

## نقد و بررسی دیدگاه میرداماد در اصالت یا اعتباری بودن وجود

محمد مصطفائی \*

عبدالحسین خسروپناه \*\*

### چکیده

از مسائل مبنایی در فلسفه اسلامی بحث اصالت وجود یا ماهیت است که ثمره آن در مباحث صفات، سنخیت و رابطه وجودی میان خلق و خالق است. مشهور بر آن است که میرداماد از قائلین به اصالت ماهیت بوده است؛ اما شواهدی در آثار میرداماد از جمله مفاض بودن وجود از خداوند، هم سنخی وجود خدا و وجود ممکنات، بیان برهان صدیقین، تساوق وجود و تشخص، رابطی بودن وجود ممکنات، وعاء بودن دهر برای وجود، مجعول بودن وجود، نظام وحدانی عالم، انقسام موجود به واجب و ممکن وجود دارد که وی را جزء قائلین به اصالت وجود قرار می‌دهد. جمع بین دو بیان ما را به این نتیجه می‌رساند که: دعوای اصالت ماهیت یا وجود اختلافی لفظی است، در عبارات میرداماد باید بین اعتبارات مصدری و حقیقی وجود تمیز داده شود، در فلسفه میر تفاوتی بین وجود و تقرر مشاهده می‌شود تقرر در فلسفه میر همان وجود در فلسفه ملاصدرا است که با جایگزینی آنها اختلاف مرتفع خواهد شد.

**کلیدواژه‌ها:** وجود، ماهیت، هویت، تقرر، وجود خدا، وجود ممکنات، میرداماد.

---

\* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران. رایانامه: mohammadmostafae58@gmail.com

\*\* استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

رایانامه: khosropanahdezfuli@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۲/۱۶

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۱۹

### پیشینه بحث ماهیت و وجود

گمان می‌رود که ریشه بحث ماهیت و وجود و اتصاف ماهیت به وجود و به تعبیری موجود شدن ماهیت، یعنی بحث هستی‌شناختی یا انتولوژیک آن، از فارابی آغاز شده باشد. او در «فصوص الحکم» - که به احتمال قوی از اوست - و در پاره‌ای از کتاب‌های دیگر خویش این بحث را مطرح کرده و ظاهراً غرض وی از این بحث و نیز غرض معتزله از قبول «حال»، حل مشکل خلق و آفرینش بوده است، زیرا وقتی گفته می‌شود خدا آسمان و زمین را آفرید، یا فلان چیز را به وجود آورد، چنین به نظر می‌رسد که چیزی، در هر وعایی که فرض شود یک نحو تقرری داشته است و خدا به آن، صورت آفرینش داده و یا آن را وجود بخشیده و از آن حال بیرون آورده و به تعبیری آن را آفریده یا موجود ساخته است.

در برابر قول بالا این پرسش مطرح می‌شود که چون در دار حقیقت و سراچه واقع، هیچ‌گونه واسطه‌ای میان وجود و عدم نیست؛ آنچه تحقق و واقعیت دارد وجود، واقع، حقیقت، عین، ماهیت و مانند اینهاست (به هر نامی که نامیده می‌شود) پس خالق یا جاعل چه کاری انجام می‌دهد و به تعبیری جعل چیست و به چه چیزی جعل تعلق می‌گیرد؟ پاسخ به این پرسش‌ها بر اساس نظری که در باب تعریف و تفسیر وجود و ماهیت پذیرفته باشیم، متفاوت خواهد بود. براساس نظر اشتهاری شیخ اشراق، میرداماد و عبدالرزاق لاهیجی که وجود را معنایی مصدری و در نتیجه اعتبار ذهن می‌دانند جعل را متعلق ماهیت می‌دانند و صدرا که وجود را اصیل و ماهیت را اعتباری می‌داند متعلق جعل را وجود می‌داند (مجموعه نویسندگان، ۱۳۸۵: ۱۸۰)

برخی از دانشمندان اسلامی معتقدند اول کسی که قائل به اعتباری بودن وجود شده است و پس از وی دیگران از وی متابعت کرده‌اند، و سپس او از این رأی به تأصل وجود عدول کرده است، سهروردی بوده است. ایشان معتقدند که پیش از سهروردی احدی بدین رأی نبوده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۳: ۴۸). گفته می‌شود شیخ اشراق از این نظر خود عدول کرده است (همان: ۴۹). وی قائل شده است که «النفس و مافوقها انبات صرفه و وجودات محضة قائمة بذواتها». مرحوم صدر المتألهین در این زمینه فرموده است: «ادی نظر الشیخ الالهی فی آخر التلویحات الی ان النفس و مافوقها

من المفارقات انيات صرفه و وجودات محضة. ثم قال بعد نقل قوله هذا من التلويحات: ولست ادري كيف يسمع له مع ذلك نفى كون الوجود أمراً واقعياً عينياً و هل هذا الا تناقض في الكلام؟!» (صدرالمتألهين الشيرازی، ۱۴۱۰: ۴۱/۱)

شهید مطهری معتقد است که اولین کسی که پیش از ملاصدرا این مسأله را طرح نموده و به آن پرداخته، میرداماد است (مطهری، ۱۳۸۹: ۸۲/۳). شهید مطهری بر این باور است که این مسأله، به این صورت که هم اکنون از اصالت وجود یا اصالت ماهیت سخن گفته می‌شود، توسط میرداماد وارد فلسفه شده است. وی می‌گوید: «در گذشته، متکلمان به خارجی و یکی بودن وجود با ماهیت باور داشتند. فارابی، در برابر متکلمان از یکی نبودن وجود با ماهیت سخن گفت و ابراز داشت: در ظرف ذهن، وجود زائد بر ماهیت است، اما در ظرف خارج این دو وجود دارند... با این سخن میرداماد، مسأله اصالت وجود و اصالت ماهیت مورد گفت‌وگو قرار گرفت. میرداماد، به اصالت ماهیت رأی داد و از آن دفاع کرد. ملاصدرا در آغاز، برابر رأی استاد بود، ولی سپس آن را در خور پیروی ندانست و با دلیل‌های بسیاری که برای اصالت وجود بیان کرد این نظریه را به صورت قطعی درآورد. پس از این نوآوری، سرنوشت دگرگون شد» (مطهری، ۱۳۶۸: ۳۹۷-۳۹۸).

اما با این وجود باید توجه داشت که این مسأله هیچ‌گاه به صراحتی که در کتب ملاصدرا دیده می‌شود در کتب فلسفی میرداماد مطرح نشده است؛ بلکه نخستین بار این حکیم بزرگ بدین شکل بدان پرداخته و خود وی اصالت وجود را برگزیده و اصالت ماهیت را نفی و رد کرده است.

در دوران صدرالمتألهین، شاید ناخودآگاهانه و خود بخود درجه تحقیق بخشی وجود و مقایسه آن با ماهیت، اهمیت بیشتری یافته و برخی محشیان *تجرید الکلام* خواجه نصیر که هم‌عصر و جزء مکتب شیراز بودند مانند سید صدرالدین و میرغیاث‌الدین دشتکی و جلال‌الدین دوانی و فاضل خفری، غیر مستقیم به این مبحث می‌پرداختند و نظریه دوانی معروف به «ذوق تأله» که بین وجود در ذات باری تعالی و دیگر موجودات فرق می‌گذاشت، بیشتر توجه حکما را به درجه اصالت وجود یا ماهیت بر می‌انگیخت.

