهیات در حمل و مطابقت آنها دخیل نیست - همان معقولات ثانی فلسفی اند که در مقابل معقولات ثانی منطقی قرار دارند.

میرداماد در مورد قانون یادشده به شکی پاسخ می دهد. او شک را چنین بیان می کند که آیا از آن رو که «وجود» بر همه اشیا به معنای واحد حمل می شود، طبق قاعده یاد

شده، همه اشیاى طبیعت ذاتی مشترکی دارند که مصحح حمل «وجود» بر تمام آنهاست؟ مشخص است که اگر چنین باشد، حقیقت خارجی مشترکی بین همه ممکنات هست که باید آن را به صورت ترکیبی طبیعی و خارجی و یا مابعدالطبیعی با ماهیت ممکنات در نظر گرفت. حقیقتی خارجی که نام آن «وجود» است و مطابق انتزاع مفهوم وجود از همه ممکنات است. راهی که به اعتقاد به اصالت دو حقیقت و صدور حقیقتی مرکب از ماهیت و وجود از ذات واحد حق، منتهی می‌شود. بیانات میرداماد در این مورد - که پیشتر نیز به سخنانی مشابه آن اشاره شده است - راهی را که میرداماد برای حل این مشکل بر می‌گزیند مشخص می‌سازد. راهی که در تکمیل سیر فلسفی بحث وجود و ماهیت و چگونگی رابطه این دو، و با توجه به اعتقاد میر به جعل بسیط - همچون سایر فیلسوفان پس از شیخ اشراق - و عدم اضافه شدن «چیزی» به «چیزی» در جعل، به پذیرش اصالت و مجعول حقیقی بودن یکی از این دو - ماهیت و وجود - منتهی می‌گردد: «و اما در مورد شک دوم: بدرستی که بین منتزاع منه و مطابق انتزاع فرقی وجود دارد. پس آنچه که مطابق «وجود» و عنوانش است حقیقت قیوم واجب بذات - جل مجده - است و چیزی از خصوصیات ماهیات ممکن در این امر راه ندارد. بلکه مصحح انتزاع وجود از ماهیت ارتباط ماهیت با آنکسی است که مطابق انتزاع حقیقی وجود است که این ارتباط، صدوری است... بنابراین وجود مطلق که تصورش فطری است، از ممکنات مقرر انتزاع نمی‌شود مگر اینکه مطابق انتزاع، همان استناد به موجود حق است و خصوصیات ماهیات در این مورد ملغی (و بی‌تاثیر) است» (همان، ص ۲۶۳). از این بیانات، دیدگاه میرداماد در خصوص وجود و رابطه آن با ماهیت روشن می‌گردد. ملاک انتزاع وجود از ماهیت ممکن تنها استناد به ذات حق است و این استناد نیز از رابطه صدوری و ظلی بین ماهیات و ذات حق ناشی می‌شود. آنچه حمل «وجود» با معنای واحد بر همه اشیا را ممکن می‌سازد، حقیقتی خارجی و یا مابعدالطبیعی در کنار ماهیت، به نام «وجود» نیست، بلکه خود صدور بسیط (و نه مرکب) ماهیت از ذات حق، مصحح حمل معنای وجود بر ماهیت است. او به پیروی از شیخ اشراق، جعل را بسیط می‌داند و در این دیدگاه تنها یک حقیقت است که از ذات واجب صادر شده و چنین نیست که امری به امر دیگر اضافه شده و آن را موجود کرده باشد. جهان خارج را تنها یک حقیقت پر کرده است: ماهیت

یا وجود. اما در نگاه میر، متأثر از نگاه ماهیت مدار پیشینیان، واقعیت اصیل به ماهیت تعلق دارد و وجود بهره‌ای از واقعیت نبرده است. ماهیت، مجعول بذات است و رابطه صدوری با جاعل دارد و این رابطه ظلی، مصحح انتزاع مفهوم مصدری وجود از ماهیات است. در حقیقت مفهوم «وجود»، تنها مفهومی جهت بیان ربط ماهیت مجعول (که واقعیت جهان خارج را پر کرده است) با جاعل حق است و نه چیزی دیگر. خصوصیات ماهیات ممکن هیچگونه ارتباطی با انتزاع وجود از ماهیت ندارد و به عبارتی، انتزاع وجود از ماهیت نشانگر هیچ‌گونه کیفیت اضافی خارجی در ماهیت ممکن نیست و «وجود» به عنوان مفهوم مصدری انتزاعی، هیچ بهره‌ای از واقعیت حتی به صورت ترکیب مابعدالطبیعی با ماهیت و به صورت بالعرض ندارد. میرداماد در الاق المبین تأکید می‌کند که وجود امری زائد بر ماهیت نیست که مانند اعراض قائم به ماهیت بوده و به این ترتیب ملاک حمل مفهوم موجود بر ماهیت باشد، بلکه تنها معنایی مصدری است، معنای شدن و سیوروت، که از خود نفس ماهیت و نه هیچ امر دیگری، با تحلیل عقلی انتزاع می‌شود و سخن خود را اینگونه کامل می‌کند که مصداق حمل موجود نفس ذات ماهیت است اما نه بما هی بلکه از حیث ارتباط با جاعل. میر در بیانات فوق تأکید می‌کند که در ظرف وجود (یا ظرف بودن و تحقق) هیچ چیز جز ماهیت نیست (همو، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۵).

اصالت (اثبات اصالت ماهیت)

«اصالت» در لغت به معنای ریشه‌داری و ثبات و منشأیت اثر و مانند آن و در مسئله «اصالت وجود یا ماهیت» صفت مفهوم است و به مفهومی اصیل گفته می‌شود که یک واقعیت خارجی مفروض، فرد بالذات آن مفهوم باشد. در اینجا تنها اصالت در «تحقق و موجودیت و واقعیت داشتن» مورد نظر است؛ یعنی مراد از اصیل در این بحث چیزی است که بالذات موجود است نه بالعرض و تحقق و موجودیتش از آن خود اوست، نه آنکه به واسطه چیز دیگری به موجودیت متصف شده باشد. طبق تمامی مباحث پیشین، موضع صریح میرداماد در این خصوص هم اصالت ماهیت و اعتباریت وجود در «تحقق» است (محل نزاع در بحث اصالت وجود یا ماهیت) و هم اصالت ماهیت در «جعل». پیشتر

به جملاتی از میر دال بر اعتباریت وجود اشاره شد. او در قیاسات می گوید هستی ماهیت در هر ظرفی چیزی جز وقوع ماهیت در آن ظرف نیست «ان وجود الشیء فی ای ظرف و عاء کان هو وقوع نفس ذلك الشیء فی ذلك الطرف» و چنین نیست که وجود زاید بر ماهیت بوده و ملحق یا منضم به آن باشد و وجود حقیقتی فراتر از یک مفهوم مصدری ندارد. میر استدلال می کند که اگر وجود ملحق یا منضم به ماهیت باشد هل بسیط به هل مرکب رجوع می کند و مقوله «ثبوت الشیء» به مقوله «ثبوت الشیء لشیء» تبدیل می شود (همو، القیاسات، ص ۳۷). در اینجا میرداماد مشکل قاعده فرعی را حل می کند و می گوید وجود هر شیء، ثبوت شیء است نه ثبوت شیء لشیء؛ اما به این شکل که وجود شیء نفس تحقق آن شیء است و در نتیجه تنها ماهیت تحقق دارد (و وجود یک مفهوم است). او در ادامه این استدلال را نیز مطرح می کند که اگر وجود وصفی عینی باشد یا امری ذهنی غیر از مفهوم موجودیت مصدری باشد، آنگاه خود وجود باید ماهیتی از ماهیات باشد که وجودش زاید بر ماهیتش می شود و تسلسل ایجاد می شود (همانجا). البته این استدلال را پیشتر شیخ اشراق نیز بیان نموده است (سهروردی، ص ۲۲). نظر میر در خصوص اصالت ماهیت در جعل نیز قبلاً بیان گردید. در نظر میرداماد جهان خارج را افراد ماهیت تشکیل داده اند و موجودیت ماهیت، بالذات و بدون هیچگونه واسطه در عروض است و ماهیت ممکن تنها حیثیت تعلیلی داشته (صدور از واجب) و مبری از هرگونه حیثیت تقییدی است. وجود، تنها مفهومی مصدری است که با جعل جاعل و تقرر ماهیت، از آن انتزاع می گردد. مطابق انتزاع وجود در خارج حقیقت قیوم واجب بالذات است و نیازی به تصویر هیچ مبدء دیگری در ذات موجودات در ازای وجود نیست و ارتباط صدوری ماهیات با ذات حق افزوده ای بر ذات خارجی آنها ایجاد نمی کند تا در ذات ماهیات، مبدء و ما به ازائی برای وجود تحقق یابد. میرداماد در رساله المختصرات (میرداماد، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۵۰۷-۵۰۴) با شیوه ای ابتکاری استدلالی کامل در اثبات اصالت ماهیت (بدون به کار بردن این اصطلاح) و اعتباری بودن وجود اقامه می کند. او در این رساله در بحث از وجود و ماهیت تمایز خارجی این دو را رد می کند و زیادت وجود بر ماهیت را فقط در ذهن قابل قبول می داند و آنچه را که اثر جاعل بوده و در

خارج به واقع محقق است، ماهیت می‌داند که جهت رعایت اختصار از بیان استدلال او صرف‌نظر می‌گردد.

میرداماد و جملات ناظر بر اصالت وجود

چنانکه مشاهده گردید میرداماد (بر خلاف فیلسوفان مشایی و اشراقی پیش از خود که مسئله اصالت ماهیت یا وجود و اعتباریت دیگری، مسئله مبنایی نظام فلسفی ایشان نبوده و موضعگیری هماهنگی در این مورد ندارند)، به موضعگیری صریح در خصوص مسئله اصالت وجود یا ماهیت پرداخته و دیدگاه اصالت ماهیت را پذیرفته و نظام فلسفی خویش را بر پایه آن بنا نهاده است. با این وجود عباراتی در آثار او هست که تعابیر اصالت وجودی از آنها ارائه می‌گردد و چنین بیان می‌گردد که اصالت ماهیت در تمام فلسفه او سریان نیافته و میر نیز متمایل به نگاه وجودی بوده است.^۷