### میرداماد و اصالت ماهیت

در اینکه میرداماد اصالت وجودی بوده و یا ماهیتی، مشهور این است که وی قائل به اصالت ماهیت بوده است. برخی عبارات شاگرد وی صدرالمتألهین که خود ابتدا معتقد به اصالت ماهیت بوده است، وجود دارد که چنین بر می آید که تعریض به میرداماد دارد و وی را «اصالة الماهیه» ای می داند. وی در *سفر* می گوید:

«چه بسیار قدم‌های متأخرین لغزیده است هنگامی که این عبارات و امثال آن را که از جانب شیخ رئیس و پیروان او می باشد، حمل بر اعتباریت وجود نموده و بیان کرده اند که وجود فردی در ماهیات به جز حصص ندارد؛ اینها از مواضع کلام بیرون رفته اند. من به شدت در اعتباریت وجود و اصالت ماهیات از آنها دفاع می کردم تا اینکه پروردگار مرا هدایت کرد و انکشافی آشکار برایم رخ داد در اینکه امر به خلاف این مطلب است و آن این است که وجودات حقایق متأصل واقع در عین هستند...» (صدرالمتألهین الشیرازی، ۱۴۱۰: ۴۸/۱). قریب به همین بیان را در *مشاعر* نیز دارد. (صدرالمتألهین الشیرازی، ۱۳۶۳: ۳۵)

ملا علی نوری شارح میرداماد نیز در *پاورقی کتاب تقویم الایمان*، وی را اصالت ماهیتی می داند (الداماد الحسینی، ۱۳۷۶: ۲۵۶). از معاصرین، علامه حسن زاده نیز بر این نظر است که میرداماد قائل به اصالت ماهیت بوده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۳: ۴۸). مرحوم آشتیانی نیز قائل بر این بوده که میرداماد منکر اصالت وجود بوده؛ وی بیان می کند: «میرداماد به نحوه وجودات و سرّ و علت انتزاع جهات مشترکه از حقایق به واسطه انکار اصالت وجود توجه تام نداشته است...» (ر.ک: صدرالمتألهین الشیرازی، ۱۳۷۸: ۳۴۵). اما به نظر نگارنده چنین مطلبی صحیح نیست. غوص بیشتر در آثار میرداماد ما را به نظر دیگری غیر از قول به اصالت ماهیت می رساند. در این نوشتار ما ابتدا دلایلی که بر اساس آن استنباط شده میرداماد قول اصالت ماهیت را پذیرفته ذکر می نماییم. پس از تحلیل و نقد آنها، دلایلی ذکر خواهد شد که میرداماد اصالت وجودی است؛ و سپس قول نهایی در مورد اینکه چگونه بین قول به اصالت ماهیت و وجود وی می شود جمع کرد را بیان خواهیم نمود.

### شواهد اصالة‌الماهیه‌ای بودن میرداماد

در کتب میرداماد عباراتی وجود دارد که اصالت ماهیت از آن برداشت شود. از جاهایی که به قدری مبسوط‌تر از عبارات دیگر میرداماد به بیان بحث وجود و ماهیت پرداخته رساله *المختصرات* (الداماد الحسینی، ۱۳۸۱: ب: ۵۰۴) است. وی در ابتدا مقدمه‌ای ذکر می‌کند و می‌گوید هر ممکنی چه ازلی و چه حادث با نظر به ذاتش لاشئ صرف است. هنگامی که «شیئیت»، «کون خارجی» و «حقیقت خارجی متأصل» برای این ممکن حاصل شود، بدیهی است که ثبوت این امور (شیئیت، کون خارجی و حقیقت متأصل خارجی) با قطع نظر از غیر و به صورت فی‌ذاته نخواهد بود زیرا در این صورت ممکن واجب بالذات و موجود بالذات خواهد بود و این انقلاب است که محال می‌باشد.

پس از ذکر مقدمه میرداماد بیان می‌کند: شکی نیست که آسمان و زمین و غیر اینها از حقایق خارجی، از آنجا که به اعتبار ذات‌شان حقایق و امور خارجی نیستند، همگی اثر جاعل در خارج می‌باشند. چون بین «حقایق خارجی» و بین «وجودهای خارجی» آنها دوگانگی وجود ندارد؛ زیرا وجود خارجی امر انضمامی نیست مانند سفیدی و سیاهی نسبت به جسم؛ بلکه نفس موجودیت و تحقق شیء است نه ثبوت شیء لشیء، پس دو احتمال باقی می‌ماند اثر جاعل «حقایق خارجی» باشد و وجود امری انتزاعی، و زیادت وجود بر ماهیت فقط ذهنی باشد و دوم اینکه اثر جاعل خود وجودات خارجی باشد و ماهیات امری انتزاعی. این احتمال باطل است زیرا اگر ماهیات انتزاعی باشند یا در خارج شیئیت دارند یا خیر. اگر در خارج شیئیت دارند در خارج دوگانگی خارجی از ماهیت و وجود محقق خواهد شد که باطل است و اگر شیئیت ندارند، ماهیت از امور عامه مانند وحدت و کثرت و امکان و... که تحت مقوله نیستند خواهد بود. در این صورت وجودات خارجی بدون ماهیات می‌شوند.

بنابراین وجود نسبت به وجودات ممکن متحقق در خارج دو حالت دارد؛ یا لفظی است یا معنوی. اولی باطل است زیرا با برهان ثابت است که وجود مشترک معنوی است و اگر وجود مشترک معنوی بین وجودات محصل خارجی باشد ناگزیر وجود یک «مفهوم» و یک «معبر عنه» خواهد داشت و این «معبر عنه» امر متحصّل در

خارج است؛ همچنان که آن (وجود) چنین است نه امر مفروض (ماهیت). این امر متحصل یا کلی طبیعی و موجود در خارج است یا چنین نیست بلکه جزئی حقیقی و متشخص به ذاتش است که هر دو قول باطل است.

۱. اگر «معبر عنه» وجود، امر کلی باشد در این صورت وجود باید یا جنس طبیعی و یا نوع طبیعی باشد که هر دوی اینها باطل است. زیرا اگر جزء جنسی یا تمام ماهیت شیء باشد از آنجا که نسبت ذاتی به شیء، ضرورت و غیرامکانی است، ممکن دیگر ممکن نخواهد بود و این انقلاب است. همچنین لازمه آن این است که وجود همیشه با او باشد و ممکن را ازلی و سرمدی نماید که این نیز باطل است. همچنین اگر وجود نوع طبیعی باشد لازمه اش آن است که تحت جنس قرار گیرد در حالی که جنسی برای وجود نیست زیرا آن اعم است. پس تنها این راه می ماند که وجود جنس عالی باشد و یک جنس عالی بیشتر نداشته باشیم که در این صورت لازمه آن، این خواهد شد که مقولات متباین به جنس شکل نگیرد در حالی که جنس عالی دو تاست جوهر و عرض، یا ده تاست جوهر و اعراض نه گانه.

و همچنین از آنجا که وجود مفهومی واحد و مشترک معنوی می باشد وقتی مفهوم واحد است «منتزع عنه» نیز باید واحد باشد، در صورتی که مفهوم واحد تنها از واجب الوجود باید انتزاع شود.

و همچنین اگر معبر عنه وجود جنس طبیعی باشد لازم می شود که جنس طبیعی در واجب نیز تحقق داشته باشد که این امر نیز باطل است.

۲. اگر معبر عنه وجود، جزئی حقیقی و متشخص بالذات باشد از چند وجه

باطل است:

الف. هر امری که تشخیصش به ذاتش باشد جایز نیست که تشخیص عین ذاتش نه معلول ذاتش باشد و گرنه لازم می آید که شیء علت تشخیص خود باشد و این باطل است زیرا علت تشخیص، خود باید در مرتبه علت متشخص باشد که به دور و یا تسلسل می انجامد و همچنین جایز نیست که جزء ذاتش باشد که در این صورت شیء مرکب از «جزئی متشخص به ذات» و «جزئی غیر متشخص» خواهد بود و این نیز صحیح نیست. به هر تقدیر جایز نیست که شیء ای از ممکن به گونه ای باشد که

تشخیص عین ذاتش باشد. زیرا هر امری که تشخیص عین ذاتش باشد وجود نیز عین ذاتش خواهد بود. زیرا شیء اگر متعین به ذاتش بود امری متحصّل با کمال تحصل در مرتبه ذاتش می‌باشد؛ زیرا تحصلی بالاتر از تحصل تعینی نیست و هنگامی که دارای کمال تحصل در مرتبه ذات بود وجود خواهد داشت و هر امری که وجود دارد و تعین در مرتبه ذاتش است بالبداهه واجب‌الوجود خواهد بود. عینیت تشخیص و عینیت وجود از خواص واجب‌الوجود است.

ب. اگر ماهیات اموری متحصّل در خارج نباشند بلکه مانند امور عامه صرفاً انتزاعی باشند و متحصّلات خارجی منحصر در وجودهای متشخص به ذات باشند لازمه‌اش آن است که کلی طبیعی در خارج موجود نباشد. زیرا مفروض این است که امور متحصّل در خارج منحصر در امور متشخص به ذات باشد در حالی که کلی طبیعی متشخص به ذات نیست: [بلکه متشخص بالغیر و توسط افرادش است] پس کلی طبیعی اصلاً در خارج موجود نمی‌شود.

ج. مفروض این است که امور متحصّل در خارج وجودهای متکثر هستند. اگر چنین باشد با یک «مفهوم وجود» که مشترک معنوی است از هر یک از آن وجودهای متکثر تعبیر خواهد شد که لازم می‌آید «مفهوم» واحد، اما «معبر عنه» متعدد باشد و این در حالی است که «مفهوم» زمانی واحد است که «معبر عنه» نیز واحد باشد.

با دقت در بیان میرداماد نکاتی در مقام تحلیل و نقد بارز خواهد شد:

۱. میرداماد اثر جاعل را حقایق خارجی می‌داند یعنی ماهیت به معنای هویت خارجی نه ماهیت به معنای آنچه در جواب «ماهو؟» - که نه موجود است نه معدوم، نه کلی است نه جزئی و... می‌آید. نتیجه اینکه هرکجا میرداماد سخن از اصالت ماهیت دارد در واقع ماهیت را به معنای حقیقت خارجی دارای اثر می‌داند.

۲. میرداماد در بحث معبر عنه وجود حالت سوم را ذکر نکرده است و آن اینکه معبر عنه مفهوم وجود شیء موجود و متشخص فی الذات بالغیر باشد. اینکه ماهیات ممکنه موجود و متشخص هستند و وجود و تشخیص فی ذات دارند، دلیل بر واجب بالذات شدن ممکن نیست. زیرا ملاک واجب بالذات بودن شیء آن نیست که وجودش همان ذاتش باشد بلکه ملاکش آن است که وجود مقضای ذاتش باشد و در

تحققش نیاز به غیر نداشته باشد و هر یک از وجودهای امکانی در عین حال که به مقتضای اصالت وجود فی ذاته موجود هستند و وجود عین ذاتشان است اما در عین حال محتاج به غیر هستند و باید موجود دیگری آنها را ایجاد کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۰: ۵۵).

۳. تحقق کلی طبیعی که در ضمن افرادش در خارج محقق است لطمه‌ای به اصالت وجود نمی‌زند. همه کسانی که به اصالت وجود قائل هستند به تحقق کلی طبیعی اذعان دارند. کلی طبیعی شیء غیرمتشخصی نیست زیرا اگر اشیاء تشخص نداشته باشند موجود نمی‌شوند اما تشخص بالغیر است. میرداماد خود در عباراتی کلی طبیعی را محفوف به تشخص و در ضمن افرادش موجود دانسته است. وی می‌گوید: «... من می‌گویم آنچه که محفوف به تشخص نباشد به وجود نمی‌آید (تساوق وجود و تشخص) و محفوف به تشخص اعم از تشخص است. آیا چنین نیست که تشخص به حسب نحوه وجود، شیء را متمایز می‌نماید و طبیعت مرسل به حسب وجودی که مختص به آن است به قیاس افراد دارای وحدت مبهم است در حالی که استنکافی ندارد که خصوصیات عدیده شخصی‌ای او را احاطه کند یا فصول زیادی که محصل‌اند بدان ضمیمه شوند. پس لامحال آن با حقیقت مبهم ذاتش و وحدتی که به لحاظ تحصیل مستبهم است در وجود عین افراد شخصی و مخلوط به عوارض مشخصه است» (الدوامد الحسینی، ۱۳۷۶: ۲۱۵).

۴. در بحث کثرت «معبر عنه» خلط بین مفهوم و مصداق صورت گرفته است. بر همه مصادیق وجود، مفهوم وجود صادق است اما این مصداق خارجی شدت و ضعف دارد؛ مثل مفهوم نور که واحد و بر مصادیق مختلف دلالت دارد. بنابراین صدق مفهوم واحد بر مصادیق متعدد امر محالی نیست.

عباراتی دیگر با یک مضمون و بعضاً جملات مختلف در برخی از کتب میرداماد به چشم می‌خورد که وجود را امری انتزاعی خوانده است. مثل این عبارت: «الوجود لیس إلا نفس الموجودية التي يتزعمها العقل من المهيئات و نفس تحقّقها بالمعني المصدرية؛ ولا يثبت له فرد يقوم بالمهيئة سوى الحصص المعيّنة بالاضافة أو بالوصف كالوجود الذي لا سبب له و الوجود المطلق لیس له خصوصية الا الاضافة إلى ما يتزعم هو منه و لا يتخصّص إلا بتلك لا



قبلها؛ و هذا متكرّر في كلام الشيخ الرئيس أبي عليّ و أتراه و تلامذته و من في طبقتهم؛ ففي *التعليقات*: «الوجود الذي للجسم هو موجودة الجسم لا كحال البياض و الجسم في كونه أبيض». و في *التحصيل*: «الوجود ليس هو ما يكون به الشيء في الأعيان، بل كون الشيء في الأعيان أو صيرورته في الأعيان» و «تخصيص كلّ وجود هو بإضافته إلي موضوعه و إلي سببه لا على أن يكون الاضافة لحقته من خارج؛ فإنّ وجود الانسان مثلاً متقومّ بإضافته إلى الانسان و وجود زيد بإضافته إلي زيد» و «أمّا إذا قلنا: «كذا موجود» فليس المعنيّ به أنّ الوجود معني خارج، بل نعني به أنّ كذا في الأعيان أو كذا في الذهن» (الداماد الحسيني، ۱۳۸۱ الف: ۴۶).

دو مطلب از اینگونه عبارات میرداماد قابل بیان است:

الف. آنجا که میرداماد سخن از اعتباری و انتزاعی بودن وجود به میان می آورد وجود به معنای مصدری آن است نه حقیقت متأصل خارجی که دارای اثر است.

ب. استشهاد میرداماد از سخنان ابوعلی سینا در این باب صحیح نیست. زیرا ابن سینا اصالت وجودی است و مراد ابن سینا از آوردن اینگونه عبارات این نبوده که وجود امری انتزاعی است بلکه او در اینجا در مقام توضیح قضایای هلیه بسیطه و هلیه مرکبه بوده است و خواسته بیان دارد که حمل وجود بر اشیاء از باب حمل شیء بر شیء نیست بلکه اصل ثبوت شیء را بیان می کند. ملاصدرا نیز شبیه چنین عباراتی را بیان کرده است که اگر در اصالةالوجود بودن ابن سینا شک کنیم در اصالةالوجودی بودن ملاصدرا شک نیست وی می گوید: «قد بزغ الأمر و ظهر أن وجود الأشياء نفس موجوديتها لا كحال البياض و الجسم فكما أنه فرق بين كون الشيء في المكان أو في الزمان و بين كون الحال كالعرض و الصورة في محل كالموضوع و المادة لأن في الأول وجودا للشيء في نفسه و وجودا آخر له في غيره و في الثاني وجود للشيء في نفسه و هو بعينه وجوده لغيره فكذلك فرق بين كون الشيء في شيء و بين كون نفس الشيء لا كون شيء فيه فالوجود للأشياء هو نفس كون الأشياء لا كون غيرها فيها أو لها» (صدرالمتألهين الشيرازي، ۱۳۶۰: ۱۰).

### شواهد اصالةالوجودی بودن میرداماد

غیر از عباراتی که در فوق ذکر شد و نیز عبارات مشابه آن که اصالت ماهیت از آن برداشت می شد عبارات بسیاری در کتب میرداماد وجود دارد که دلالت بر اصالت

وجود دارد. در زیر مباحثی که در آن به اصالت وجود اشاره رفته با ذکر نمونه‌هایی ذکر می‌شود:

### ۱. وجود ذهنی و عینی

میرداماد در مباحث وجود ذهنی و عینی به خارجی و منشأ اثر بودن وجود اذعان کرده است: «الوجود في الاعیان، هو التحقق المتأصل في متن الواقع خارج الاذهان، الذي بحسبه تكون الطبيعة المرسله مخلوطة البتة بفردها، غير منازة عنه، و الذات الملزومة محفوفة لا محالة بلوازمها و عوارضها، غير منسلخة و لا منحاذا عنها اصلا. و الوجود في الاذهان هو الحصول الارتسامي الذي ربما تكون الطبيعة المرسله، لا بشرط شيء، منازة فيه عن فردها، و الذات المعروضة الملزومة منحاذا منفردة نفس جوهرها بما هي هي عن لوازمها و عوارضها» (الداماد الحسيني، ۱۳۶۷: ۳۸).