عمده عبارات وی مربوط به بحث عینیت ماهیت و وجود واجب تعالی است که از مهم‌ترین مباحثی است که سخنان وجود انگارانه برخی فیلسوفان پیشین از جمله سهروردی را نیز در پی دارد و اما بیانات میرداماد در این مبحث: «آنچه در عالم تقرر است، اگر حقیقتش بنفس ذاته مقرر باشد و بنابراین بذاته مبدأ انتزاع و مصداق حمل موجود باشد (طوری که مطابق مفهوم محمول (وجود)، همان نفس موضوع باشد)، او قیوم واجب بالذات است و اگر ذاتش، مقرر بذاته نباشد، بلکه ماهیتش از غیر خودش مجعول باشد، در این صورت ذاتاً مبدأ انتزاع وجود و مصداق حمل موجود و مطابق آن نیست؛ بلکه انتزاع وجود از چنین مقررری به دلیل افاضه جوهر ماهیت و نفس ذاتش از جانب جاعل است آن هم به جعل بسیط و از جهت استناد به جاعل. پس او ممکن محتاج نیازمند از جهت ماهیت و وجود است» (میرداماد، همان، ج ۱، الایماضات، ص ۱۱۰).

چنانکه مشاهده می‌گردد وجوب واجب به معنی وجود محض بودن او در معنای صدرایی اش نیست بلکه به این معناست که خود سنخ حقیقت واجب به گونه‌ای است که وجود، بالذات از او انتزاع می‌شود بر خلاف ممکنات که انتزاع وجود از آنها متوقف بر جعل جاعل است و از آن تعبیر کرده به فقر در ماهیت و وجود که با توجه به سایر بیانات میرداماد در خصوص وجود مشخص است که در اینجا مقصود از وجود، یکی از دو جزء

مابعدالطبیعی وجود و ماهیت در ممکن نیست. بلکه احتیاج در وجود نیز به این معناست که در انتزاع مفهوم مصدری وجود از ماهیت نیز به جعل و بالفعل شدن ماهیت نیاز است. تأکید بر مصدری بودن مفهوم وجود در عین تأکید بر عینیت ماهیت و انیت واجب، در این فقرات از تقدیسات با وضوح بیشتری بیان گردیده است (با کمی تصرف و تلخیص): «منظور و معنی ما، گروه‌های حکمای متأله، از قول خود: «ماهیت اول تعالی بعینه انیت اوست»، بیان این است که نسبت میان مفهوم وجود (مطلق انتزاعی فطری) با ذات حقه واجب مانند نسبت مفاهیم انسانیت و انسان به ذات انسان است (و چنین است نسبت ذات حقه واجب و مفاهیمی چون موجود، وجوب تقرر و وجود بالذات و نیز مفهوم واجب التقرر و الوجود بالذات که از آن اخذ شده). این نسبت (میان مفهوم وجود و ذات واجب) مانند نسبت مفاهیم زوجیت و زوج به ماهیت عدد چهار یا نسبت مفاهیم دارای زاویه بودن و دارای زاویه به ماهیت مثلث نیست و منظور ما این نیست که محمولات عقلی و طبیعت‌های معقول منتزعه که چیزی جز معانی مصدری انتزاعی نیستند (وجود)، همان عین ذات مقرر الحقیقه واجب هستند و حقیقت حقه او، ذات ذوات است و حقیقت حقایق است و منبع ماهیات و انیات است و چگونه کسی که طبیعت غریزی انسانی دارد چنین چیزی را جایز می‌داند» (همان، ج ۱، *التقدیسات*، ص ۱۳۰).

میرداماد به طور صریح مفهوم وجود مصدری و موجود و نیز مفهوم وجوب و واجب را در نسبت با ذات حق مانند مفهوم انسانیت نسبت به ذات انسان می‌داند، پس همه این مفاهیم معنایی مصدری و انتزاعی و اعتباری دارند و چنانچه تصریح کرده نمی‌توانند عین ذات واجب باشند بلکه آنچه از آن به عینیت ماهیت و انیت واجب تعبیر می‌شود ناظر بر این است که این مفاهیم بدون نیاز به هیچ حیثیت تقییدی و تعلیلی از واجب انتزاع می‌شوند مانند ذاتیات از ذات و نه مانند انتزاع لوازم ماهیت از ذات ماهیت (انتزاع مفهوم زوج از چهار) که نیازمند حیثیت تعلیلی (خود ذات ماهیت) است. در افق المبین نیز میرداماد همانند مواضع دیگر آشکارا تأیید می‌کند که منظور از «وجود» در مباحث او همان وجود مصدری انتزاعی اعتباری است و تأکید می‌کند هنگامی که سخن از عینیت وجود و ذات واجب است، منظور این نیست که همان وجود مصدری انتزاعی عین حقیقت واجب است و هرگز بیان نمی‌کند که در نظر او معنای دیگری از وجود (مثلاً