### ۲. وجود خداوند

میرداماد در مباحثی که وجود خداوند را شرح می‌دهد خارج از دایره اصالت وجود گامی برنداشته است مانند: «انّ الوجود المطلق المشترك بين جميع الموجودات، عين الذات في الحقيقة الواجبة، زائد علي الماهية في الماهيات الممكنة. فالقيوم الواجب بالذات جلّ ذكره، ماهيته هي بعينها انيته، و الماهية الممكنة ماهيته وراء انيته» (الداماد الحسيني، ۱۳۶۷: ۷۲)؛ و «انّ الوجود العيني المتأصل، عين حقيقة القيوم الواجب بالذات و زائد على ماهية الذات الممكنة... فاذن، قد استبان أنّ الوجود الاصيل الحقّ في حاقّ الاعيان و متن الواقع، هو عين مرتبة ذات القيوم الواجب بالذات تعالى سلطانه» (همان: ص ۷۳) و «فهو من جميع الجهات و الحثيات تقرّر بلا ليس، و وجود بلا عدم، و فعل بلا قوّة، و وجوب بلا جواز، و حقّية بلا بطلان، و حياة بلا موت، و تمام بلا نقص، و دوام بلا تجدد، و بقاء بلا تغيير، و وجود بلا تعطيل» (الداماد الحسيني، ۱۳۸۱: ۳۰۷) و «و أنّ مبدأ المبادي هو البسيط الحقّ، فلا تكون حيثية الوجود فيه وراء حيثية الماهية، بل إنّ حيثية الماهية هناك هي بعينها حيثية الإنية» (الداماد الحسيني، ۱۳۸۱: ۱۲۸).

و «وجود الواجب بالذات و کمال وجوده، و حقیقته و کمال حقیقته واحد، و كذلك کماله و أقصى الکمال أي: لا تناهيه في مراتب الشدّة و احد» (الداماد الحسيني، ۱۳۸۱، کتاب تقدیسات: ۱۴۳).

### ۳. مفاض بودن وجود از خداوند

میرداماد در وجود بخشی ممکنات از واژه افاضه و مانند آن استفاده کرده و این گونه تعبیر اصالت وجود را در همه مراتب هستی بیان می‌کند. مانند عبارت: «هو جاعل الظلمات و النور و مفيض نظام الكل و مبدع الوجود بقضه و قضيه» (الداماد الحسيني، ۱۴۰۳: ۳۰۴/۲) و نیز «إنَّ وجوب التَّقرُّر و الوجود بالذَّات، هو تصحُّح الحقيقة و تأكدها، و هو ينبوع كلِّ حقيقة و مبدأ كلِّ وجود، فكيف لا يكون هو بنفسه حقيقة غير لاحقة بماهيته، و لا متعلقة بحقيقة أخرى» (الداماد الحسيني، ۱۳۸۱: ب: ۱۲۹).

### ۴. هم‌سنخی وجود خدا و وجود ممکنات

میرداماد بدون شک وجود خدا را اصیل می‌داند. از آنجا که وی به هم‌سنخی وجود خدا و ممکنات و به نحوی تشکیک در وجود قائل است و خداوند را منبع و سرچشمه همه کمالات می‌داند و قاعده «معطى شىء فاقد شىء نیست» را قبول دارد به تبع وجود ممکنات را نیز اصیل خواهد دانست. در عبارات وی داریم: «و لیکن من المحقق عندك أنه، كما النَّظر في تقرُّر ما و وجود ما، بل في طبيعة التَّقرُّر و الوجود، يسوق العقل إلى إثبات تقرُّر بالذَّات و وجود بالذَّات، أعني المتقرُّر بنفسه الذي ماهية هي بعينها تقرُّره و وجوده، فكذلك كلُّ طبيعة هي كمال مطلق للتقرُّر بها هو تقرُّر و حلية مطلقة للوجود بما هو وجود، كالعلم و القدرة و الحياة و الإرادة و الاختيار. أليس، كما أن مبدع الماهية و مفيض الوجود يجب أن يكون، لا محالة، في نفسه حقيقة حقيقية موجودة، فكذلك واهب الكمال المطلق للموجود بما هو موجود و مفيضه، و لا سيَّما إذا كان واهباً و مفيضاً بذاته، يجب، لا محالة، أن يكون في نفسه متحلياً بذلك الكمال غير عرو منه. فلذلك يمتنع أن يكون شيء يهب كمالاً ما لذاته و يفيضه على نفسه... فإذاً يجب أن يكون في الوجود وجود بالذَّات حتَّى يتصوّر وجود ما، و في العلم علم بالذَّات حتَّى يتصوّر علم ما، و في القدرة قدرة بالذَّات حتَّى تتصوّر قدرة ما، و في الحياة حياة بالذَّات حتَّى تتصوّر حياة ما، و في الإرادة و الاختيار إرادة بالذَّات و اختيار بالذَّات حتَّى تتصوّر إرادة و اختيار ما، و كذلك في السَّمع و البصر و في كلِّ ما هو كمال على الإطلاق، و بهذا ينطق القرآن الكريم: «وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» (يوسف، ۷۶) (الداماد

الحسینی، ۱۳۸۱ب: ۱۳۴) و «بارئ الماهیات و مفیض الهویات هو بالحقیقة وجود زمر الموجودات و موجودها معا، لا أنه موجودها فقط... و اعتبر الحكم في سائر الصفات الكمالیة علي هذا السنّة، فقد عرفك مسلف القول: «أنه لا يهب الكمال القاصر عنه، و ما ليس الكمال عين ذاته فهو قاصر عنه». «فكما مطلق الوجود منته إلي الوجود القائم بذاته، فكذلك مطلق العلم [منته] إلي العلم القائم بذاته، و مطلق القدرة و الإرادة و الحياة [منته] إلي القدرة و الإرادة و الحياة القائمة بالذات. فسبيلها سبيل الوجود في أن النظر فيها بما هي هي يسلك بالعقل إلي إثبات المبدأ الحق...» (الداماد الحسینی، ۱۳۸۱ب: ۱۵۹).

### ۵. برهان صدیقین

طرح و قبول برهان صدیقین که در آن از وجود به وجود سیر می شود دلیلی دیگر بر اصالت وجود نزد میرداماد می باشد؛ زیرا اگر اصلتی از آن وجود نبود هیچ گاه سیر در آن ما را به اثبات خدا نمی رساند. در مورد این برهان از وی چنین داریم: «فحق العلم معرفة الرب أولاً بالنظر فی طباع الوجود بما هو وجود، ثم التدرج من ذلك الى معرفة المربوبین علی الترتیب النازل منه طوياً و عرضاً علی ما هو مسلك السبیل اللمی، و طريقة الصدیقین الذین یستشهدون بالحق علی الخلق لا بالخلق علی الحق، و یفقهون سر قول الله عز وجل أو لم یکنف ربک أنه علی کل شیء شهید (صدوق، ۱۴۱۶ه.ق: ۲۸۷)، (الداماد الحسینی، ۱۴۰۳: ۱۱۰/۲)».

### ۶. تساوق وجود و تشخص

میرداماد هیچ شیء ای را موجود نمی داند مگر اینکه تشخص داشته باشد. او با بطلان تشخص، ذات را باطل می داند (الداماد الحسینی، ۱۳۸۱ب، کتاب/یماضات: ۵۵). میرداماد مانند ملاصدرا وجود و تشخص را متساوق می داند اگر وجود صرفاً انتزاعی بود و اصلتی نداشت با تشخص تساوق نداشت. در مورد این تساوق میرداماد می گوید: «قد انصرح أنه لا شیء مما حق ذاته الجواز بمتشخص الذات في مرتبة الذات بحسب نفس الذات؛ إذ لا شیء مما فی عالم الجواز إتیته هي بعینها ماهیته، و مضامة الطبائع لا تعطي التشخص، فقد اقرّ أنه ليس يتصحّح التشخص إلا من جهة الاستناد إلى الجاعل المتشخص بذاته؛ إذ يتعیّن بالنظر إلى جاعل تام بعینه معمول بعینه. فإذن ینوع الوجود و التشخص واحد و إنما ینبع

التشخص من حيث ينبع الوجود؛ وقد لاح لك أنّ القيوم الواجب بالذات هو الموجود الحقّ المتقدّس عن ماهيّة وراء الإتيّة، فلا محالة هو المتشخص في مرتبة ذاته من حيث نفس ذاته، ولا كذلك شيء من الموجودات غيره. فإذا لا تشخص لأية حقيقة كانت إلا من جهة الموجود الحقّ و من تلقاء الاستناد إلى جنبه، عزّ مجده و جلّ ذكره» (الداماد الحسيني، ۱۳۷۶ ه.ش: ۲۳۷) و «هل قرع سمعك قول شركائنا الذين سبقونا بالصناعة: «هويّة الشيء و تعينه و وحدته و تشخصه و خصوصيّة وجوده المنفرد له كلّها واحد»... فإذا، شخصيّة الأشياء بالمشيئ المبدع المتشخص بالذات، كما وجودها و وجوبها به. و تشخص الشيء هو نحو وجوده الذي يخصّه العقل به فائضاً عن مبدعه» (الداماد الحسيني، ۱۳۸۱ ب: ۵۵).

#### ۷. رابطی بودن وجود ممکنات

میرداماد مانند ملاصدرا وجود همه موجودات را رابطی می‌داند که استنادشان به قیوم بالذات است و ربط وجود ممکنات به وجود خدا از اصالت داشتن وجود برمی‌آید: «شخصیات النظام و ذرات الوجود، ابدیّات و بائدات، ثابتات و متغیّرات، واجبه الانتهاء و الاستناد إلى القیوم بالذات... و أيضاً الماهیات و الهویات بأسرها متقرّرات رابطیّة، إنّما تقرّرها و وجودها لجاعلها الحقّ. كما قال في القرآن الحكيم: «لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (البقره، ۲۵۵). (الداماد الحسيني، ۱۳۸۱ ب: ۱۸۰).

#### ۸. وعاء بودن دهر برای وجود

در برخی عبارات، میرداماد دهر را وعاء وجود می‌داند نه ذهن. یعنی در خارج «وجود» تأصل دارد. مانند عبارت: «فقد عرفناك أنّ العدم الزمانيّ إنّما يحسب عدماً في أفق التقضيّ و التجدد و بالقياس إلى الدّوات الزمانيّة، لا بحسب الواقع في وعاء الوجود الذي هو الدهر و بالنسبة إلى الموجود الحقّ...» (الداماد الحسيني، ۱۳۸۱ ب: ۱۹۴). و نیز «إنّه، عظم سلطانه، يصبّ الفيض في وعاء التجوهر و الوجود، أعني الدهر، أبداً، صبّة واحدة» (الداماد الحسيني، ۱۳۸۱ ب: ۳۰۱) و نیز: «ثمّ تقرّر الحوادث في وعاء الوجود الذي هو الدهر يشغل حينّ البطلان الدهريّ، و لا يذر للعدم حدّاً، و لا يدع للحكم به بالإطلاق العامّ صحّة على خلاف شاكلة الوجود و العدم الزمانيّين. فإذا، ليس يقي للوهم أن يتوهم، بعد حدوث الوجود في

الدهر الذي هو متن الأعيان و صلب نفس الأمر، للعدم السابق فيه، حدًا و حيزًا يسأل عن المعلومات بحسبه» (الداماد الحسيني، ۱۳۸۱: ب: ۱۹۶).

### ۹. وجود مجعول است.

برخی عبارات میرداماد به صراحت مجعول جعل جاعل را «وجود» ممکنات می داند مانند: «وحيث إن طباع الإمكان يقصر عن تصحيح قبول التّسرد، كان المجعول تقرّر العالم و وجوده من بعد لسيّته الصّريجة و عدمه الصّرف السّاذج ... فإنّ وجود العالم، قبل ما وجد، ممتنع بالنّظر إلى نفس ذات العالم، إذ لا يعقل وجود قبله إلاّ الوجود السّرمديّ الأزليّ، و طباع الجواز الذاتيّ ليس يقبل السّرمديّة الأزليّة. فالجائر بالذّات هو ما لا يأتي بذاته الوجود المرسل و لا العدم المرسل. و ذلك ليس يصادم امتناع وجود ما بخصوصه أو عدم ما بخصوصه بالنّسبة إلى ذاته» (الداماد الحسيني، ۱۳۸۱: ب: ۲۹۲).

در این عبارات میرداماد اولاً به صراحت وجود را مجعول می داند ثانیاً ماهیات را به لحاظ ذات نه موجود می داند و نه معدوم بنابراین ماهیت اصالتی ندارد.

### ۱۰. نظام وحدانی موجودات عالم

یکی از دلایل خوب بر اینکه میرداماد اصالت وجودی است و همچنین هم‌سنخی را قبول دارد این است که وی قائل به نظام وحدانی وجود است. اگر ماهیات مباین‌اند و وحدتی بین آنها نیست (در صورت قول اصالت ماهیت) وی نباید نظام وحدانی وجود را قبول داشته باشد ولی او در وجود قائل به نظام وحدانی است که مستند به جاعل حق است. میر در این خصوص می گوید: «و أن بين عوالم التّقرّر بأسرها تساوقا و تطابقا، أعني اتّساقاً طبيعياً و ارتباطاً لزومياً، به يتصحح أن يتحصّل من جملتها نظام وحدانيّ في الوجود مستند إلى الجاعل الحقّ بالصدور عنه أبداً مرّة واحدة...» (الداماد الحسيني، ۱۳۸۱: ب: ۳۱۶).

### ۱۱. انقسام موجود به واجب و ممکن

میرداماد به صراحت در برخی آثار خود عنوانی را با بیان «في انقسام الموجود إلى الواجب و الممكن» آورده است که دلالت به اصیل بودن وجود دارد. «الشيء المتقرّر: إمّا أنّه متعيّن التّقرّر و الفعلية في مرتبة ذاته؛ فيكون متقرّراً لنفسه بنفسه، لا بعلة غير ذاته و لا بعليّة

من ذاته، و هو القيوم الواجب بالذات؛ و يكون لا محالة وجوده في مرتبة ذاته ... وإما أنه في حدّ جوهره و في مرتبة ذاته لا متعين الفعلية و لا متعين اللافعلية؛ فيكون بحسب ذاته لا المتقرر و لا اللامتقرر، و لا الموجود و لا اللاموجود، و هو الممكن بالذات ذو الذات الجائزة و الماهية الجوازية، و يكون لا محالة ذاته و وجوده من تلقاء جاعل وراء ذاته، ... فإذا نال الوجوب بالذات حقيقة محضة بنفس الذات من كلّ جهة، و الجواز الذاتي هالكية الشيء المتقرر بالغير في جوهر ماهيته و باطليته في مرتبة ذاته بحسب ذاته» (الداماد الحسيني، ۱۳۷۶ ه.ش: ۲۰۲).