معنای اسمی وجود) هست که در عینیت وجود و ماهیت واجب، آن معنا مد نظر است. بلکه میرداماد در تمام مواضع نسبت به معنای اسمی وجود ساکت است و بنابراین مسئله عینیت وجود و ذات را بارها و مؤکداً این گونه توضیح می‌دهد که در مبحث مذکور، منظور این است که ذات واجب مقرر بنفسه است و علت ندارد و بنابراین انتزاع وجود از آن نیاز به هیچگونه حیثیت تعلیلی و یا تقییدی ندارد و خود ذات، مصداق حمل وجود بر آن است (نه اینکه وجود مثلاً بر حیثیت تقرر ذات حمل شود مانند ممکنات) و این معنای عین وجود بودن ذات واجب است و دو باره برای روشن شدن بحث مثال انسانیت و انسان را مطرح می‌کند که انسانیت مفهومی مصدری است که برای انتزاع از ذات نیاز به حیثیت تعلیلی ندارد و از خود ذات انتزاع می‌شود اما این مفهوم عین ذات نیست و یا واقعیتی غیر از حقیقت ذات نیست بلکه تنها امری معقول و اعتباری است (همان، ص ۱۳۰). در هر صورت «عین وجود بودن ذات باری» مبحثی است که موجب بیشترین اشتباهات در مورد فلسفه میرداماد شده است. در خصوص رابطه وجود و ماهیت در فلسفه میرداماد آثار مستقلی منتشر نگردیده اما در مواضعی که ضمن مقاله یا کتابی به اصالت ماهیت در میرداماد اشاره شده است، عموماً از مباحث مربوط به عینیت وجود و ماهیت واجب و تعابیری مانند اینکه واجب «کل الوجود و کله الوجود» است (همان، ص ۱۵۸) یا وجود صرف است و ماهیتی وراء وجود ندارد و... برداشتی اصالت وجودی داشته و فقرات مختلف مربوط به مبحث عینیت وجود و ماهیت در واجب را دال بر یکسان نبودن نظریه میرداماد در اصالت ماهیت و تمایل او به اصالت وجود می‌دانند (در پاورقی‌های پیشین اشاره شده است). در حالی که با دقت در آثار مختلف میرداماد مشخص می‌گردد تنها ظاهر این جملات به بیانات اصالت وجودی شبیه است اما طبق توضیحات مکرر میرداماد مقصود او از اینکه واجب وجود صرف است و... تنها این است که ماهیت واجب به گونه‌ای است که انتزاع مفهوم مصدری وجود از آن نیاز به هیچ حیثیت تعلیلی یا تقییدی ندارد زیرا ذات (ماهیت) واجب، مقرر بنفسه است.

لوازم و نتایج اصالت ماهیت

جهت تکمیل بحث اشاره‌های کوتاهی به برخی لوازم و نتایج نظریه اصالت ماهیت در

فلسفه میرداماد می‌گردد اما بررسی کامل‌تر آنها تحقیقات جداگانه‌ای می‌طلبد:

نهی وجود ذهنی از واجب: میرداماد در مواضع متعددی وجود ذهنی و امکان ارتسام ماهیت واجب در ذهن را رد می‌کند، از جمله در قبسات ابتدا استدلال می‌کند که انحفاظ ماهیت و جمیع جوهریات آن در هر نحو از انحاء وجود که باشد، واجب است و نحوه وجود ذهنی و یا خارجی از جوهر ذات انتزاع می‌شود سپس ادامه می‌دهد: «اگر شیء ماهیتی وراء وجود داشته باشد، صحیح است که ماهیتش با انطباق در ذهنی، وجودی ارتسامی یابد و ماهیتش از حیث این وجود انطباقی از تقرر اصیل و وجود متاصل در خارج جدا گردد. اما اگر ماهیتش بعینه همان وجود اصیل در خارج باشد، آنگاه نسبت وجود اصیل عینی به ذاتش نسبت انسانیت به ذات انسان است، پس در پرگار تصور و دایره امکان نمی‌گنجد که ذاتش با وجود ذهنی یافت شود و ماهیتش در ذهنی تمثیل پیدا کند و گرنه لازم می‌شود که ماهیتش از نفس ذاتش یا از ذاتیاتش، منسلخ و جدا گردد» (میرداماد، *القبسات*، ص ۴۹-۵۰). در این فقره نیز میرداماد با دید اصالت ماهیتی به مسئله می‌نگرد و از آنجا که در نظر او اصل تحقق با ماهیت است، انتزاع یا عدم انتزاع وجود ذهنی از آن وابسته به نحوه تقرر ماهیت است و از آنجا که ماهیت واجب مقرر بذاته است، مفهوم مصدری وجود خارجی، بذاته از آن انتزاع می‌شود همچون انتزاع مفهوم مصدری انسانیت که ذاتی انسان است و هرگز مفهوم وجود ذهنی از آن انتزاع نمی‌گردد.