## ۱۲. منشأ، ملاک و مناط و مطابق مفهوم وجود

همه ماهیات مطلقاً اعم از متقرر بالذات و غیر متقرر بالذات، منشأ و ملاک و مطابق وجودشان ذات خداوند است و این نشان می‌دهد که ماهیت اعتباری است و دخالتی در منشأیت انتزاع وجود ندارد. وی می‌گوید: «... بین «متزاع منه» و بین «مناط و مطابق انتزاع» فرق است. خصوصیات ماهیات متقرر به عنوان اینکه وجود از آنها انتزاع می‌شود متصف می‌شوند اما هیچ جایگاهی در مبدأیت و مناطیت انتزاع وجود ندارند. بلکه مناط مبدأیت انتزاع فقط قدر مشترک بین همه جایزات متقرره یعنی حیثیت صدور آنها از جاعل قیوم واجب بالذات و استنادشان بدوست. هر ماهیتی که لحاظ شود منشأ انتزاع وجود از آن تنها قیوم واجب بالذات است و مناط انتزاع، استنادشان به اوست. اما معانی مصدری برای ذاتیات مانند انسانیت و حیوانیت بر این اسلوب نیستند هم‌چنین لوازم ماهیات مانند زوجیت و فردیت؛ زیرا منشأ انتزاع در اینجا خصوصیات ماهیات از حیث خصوصیت می‌باشد که متزاع منه و مطابق انتزاع در آن یکی است و آن خصوصیت ماهیت است البته در ذاتیات نفس خصوصیت و بما هی هی و در لوازم نفس آن نه بما هی هی بلکه از آن جهت که علیت دارند» (الداماد الحسيني، ۱۳۸۱ ب: ۱۳۱-۱۳۳)

## ۱۳. تشکیک در وجود

برخی عبارات میرداماد دلالت بر قبول تشکیک در وجود دارد. وی وجود ممکنات را ظل وجود خدا و حقیقت ممکنات را تنزلات حقیقت خداوند می‌داند و این همان معنای تشکیک وجودی است. تشکیک وجود نیز تنها در اصالت وجود معنا دارد.

او می‌گوید: «... وجودات ممکنات تجلیات وجود حق و حقیقت جایزات تنزلات حقیقت حقه قیوم مطلق؛ و هوئیات عوالم مجعولیت مجالی و مظاهر هویت حقیقی جاعل علی‌الاطلاق‌اند، از حیث نسبت صدور و ارتباط، نه از حیث تلبس و اتحاد. و ذوق بعضی از متألهین که: موجودیت ممکنات نسبت انتزاعی نیست، بلکه نسبت اشتقاق جعلی است، از قبیل مشمشیت مشمش و حدادیت حداد؛ و مشرب صوفیه که: «نسبت هوئیات باطله الذوات عالم امکان به هویت حقیقی ذات حق، نسبت امواج است به ذات بحر و تعینات به طبیعت مرسله» از جاده مستوی عقل صریح و صراط مستقیم مسلک برهان، خارج است؛ و سییل افاضه و ایجاد آن نیست که از ذات مفیض موجد چیزی منفصل شود یا امری به ذات مجعول فایض متصل گردد، بلکه آن است که چون علم جاعل محیط باشد به آنکه مجعولی به‌حسب ذاته از خیرات نظام وجود است، و منتظرات و مصححات حصولش بالفعل در دایره تحقق واقع است، جوهر ذات آن مجعول بر علم و اراده جاعل مترتب و از فعالیت و فیاضیت ذات فعالش صادر گردد، به مثل مانند شعله چراغی که از خرمن آتش درگیرد یا شعاعی که از نور جرم شمس فایض شود یا اهتزاز عضلات و حرکت اعضای ادویه که از شوق متأکد نفس - که به مرتبه اجماع رسیده باشد - منبعث گردد» (الداماد الحسینی، ۱۳۸۰: ۹۳-۹۴).

### نظریه نهایی

استخراج نظر میرداماد در میان عبارات این دانشمند بزرگ اسلامی قدری دشوار است. به راحتی نمی‌توان در این خصوص با قاطعیت سخن به میان آورد اما آنچه که با تفحص در آثار میرداماد به دست آمده چند مطلب است که ذیلاً ذکر می‌شود:

#### الف. تفاوت وجود و تقرر در فلسفه میرداماد

در فلسفه میرداماد دوگانگی‌ای بین وجود و تقرر مشاهده می‌شود. یعنی در بسیاری از عبارات میرداماد این دو در کنار هم ذکر شده اما ظاهراً در نزد میرداماد دارای تفاوت هستند. با توجه به عباراتی که در ادامه می‌آید وی تقرر و وجود در ممکنات (البته اگر وجود به معنای مصدری گرفته شود) را یکی نمی‌داند ولی در مورد



خداوند یکی دانسته است. میرداماد قضایای هلیه بسیطه را دو قسم بیان می‌کند. هلیه بسیطه مشهوری که شأن «وجود» است و هلیه بسیطه حقیقی که شأن «تقرر» است. هلیه بسیطه مشهوری مانند قضیه انسان موجود است. در این قضیه گرچه ترکیبی نیست اما به لحاظ نمودن مفهوم محمول، در حکایت نیاز است، و معنای آن این است که ذات انسان در ظرفی تحقق دارد حتی اگر ظرف خارج نباشد و تنها در ذهن باشد. موضوع در این قضیه ممتنع نیست اما ممکن است تحقق خارجی نداشته باشد. تأکید در اینجا بر روی تحقق در یک ظرف می‌باشد. این قضایا از باب تعریف اسمی یا مای شارحه هستند که تعریف به فصل و جنس است اما قبل از علم به وجود موضوع است. اما در قضایای هلیه بسیطه حقیقی مراد خود تجوهر ماهیت محقق است و توجهی به مفهوم تقرر و تجوهر وقوع مصدری نمی‌شود. قضیه هلیه بسیطه حقیقی بالاتراز قضیه هلیه بسیطه مشهوری است. این قضایا از باب «ما»ی حقیقی است یعنی تعریف حقیقی، تعریفی که بعد از علم به وجود موضوع است. وی چنین بیان کرده است: «... مفاد قولنا: «الإنسان موجود» مثلاً، أعني المحكيّ عنه العقد الهليّ البسيط المشهوريّ، هو وقوع نفس ذات الإنسان في ظرف ما، وإن افتتح إلى لحاظ مفهوم المحمول في الحكاية، لضرورة طباع العقد و طباع الإدراك التصديقيّ، لا انضمام صفة ما إلى ذاته في ظرف الأعيان مثلاً، كما في قولنا «زيد أبيض» أو انتزاع معني ما عن الذات بحسب ذلك الظرف غير نفس المعني المصدريّ، كما في قولنا «السّماء فوق الأرض». ثم الأمر في العقد الهليّ البسيط الحقيقيّ، كما في قولنا «الإنسان متقرّر»، أعلى درجة من ذلك أيضاً، إذ المحكيّ عنه هناك هو نفس تجوهر الماهية، كالإنسان، أي: إنه من الماهيات المتجوهرة التحقيقيةّة و في مرتبة الوقوع في مطلب «ما الحقيقة» لا من الماهيات المفروضة التقديرية المستحقة لمطلب ما الشارحة للاسم فقط، و لا يلتفت لفت مفهوم التقرّر و التّجوهر و الوقوع المصدريّ بوجه أصلاً. و إن كان التفتيش يخرج أنّ ذلك هو صيور الأمر أخيراً على الإطلاق... فالماهية الجوازية إذ ليست هي متجوهرة متقرّرة بنفسها، بل إنّها من تلقاء إبداع الجاعل و إفاضته نفسها، فلا جرم ليست هي بنفسها مبدأ انتزاع الوجود و مصداق حمل الوجود، بل بنفس جعل الجاعل نفسها جعلاً بسيطاً لا بجعل مستأنف بسيط أو مؤلّف، لكنّها بنفسها مصداق حمل جوهرياتها عليها، لا بالمجوعولية و لا بالوجود، بل ما دامت المجعولية، و ما دام الوجود و باقتضائها لوازمها التي هي معان وراءها، قائمة بها قياماً

انتزاعاً، مصداق حمل اللوازم حین المجعولیة و الوجود معها، لا بهما. فبین الاعتبارین بون بائن. فأما الحقيقة الحقّة القیومیة الوجوبیة، فإذ هی بنفسها متقرّرة، فلا محالة بنفسها مبدأ لانتزاع الوجود و وجوب التقرّر و الوجود المصدريّین، و مصداق لحمل الوجود، و واجب التقرّر و الوجود بالضرورة المطلقة الأزلیة السرمدیة، لا بحیثیة تقيیدیة، و لا بحیثیة تعلیلیة، و لا بتقييد حکم العقد بما دام الوجود، و التقرّر و الوجود هناك واحد، و كذلك الوجود و وجوب الوجود واحد. فوجوب الوجود شرح اسم الحقيقة الحقّة، و معناه المفهوم و أخصّ لوازم الحقيقة عند العقل» (الداماد الحسینی، ۱۳۸۱: ب: ۱۱۸) و نیز «... فالماهیة من حیث نفسها و بحسب طباع الجواز لیست إلاّ تقدیریة تخمیئیة بحسب الفرض، و إنما تستحقّ بذلك مطلب «ما الشارحة» للاسم، و من جهة الاستناد إلى الجاعل تحقیقیة بالفعل مستحقة الوقوع في مطلب «ما الحقیقیة». و الجواب الحقّ بالذاتیات في الأوّل بحسب التقدير و في الثاني بحسب التحقيق، فذلک یقلب ذاك بعینه إلى ذاء، مهما استوقن التقرّر.