تشخیص: تشخیص در نظر میرداماد مساوق وجود است و بنابراین تشخیص هر موجود نیز به تشخیص واجب تعالی است. به عبارتی تشخیص به نحوه وجود ماهیت است یعنی نحوه ارتباط ماهیت با جاعل. میرداماد تصریح می‌کند که لوازم و عوارض لاحق به ماهیت، امارات تشخیص هستند (نه عامل تشخیص) و استدلال می‌کند بر اینکه از به هم پیوستن کلیات، کل واحدی شکل می‌گیرد که متشخص نیست، پس اگر شیء ماهیت کلی داشته باشد، امکان حصول جزئیت را ندارد. بنابراین تشخیص شیء نحوه وجود فائض از مبدع است که عقل، آن را به شیء تخصیص می‌دهد. پس تشخیص نیز مانند وجود، مفهوم معقول انتزاعی است که مناط و مطابق انتزاعش، ذات واجب است که متشخص بذاته است و صحت حمل شخصیت بر ماهیات، انتساب آنها به جاعل است و به حسب حقیقت ماهیتی که جاعل صادر می‌کند، شیء یا از مفارقات است یا از مادیات و بیان می‌کند که

تعدد وجود به تکثر اشخاص موجود و واحد بودنش به واحد شخصی بودن شیء است که با توجه به اینکه وجود معنایی انتزاعی از ماهیت مقرر است بنابراین لزوماً تعدد و وحدتش نیز تابع خصوصیت ماهیت مجعول است (همان، ص ۷۶؛ ج ۱، ص ۵۳ و ۶۶).

امکان به حسب سنخ حقیقت ممکن است نه به حسب وصف وجود: مصدری و انتزاعی بودن مفهوم وجود و انحصار حقیقت شیء در ماهیت (البته ماهیت مقرر) در تمام وجوه فلسفه میرداماد مشاهده می‌گردد، از جمله در مسئله مواد ثلاث. بررسی مسئله امکان در فلسفه میرداماد از آن جهت مهم است که مشکل ارائه تبیین فلسفی برای خلقت را بدون نیاز به در نظر گرفتن حیث مابعدالطبیعی عارض بر ماهیت، حل می‌کند. گام بزرگ فارابی و ابن سینا در گذر از تمایز منطقی و معرفت شناختی ارسطویی به تمایز مابعدالطبیعی و وجودشناختی میان ماهیت و وجود، آنها را قادر می‌ساخت تفسیر و تبیین نوینی از جهان‌شناسی و خداشناسی (ربط هستی به خدا) و وجود شناسی (تقسیم وجود به واجب و ممکن) ارائه دهند. لکن چنانکه اشاره شد برخی فیلسوفان پس از ابن سینا از جمله ابن رشد و سهروردی مشائین را قائل به عروض خارجی وجود بر ماهیت دانسته و انتقادات شدیدی را بر آنها وارد کردند.^۸ اما موضعگیری میرداماد در خصوص مسئله اصالت وجود یا ماهیت - که طبق گفته شهید مطهری برای اولین بار به این شکل مطرح گردیده است (مطهری، ص ۵۹) - و برگزیدن اصالت ماهیت، او را از این انتقادات مبری کرده و در عین حال موفق به تبیین فلسفی خلقت گشته است. میرداماد اعتبار وجوب و امکان و امتناع را نه به حسب قیاس با وجود، بلکه به حسب سنخ حقیقت ماهیت می‌داند. از نظر او امکان، همان «لا ضرورت تقرر و لاتقرر» است که لا ضرورت وجود و عدم، پیرو آن است و طبیعت امکان، سبب طبیعت احتیاج به «سبب» است و به همین صورت طبیعت امکان، علت افتقار نفس ماهیت در سنخ جوهرش و اصل ذاتش، به جاعلی است که نفس ماهیت را جعل می‌کند و تقرر ماهیت را سبب پیروی وجود از آن (انتزاع وجود از آن) قرار می‌دهد. سپس از امکان به «لا ضرورت تجوهر و لا تجوهر» و «لا الذات و لا اللاذات و لا الماهیه و لا اللاماهیه» تعبیر کرده و تأکید می‌کند که افتقار ذات ممکن به حسب سنخ حقیقتش است نه فقط به حسب وصف وجود. او در نظری دقیق، نظر فلاسفه یونان را مبنی بر اینکه در مسئله امکان، ذات به حسب وجود و عدم اخذ می‌گردد رد

می‌نماید زیرا وجود همان موجودیت مصدری و خود، منتزاع از ماهیت متقرر است و نمی‌توان ماهیت را ماخوذ به آن در نظر گرفته و امکان را از آن اعتبار کرد. میرداماد بیان می‌کند که امکان تنها وصف ماهیت مجعول قرار می‌گیرد و ماهیت بدون جعل جاعل نه متجوهر و نه لا متجوهر است و بدون جعل جاعل و یا در صورتی که تنها عدم جعل ماهیت لحاظ شود، چیزی که از آن تعبیر به ماهیت کنیم نداریم (حتی ماهیت من حیث هی هی) و نمی‌توانیم مفهومی را به آن استناد کنیم، مگر به شکل تقدیری صرف (به صورت فرضی). البته این بدان معنا نیست که وجوب و امکان و امتناع، به اعتبار تقرر و با قیاس به وجود لحاظ می‌شوند بلکه در هر صورت، آنها از عوارض اشیا در خود نفس اشیا هستند و ماهیت از حیث هی هی، متصف به آنها می‌شود نه ماهیت از آن حیث که بالفعل متقرر است. در نظر او منحرف کنندگان حکمت تلاش کرده‌اند جواهر ماهیات را از طبیعت مربوط بودنشان، جدا کنند و مجعول بودن سنخ حقیقت ممکنات را در نظر نمی‌گیرند و حق باری تعالی در ابداع ذوات معلولات را ندیده می‌گیرند و افتقار را به نسبت‌های معنوی و معقولات ثانیه (مقصودش وجود و عدم است) مستند کرده و حصصی اعتباری که انتزاعی مصدری هستند را به جناب مبدئیت استناد می‌دهند و از چنین افرادی براءت می‌جوید. سپس توضیح می‌دهد که طبیعت امکان به هر سببی محتاج نیست بلکه به جاعل قیوم واجب بالذات، محتاج است (میرداماد، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۲۵). میرداماد دغدغه اثبات جاعلیت و سلطه مطلق جاعل حق و احتیاج مطلق و واقعی همه ممکنات به او را دارد. از این رو نمی‌پذیرد که امکان و احتیاج ممکنات از طریق مفاهیم مصدری و اعتباری چون وجود و عدم تبیین گردد. او امکان را به آنچه که واقعیت دارد، یعنی به ذات، برمی‌گرداند و آن را به افتقار در نفس ذات و لاذات، معنا می‌کند تا گویای احتیاج همه ماهیات ممکن در نفس حقیقتشان به فاطر فیاض باشد. او «وجود» را که مفهومی انتزاعی از ماهیت متقرر است، از حیثه مناط احتیاج ممکن به جاعل واجب بذات کنار می‌گذارد و احتیاج را به اصل حقیقت ممکنات وارد می‌کند. وی در جهت تبیین خالقیت و نیاز تام به جاعل، ماهیت را اصیل-موجود بذات- در نظر گرفته و وجود را که تنها حکایت ذات ماهیت متقرر است، از صحنه واقعیات کنار می‌گذارد تا افتقار را نه به یک مفهوم بلکه به ذات هر شیء وارد کند. به این ترتیب در

پناه این نگاه به ماهیت، نظریه جعل بسیط-صدور یک چیز از واجب و عدم افاضه چیزی به چیز دیگر- در کنار مناط احتیاج ذاتی به علت واجب بذات، تبیین صحیحی می‌یابد. در اینجاست که تأثیر نظریه سهروردی در خصوص جعل بسیط و تلاش او در یکپارچه دانستن حقیقت خارجی و اعتباری معرفی کردن وجود- به عنوان امری اضافه بر ماهیت- بر میرداماد مشاهده می‌گردد. همچنین میر برای نکته نیز تأکید می‌کند که اگر ذهن و ذهن هم نباشد، ماهیات در حد ذات خود متصف به این صفات می‌شوند زیرا مواد ثلاث، عوارض شیء در نفسش هستند نه به اعتبار تقرر و قیاس با وجود، و ماهیت من حیث هی هی به آنها متصف می‌شود نه به حسب وجود ذهنی یا عینی (همان، ص ۲۷۸-۲۷۷).

نقد ملاصدرا بر میرداماد

ملاصدرا در *اسفار* سخن میرداماد در مورد اصالت ماهیت در جعل را نقد می‌نماید (صدرالمآلهین، ص ۴۰۶). او پس از اشاره به سخن سهروردی در خصوص مجعولیت ماهیت به جعل بسیط سخن میرداماد را نقل می‌کند که نفس قوام ماهیت مصحح حمل وجود است و اگر ماهیت به حسب ذاتش بی نیاز از فاعل بوده و حمل وجود بر آن نیز صادق باشد از بقعه امکان خارج است. پس ماهیت از حیث تقررش و از حیث حمل موجودیت بر آن نیازمند فاعل است و فاعل آن را از نیستی صرف خارج می‌کند و با جعل بسیط به آن تقرر می‌بخشد و آنگاه وجود بدون واسطه جعل تألیفی از آن تبعیت می‌کند.

آنگاه ملاصدرا نکته اصلی را که موجب تمایز فلسفه او از میرداماد شده است بیان می‌کند: تفاوت نگاه ملاصدرا و میرداماد به «وجود». ملاصدرا در نقد میرداماد (و نیز سهروردی) می‌گوید مبنای استدلال آنها بر این است که وجود امر عقلی اعتباری است و معنای آن موجودیت مصدری انتزاعی است در حالی که ما بیان کردیم «وجودات خاصه» امور حقیقی‌اند و «وجود عام» امر عقلی مصدری است، و هنگامی که مبنا ویران شود، بنیان هم ویران می‌گردد (همان). چنانکه در این مقاله مشخص گردید میرداماد تنها به معنای مصدری وجود نظر داشته است.