و أما الحقيقة الحقّة القیومیة الوجوبیة، فإنّ مرتبة «ما الشارحة» لها هی بعینها مرتبة «ما الحقیقیة»، فالمطلبان بالقیاس إلى ذلک الجناب واحد... و كذلك مرتبة مطلب «هل» هناك هی بعینها مرتبة مطلب «ما»، و بالعکس، كما أنّ مرتبة مطلب «هل البسيط الحقیقی» هی بعینها مرتبة مطلب «هل البسيط المشهوری». فإذن قد استبان أنّ تکثر المطالب إنما هو فی الماهیات الجائزة، فأما فی الحقيقة الحقّة فقاطبتها واحد...» (الداماد الحسینی، ۱۳۸۱: ب: ۱۲۰).

این عبارات دال بر اصالت تقرر دارد. تقرر در فلسفه میرداماد را می شود به عینه همان وجود در فلسفه ملاصدرا قلمداد کرد. به عبارت دیگر اگر وجود ملاصدرا را به جای تقرر میرداماد قرار دهیم اختلافی در مسأله اصالت وجود یا ماهیت بین این دو فیلسوف مشاهده نخواهد شد.

### ب. لفظی بودن دعوی اصالت ماهیت و وجود

با دقت در عبارات میرداماد و نیز فلسفه متعالیه ملاصدرا به نظر می رسد دعوی اصالت و یا اعتباری بودن وجود و ماهیت دعوی لفظی باشد. در توضیح این مطلب باید تعریف ما از وجود و ماهیت تبیین گردد:

### الف. معانی ماهیت

۱. ما يقال فی جواب ما هو؟ ماهیت به این معنی صرف تعریف است و از هر گونه قیدی پاک و پیراسته است. چنانکه می‌گوییم: الماهیة من حیث هی لیست الا هی، لا موجودة و لا معدومة، لا ذهنيّة و لا خارجيّة، لا کلیّة و لا جزئیّة و... این معنا از ماهیت را می‌توان با آن بخش از تعریف دیگر ماهیت به «ما به الشیء هو هو» که مراد از «شیء» در آن، مفهوم ذهنی بدون تقید به ذهنیت است یکی دانست.
۲. واقعیت عینی خارجی که حقیقت، هویت و کون هم به آن گفته می‌شود و بخش دیگر از مصادیق تعریف ماهیت به «ما به الشیء هو هو» را هم که مراد از آن اشیاء عینی خارجی است شامل می‌شود و همین است که منشأ تأثیر و فعلیت است.
۳. حدّ وجود که اصطلاح خاص صدرالمتألهین است پس از قبول اصالت وجود و در جای جای/سفر، به ویژه در بحث علیّت، آن را حیث عدمی یا امکانی وجود می‌نامد.

### ب. معانی وجود

۱. معنای مصدری یعنی همان وضع و حالت بودن چیزی در خارج از ذهن، و پیداست که این وضع و حالت، فقط اعتبار و التفات ذهن به عین یا واقعیت خارجی است و همان است که سهروردی، میرداماد، لاهیجی و حتی خود صدرا آن را اعتباری می‌دانند و نیز همان است که هیوم و کانت حمل آن را بر موضوع و قضیه ساخته شده از آن (قضیه وجودی یا کان تامه) را مفید معرفت نمی‌داند.
۲. واقعیت خارجی، عین مقابل ذهن، هویت، کون، حقیقت منشأ تأثیر و علیّت.
۳. یافت شدن و ادراک شدن چیزی در بیرون از ذهن، پیداست که وجود به این معنی حالت مدرک است و قیام به او دارد. لاهیجی در کتاب سرمایه/ایمان و در گوهر مراد یک معنای وجود را همین دانسته است. ظاهراً مراد از عبارت «یا موجود من طلبه» در دعای بعد از زیارت حضرت رضا(ع) و از عبارت «تعالیت

یا موجود» در دعای مجیر هم همین باشد یعنی کسی که هر کس او را بجوید می‌یابد.

همان‌طور که می‌بینیم ماهیت و وجود هر دو، در معنای اول و سوم، وابسته به ذهن، معرفت‌شناختی یا اپیستمولوژیک، بدون تأثیر و تأثر عینی و خارجی، و به یک سخن، اعتباری محض اند و بر این اساس نمی‌توان آنها را اصیل یعنی منشأ تأثیر در خارج و یا متعلق جعل یعنی موجود شدن و تحقق یافتن در خارج از ذهن دانست. همچنین ماهیت و وجود هر دو، در معنای دوم، با صرف نظر از تفاوت در لفظ، همان عین، واقع، کون و حقیقت خارجی است که منشأ تأثیر و تأثر، فعل و انفعال، علت و معلومیت و نیز متعلق جعل است.

به نظر می‌رسد همه نزاع‌ها بر سر اصالت وجود یا اصالت ماهیت و همچنین بر سر این مسأله که جعل به وجود می‌خورد یا به ماهیت، از عدم تفکیک این معانی از یکدیگر است و گرنه با تفکیک یاد شده روشن می‌شود که همان وجود یا ماهیتی که صدرا آن را اعتباری می‌داند، همان را سهروردی، میر و لاهیجی هم اعتباری می‌دانند که نه منشأ تأثیر است و نه جعل به آن تعلق می‌گیرد، همچنین همان وجودی که صدرا آن را اصیل و متعلق جعل می‌داند در حقیقت و لبّ واقع همان چیزی است که اعظام یاد شده آن را با نام ماهیت، اصیل و متعلق جعل می‌دانند و بنابراین می‌توان گفت نزاع، نزاع لفظی است (ر.ک: مجموعه نویسندگان، ۱۳۸۵: ۱۸۰).

اصالت وجود جز بدین معنی نیست که ماهیات بنفسها هالک اند و به اعتبار استناد به واجب منشأ آثار هستند و تنها بهره آنها انتساب به واجب است که به واقع مرادف وجود است؛ زیرا وجود واجب است و عدم ممتنع و موجودات ممکن تجلیات و شئون واجب هستند و این معنی به تصریح در کلام میر آمده است (مدرس موسوی بهبهانی، ۱۳۷۰: ۲۱۴).

### ج. اعتبارات وجود و ماهیات نزد میرداماد

نکته قابل توجه در آثار میرداماد این است که وی در آثار خود از وجود گاهی معنای مصدری و گاهی حقیقت آن را مراد کرده است. کما اینکه در مورد ماهیت نیز گاهی مراد وی حقیقت خارجی و هویت است و گاهی آنچه که نه معدوم است و نه

موجود. از این جهت، زمانی که در آثار میرداماد سیر می‌شود، نمی‌شود تا به لفظ وجود می‌رسیم آن را بر معنای مصدری حمل کنیم؛ بلکه گاهی میرداماد لفظ وجود را به کار برده و مراد وی مفهوم نیست بلکه عین حقیقت متأصل است. بنابراین در عبارات میرداماد وقتی لفظ وجود به کار می‌رود باید دقت کرد و بین اعتبارات وجود یعنی «مفهوم وجود» و «وجود حقیقی» تفاوت قائل بود.