ملاصدرا نقد خود را اینگونه ادامه می‌دهد که اگر اعتباری بودن وجود را هم بپذیریم، نمی‌توان پذیرفت که مصداق حمل وجود بر ماهیت، نفس ماهیت هر چند بعد از جعل باشد زیرا در این صورت نفس ذات ممکن منشأ انتزاع موجودیت خواهد بود و امکان ذاتی به وجوب ذاتی مبدل می‌گردد. او می‌گوید «صادر شدن و یا مرتبط بودن ماهیت با علت»، در حمل وجود بر ماهیت، یا با ماهیت ماخوذ است یا نیست. اگر نیست که انقلاب از امکان ذاتی به وجوب ذاتی است و اگر ماخوذ است پس محکی عنه وجود و مصداق حمل موجود شامل آن حیثیت ارتباط نیز هست. بنابراین آنچه از جاعل صادر شده مجموع «ماهیت و آن حیثیت» است؛ و آن حیثیت، وجود ماهیت است. بنابراین اثر فاعل می‌شود اتصاف ماهیت به وجود همان‌طور که رأی مشایین بوده است (همان، ص ۴۰۷). استدلال ملاصدرا بر این مبناست که به هر حال باید برای ارتباط با جاعل حیثیتی غیر از نفس ماهیت در نظر گرفت و گرنه ماهیت، واجب بالذات می‌گردد. اشاره شد که دغدغه تبیین فلسفی خلقت از انگیزه‌های در نظر گرفتن حیث مابعدالطبیعی عارض بر ماهیت است اما چنانکه توضیح داده شد، در نظر میرداماد جعل جاعل هیچ کیفیت اضافه‌ای در ماهیت ایجاد نمی‌کند و در ازاء آن، مطابق انتزاع وجود (و مبدأ تصحیح حکم) را حقیقت قیوم واجب می‌داند و می‌گوید خصوصیات ماهیات، در انتزاع وجود از آنها ملغی و بی‌تأثیر است و ماهیت تنها منتزعه منه است (میرداماد، ص ۲۶۳).

نتیجه

شهید مطهری، میرداماد را اولین شخصی می‌داند که به مسئله اصالت و اعتباریت وجود یا ماهیت، به شکل دورانی پرداخته است و طبق مطالب ارائه شده میرداماد به طور واضح مسئله مذکور را به صورت دورانی مطرح کرده است. او ضمن پذیرش تمایز ذهنی وجود و ماهیت، از انتقادات وارد بر نظرات ابن‌سینا مبنی بر خلط ذهن و عین و تسری احکام ذهنی تمایز وجود و ماهیت به عالم خارج، پرهیز کرده و تمایز خارجی وجود و ماهیت را رد می‌کند. او با جدا کردن معقول ثانی فلسفی از منطقی، از این اشتباه که وجود را یا مفهوم ثانی منطقی و امری غیر ناظر بر خارج بداند یا آن را جزء معقولات اولی و دارای بهر‌اه‌ای از تحقق بینگارد، رهایی می‌یابد. او وجود را جزء معقولات ثانی فلسفی و مفهومی مصدری و

ناظر به خارج و ماهیات خارجی در نظر می‌گیرد. میرداماد در ادامه این روند به پیروی از سهروردی، جعل را بسیط (و نه تالیفی و مرکب) در نظر می‌گیرد و مجعول به جعل بسیط را ماهیت می‌داند و نیازی به حیثیت مابعدالطبیعی - که همانند آنچه در جعل مرکب داریم به ماهیت افزوده شده و آن را موجود کند - نمی‌بیند. در نتیجه او حتی تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت را نپذیرفته و ماهیت را «تنها حقیقت اشیاء» و وجود را صرفاً مفهومی اعتباری می‌داند که از ماهیت متقرر انتزاع گردیده و هیچ بهره‌ای از تحقق حتی به صورت متحد با ماهیت ندارد. او مبدأ ویژه‌ای را که حمل مفهوم واحد وجود بر مصادیق خارجی متعدد را امکانپذیر می‌کند، خصوصیت حقیقت قیوم واجب بالذات می‌داند، به طوری که هر چند منتزاع منه وجود را ماهیات متقرره تشکیل می‌دهند، اما مطابق و ما به ازاء این انتزاع، در واجب همان ذات واجب و در ممکنات ارتباط صدوری با واجب است و نیازی به تصویر مبدأ دیگری در ذات موجودات در ازاء وجود نیست. در هر صورت دقت نظر میرداماد در طرح دورانی مسئله اصالت وجود یا ماهیت و موضعگیری صریح در این خصوص و چینی کل نظام فلسفی‌اش بر مبنای اصالت ماهیت، به گونه‌ای که از دوگانه گویی‌هایی که در نظام فکری فیلسوفان پیش از او، در مورد اصیل فرض کردن ماهیت یا وجود، مشاهده می‌گردد رهایی یابد و به ساختمان فکری کاملاً هماهنگ و نتایج ارزشمند فلسفی دست یابد، چنین رویه‌ای راه را برای شاگرد بزرگ او ملاصدرا گشود تا او نیز مبنای نظام فلسفی خویش را بر اساس موضعگیری در خصوص اصالت وجود یا ماهیت، بنا نهد و همچون استادش موفق به چینی نظامی هماهنگ و دستیابی به نتایج فلسفی بدیع گردد. هر چند به دلیل قرن‌ها تفکر ماهوی در میان فیلسوفان، هنوز راه بسیاری در زدودن رسوبات تفکرات ماهوی در فلسفه ملاصدرا در پیش است و بررسی نظرات میرداماد در مورد مسائل و موضوعات مختلف فلسفی که با نگاه ناب اصالت ماهوی به آنها پرداخته است، کمک شایانی است برای فهم مسائل و موضوعاتی در فلسفه ملاصدرا که با نگاهی مشابه نگاه ماهوی پرداخته شده‌اند.