### ۱. مفهوم وجود

در بسیاری از عبارات، میرداماد لفظ وجود را به کار برده و مراد وی از این لفظ مفهوم وجود و وجود مصدری است. وی این اعتبار از وجود را شرح تقرر شئی می‌داند. گاهی با ضمیمه کردن لفظ «مفهوم» به «وجود» مرادش را مشخص می‌کند و گاهی این ضمیمه وجود ندارد ولی مرادش مفهوم وجود است. وی مفهوم وجود مصدری را زائد بر ماهیت می‌داند. بنابراین این وجود است که اصالت ندارد نه وجود عینی یا همان تقرر. معنای مصدری و انتزاعی وجود بالذات از خداوند انتزاع می‌شود و خداوند بالذات محمول آن واقع می‌شود و در ماهیات ممکن از حیثی که آن ماهیت از ناحیه خداوند است نه از حیث ذات خودش از او انتزاع می‌شود.

از جاهایی که وی لفظ «مفهوم» را به کار برده است عبارات زیر است:

«... إثمًا نعني بقولنا: «ماهية الأول، تعالی، هی بعینها إیته» أن نسبة مفهوم الوجود المطلق الانتزاعي الفطريّ و مفهوم الموجود المشتقّ منه، و كذلك مفهوم وجوب التقرّر و الوجود بالذات، و مفهوم واجب التقرّر و الوجود بالذات المأخوذ منه إلى نفس ذاته الحقّة، عزّ مجده، كنسبة مفهومی الإنسانیّة و الإنسان إلى نفس ذات الإنسان، لا كنسبة مفهومی الزوجيّة و الزوج، و مفهومی ذی الزوایاییّة و ذی الزوایا إلى ماهیّة الأربعة و ماهیّة المثلث. ولسنا نعني أن هذه الحملات العقلیّة و الطبائع المعقولة المنتزعة التي ليست هی وراء المعانی المصدريّة الانتزاعيّة هی عين ذاته المتقرّرة الحقیقیّة. و حقیقته الحقّة المتأكدة ذات الذوات و حقیقة الحقائق و ينبوع الماهیّات و الإنیّات...» و نیز «مفهوم الوجود المصدريّ زائد على جملة الحقائق و الماهیّات، لكنّ الأول الحقّ الواجب بالذات بذاته مبدأ الانتزاع و مصداق الحمل. و أمّا الماهیّات الثواني، أعني جملة الجائزات، فمن حیث هی من تلقاء الجاعل، لا من حیث الذات بها هی هی...» (الداماد الحسینی، ۱۳۸۱: ب: ۱۳۰-۱۳۱).

## ۲. عین وجود و وجود حقیقی

در عبارات بسیار دیگری (که نمونه‌های آن را در دلایل اصالت‌الوجودی بودن میرداماد مشاهده نمودیم) نیز میرداماد لفظ وجود را به کار می‌برد ولی مرادش وجود حقیقی است. این اعتبار را میرداماد بیشتر در مورد خداوند به کار برده است و این همان حقیقت خارجی و واقعیت اصیل است که مفهوم وجود از آن و یا از شیء‌ای که از آن صادر شده به جهت صدور و استناد انتزاع می‌شود. دو عبارت دیگر میرداماد در این خصوص چنین است: «... قد استتبَّ أنَّ الوجود العینی المتأصل، عین حقیقة القیوم الواجب بالذات و زائد علی ماهیة الذات الممكنة. و من سبیل اخر قد تعرّف انَّ الوجود لا یجوز ان یشکل من لوازم الماهیة علی الاصطلاح الصناعی. فاذن، و جب ان یشکل الوجود الوجود بذاته فی حاق الاعیان، عین ذاته و نفس حقیقته، ... فاذن، قد استبان انَّ الوجود الاصلی الحقّ فی حاق الاعیان و متن الواقع، هو عین مرتبة ذات القیوم الواجب بالذات تعالی سلطانه».

«انّما یتصحح انتزاع الوجود منها (الماهیة) بالاستناد الی عین الوجود الحقیقی الَّذی هو الوجود الحقّ بنفس ذاته. و حقیقة الوجود هناك هو تحقّق نفسه، لا تحقّق شیء، و بین المنتزاع منه و مطابق الانتزاع فرقان مبین. فاذن، ما بازاء الوجود المطلق مطلقاً نفس ذات الوجود الحقّ و الاستناد الیه، لا غیر. فهو سبحانه، وجود کلّ موجود بمعنی مطابق الانتزاع علی الحقیقة، و کلّ موجود غیره فهو به موجود، و بنفسه معدوم» (الداماد الحسینی، ۱۳۶۷: ۷۲-۷۴).

## نتیجه

بر اساس نظر اشتهازی، میرداماد معتقد به اصالت ماهیت است ولی تفحص در آثار این اندیشمند بزرگ اسلامی ما را به نتیجه‌ای غیر از این نظر می‌رساند. درست است که وی بر اصالت ماهیت دلیل اقامه کرده است اما در بسیاری از مواضع در کتب خود به اصالت وجود اذعان کرده است. جمع بین این دو مطلب که به ظاهر در تنافی با همدیگر جلوه کرده‌اند چند امر است: اول اینکه وجود در نزد میرداماد دارای اعتباراتی است که باید در فهم آراء وی ملاحظه گردد تا یک اعتبار به اعتبار دیگر خلط نگردد. دوم اینکه اصل دعوی اصالت وجود یا ماهیت دعوایی لفظی است و نحوه تقریر و تبیین‌ها متفاوت است و گرنه حقیقت مطلب یکی است همان وجودی

را که میرداماد آن را اعتباری می‌داند ملاصدرا نیز اعتباری می‌داند و همان ماهیتی که میرداماد آن را اصیل می‌داند ملاصدرا نیز آن را اصیل می‌داند. در نهایت اینکه در فلسفه میرداماد دوگانگی بین دو واژه «وجود» و «تقرر» مشاهده می‌شود. «تقرر» در فلسفه میرداماد دقیقاً همان «وجود» در فلسفه میرداماد است که اگر آنها را جایگزین هم بنماییم اختلافی در آراء دو طریق باقی نخواهد ماند.

## منابع

- قرآن کریم
- جمعی از نویسندگان، دومین یادنامه علامه طباطبائی، مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی، چ اول، تهران، ۱۳۶۳.
- خامنه‌ای، سیدمحمد، *میرداماد*، چ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۴.
- الداماد الحسینی، میرمحمدباقر، *التعلیقه علی اصول الکافی*، تحقیق سیدمهدی رجائی، خیام، قم، ۱۴۰۳ق.
- الداماد الحسینی، میرمحمدباقر، *الصراط المستقیم فی ربط الحادث بالتقدیم*، تحقیق علی اوجبی، نشر میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۱الف.
- الداماد الحسینی، میرمحمدباقر، *القبسات*، چ دوم، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷.
- الداماد الحسینی، میرمحمدباقر، *تقویم الایمان و شرحه کشف الحقایق*، چ اول، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران، ۱۳۷۶ه.ش.
- الداماد الحسینی، میرمحمدباقر، *جذوات و مواقیت*، چ اول، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۰ه.ش.
- الداماد الحسینی، محمدباقر بن محمد، *مصنعات میرداماد*، تحقیق و تصحیح عبدالله نورانی، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱ب.
- صدرالمتألهین الشیرازی، محمدبن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱-۹، ج الطبعة الرابعة، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۰ه.ق.
- صدرالمتألهین الشیرازی، محمدبن ابراهیم، *سه رسائل فلسفی*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۸ش.
- صدرالمتألهین الشیرازی، محمدبن ابراهیم، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، چاپ دوم، مرکز الجامعی للنشر، مشهد، ۱۳۶۰ه.ش.
- صدرالمتألهین الشیرازی، محمدبن ابراهیم، *المشاعر*، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۳ه.ش.
- طباطبائی، محمدحسین، *نهایة الحکمة*، ترجمه علی شیروانی، چ پنجم، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۸۰.
- صدوق، ابن بابویه، *التوحید*، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۶ه.ق.
- مدرس موسوی بهبهانی، سیدعلی، *حکیم استرآباد*، انتشارات اطلاعات، چ اول، تهران، ۱۳۷۰.
- مطهری، مرتضی، *مقالات فلسفی*، صدرا، تهران، ۱۳۸۹.
- مطهری، مرتضی، *پاورقی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*، صدرا، تهران، ۱۳۶۸.
- مجموعه نویسندگان، *جستاری در آراء و افکار میرداماد و میرفندرسکی*: مجموعه مقاله و گفتار، چ اول، فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، تهران، ۱۳۸۵.