یادداشت‌ها

۱. در خصوص معانی مختلف «وجود» رجوع گردد به: مصباح یزدی، ص ۲۱-۲۰؛ فیاضی، ص ۲۰.
۲. همچنین در خصوص معنای «وجود» از نظر میرداماد مراجعه گردد به: کربلایی لو، "معنای «وجود» در نزاع اصالت یا اعتباریت وجود"، ص ۱۶۲-۱۴۱؛ همو، بررسی منطقی-معناشناختی وجود در حکمت متعالیه از دیدگاه فلسفه تحلیلی، ص ۷۳-۵۶.
۳. در مورد انتقادات ابن رشد بر ابن سینا، همچنین مراجعه گردد به رحیمیان.
۴. جهت توضیحات کامل‌تر مراجعه گردد به: حریری.
۵. همچنین در خصوص تقسیم هل بسیط به حقیقی و مشهوری از سوی میرداماد مراجعه گردد به: میرداماد، ۱۳۸۵-۱۳۸۱، ص ۱۱۸.
۶. و نیز مراجعه گردد به: شریف و جوادی، ص ۳۷؛ اسماعیلی.
۷. به عنوان مثال مراجعه گردد به: خامنه‌ای، ص ۱۶۵-۱۶۰؛ اوجیبی، ص ۱۲۷-۱۲۴؛ مصباح یزدی، ص ۱۹ و مدرس موسوی بهبهانی.
۸. همان‌طور که اشاره گردید پاسخ‌هایی به این انتقادات داده شده از جمله اینکه باید تفاوت «عروض من خارج» و «عروض فی الخارج» را در نظر گرفت و عبارات شیخ الرئیس ناظر به اصطلاح اول است. اما در این مقاله مجال بحث در مورد نظرات ابن سینا و نفی و یا تأیید انتقادات نیست و تنها اشاره می‌گردد که این انتقادات در تلاش میرداماد برای طرح دورانی مسئله اصالت وجود یا ماهیت موثر بوده است.

منابع

- ابن رشد، الف، تلخیص ما بعد الطبیعه، تهران، حکمت، ۱۳۷۷.
- _____، تفسیر ما بعد الطبیعه، تهران، حکمت، ۱۳۷۷.
- _____، تهافت التهافت، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۳.
- ابن سینا، المباحثات، تحقیق از محسن بیدار فر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.

- اسماعیلی، مسعود، *معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی: سیر بحث در تاریخ فلسفه و نقد و تحلیل مسئله، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.*
- اوجبی، علی، *میرداماد: بنیانگذار حکمت یمانی، تهران، ساحت (فرهنگستان علوم)، ۱۳۸۲.*
- حریری، مهدی، *بررسی تطبیقی وجود و ماهیت در ابن سینا و سهروردی، پایان نامه کارشناسی ارشد، تربیت مدرس، ۱۳۸۷.*
- خامنه‌ای، سید محمد، *میرداماد، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۴.*
- رحیمیان، سعید، *هویت فلسفه اسلامی، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۳.*
- ژیلسون، اتین، *فلسفه اسلامی و یهودی به روایت ژیلسون، ترجمه حسن فتحی، تهران، حکمت، ۱۳۸۵.*
- سهروردی، مجموعه *مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه از هانری کربن، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.*
- _____، *المشارع و المطارحات، تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی پور، تهران، حق یاوران، ۱۳۸۵.*
- شریف، زهرا و محسن جوادی، "معقول ثانی فلسفی در فلسفه مشایی - اشراقی"، سال هفتم، *معرفت فلسفی*، شماره اول، ص ۳۷.
- صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ ۳، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- فارابی، *مجموعه رسائل، رساله فی مسائل متفرقه، حیدر آباد دکن. مجموعه رسائل زنون، ۱۳۴۵ق.*
- فیاضی، غلامرضا، هستی و چیستی در *مکتب صدرایی*، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان شید، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.
- کربلایی‌لو، مرتضی، "معنای «وجود» در نزاع اصالت یا اعتباریت وجود"، *فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران*، سال دوم، شماره اول، زمستان ۱۳۸۴.
- _____، *بررسی منطقی - معناشناختی وجود در حکمت متعالیه از دیدگاه فلسفه تحلیلی، پایان نامه کارشناسی ارشد فلسفه، تربیت مدرس، ۱۳۸۶.*
- مصباح یزدی، محمدتقی، *تعلیق علی النهایه*، قم، در راه حق، ۱۴۰۵ق.

مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، تهران، حکمت، ۱۴۰۴ق.
مدرس موسوی بهبهانی، علی، حکیم استرآباد: میرداماد، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
میرداماد، القیسات، به اهتمام مهدی محقق، ج ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
_____، تقویم الایمان و شرحه کشف الحقایق، شرح از سید احمد علوی، مقدمه
و تحقیق از علی اوجبی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶.
_____، مجموعه مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات
انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ایران، ۱۳۸۵-۱۳۸۱.

Archive of SID