

## نظریه جعل بسیط ماهیت در اندیشه میرداماد

### The Theory of "Simple Making of Quiddity" in Mir Damad's Thought

Sayyed Muhammad Manafiyani\*

سید محمد منافیان\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۲۸

#### Abstract

Mir Damad's idea of *essentially made* is the theory of simple making of Quiddity. According to his description, because of essential need of possible being to creative cause, its essence and quiddity is the thing that becomes real in the process of making, not the accidental such as existence or qualification. Detailed studies of his theory depend on recognizing the meaning of "existence" and "quiddity" in his works and understanding two main properties of quiddity: being hypothetical (*taqdir*) and being real. According to Mir Damad, the process of making and creation is the action of going out from being hypothetical to being real and nothing is added to quiddity. When quiddity became real, "existence", as a mental nature, is perceived. Thus, the ascription of existence to quiddity is a composite making. Because Mir Damad has regarded in his argument for the simple making of quiddity, the negative aspect of essential possibility as the same thing with real quiddity, he does not believe in principality of quiddity in the sense in which it is negated in the transcendental philosophy.

**Keywords:** Simple making, Hypothetical Quiddity, Real Quiddity, Existence, Essential Possibility, Mir Damad.

#### چکیده

دیدگاه میرداماد دربارهٔ مجعول بالذات، نظریه جعل بسیط ماهیت است. مطابق با توصیف وی، چون شیء ممکن (ماهیت) در حد ذات خود محتاج به علت است، پس آنچه در فرآیند جعل، حقیقی و بالفعل می‌شود همانا خود و ذات ممکن الوجود است؛ نه اموری بیرون از ذات چون وجود یا اتصاف. فهم منسجم و دقیق این دیدگاه، در گرو التفات به اصطلاح «وجود» و «ماهیت» و نیز دو ویژگی تقدیر و حقیقت ماهیت در اندیشه میرداماد است. به باور میرداماد، فرآیند جعل چیزی جز سیر ماهیت از مقام تقدیر به مقام حقیقت و تقرر نیست؛ و در تحقق ماهیت، هیچ چیزی بر آن افزوده نمی‌شود. پس از فعلیت ماهیت، وجود به مثابه معنای انتزاعی محض از خود ماهیت متقرر انتزاع می‌شود و اتصاف ماهیت به موجودیت، مفاد جعل ترکیبی است. از آنجا که میرداماد در مقدمات استدلال خود بر جعل ماهیت، از عینیت معنای سلبی امکان با ماهیت متقرر بهره برده، جعل ماهیت در اندیشه وی ملازم با اصالت ماهیت مصطلح در حکمت متعالیه نیست.

**واژگان کلیدی:** جعل بسیط، ماهیت تقدیری، ماهیت متقرر، وجود، امکان، میرداماد.

## مقدمه

بحث جعل و شناخت مجعول بالذات، یکی از مسائل مطرح در فلسفه اسلامی است که به گفته برخی از اهل تحقیق، در شمار نوآوری‌های حکمای مسلمان است (مطهری، ۱۳۷۹: ۲۱۱). حقیقت مسئله جعل، چیزی بیش از شناخت دقیق و عمیق رابطه علیت نیست؛ مبحث جعل اشاره دارد به آنچه معلول از علت دریافت می‌کند، یا همان مفاد و متن واقعیت معلول در ارتباط با علت (همو، ۱۳۸۰: ۱۰/۲۴).

سابقه طرح مسئله جعل در جهان اسلام را می‌توان در اندیشه‌های ابن‌سینا در باب علیت مطالعه کرد. به هنگام بررسی درباره مناط نیاز به علت، ابن‌سینا راه‌حل را در شناخت متعلق فعل فاعل معرفی کرده و ضمن تحلیل «مفعول/مصنوع»، به این نتیجه دست یافته است که «عدم» و «وجود بعد از عدم» را نمی‌توان به فاعل نسبت داد و جعل جاعل خواند. در نظر وی، آنچه متعلق فاعل است و می‌توان ملاک نیاز به علت را در آن جست‌وجو کرد، وجود شیء معلول است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۲۸۱). بدین ترتیب می‌توان گفت که در نظر ابن‌سینا، آنچه معلول در ارتباط با علت دارد و از سوی علت افاضه شده، وجود شیء معلول است.

پس از ابن‌سینا، با توجه به تفسیری که در شرح دیدگاه وی درباره حقیقت وجود و عروض وجود بر ماهیت غالب شد، دو نظریه مهم در باب متعلق جعل ارائه شد: جعل اتصاف، و جعل ماهیت. چنان که از مطالعات تاریخی به دست می‌آید، بیشتر حکمای نزدیک به عصر ابن‌سینا بر این باور بوده‌اند که عروض وجود بر ماهیت در فلسفه ابن‌سینا، به نحوی در ظرف خارج شکل می‌گیرد و ذهنی صرف نیست (منافیان، ۱۳۸۷: ۲۰۹-۱۸۲). در این میان، برخی که با عنوان «اتباع مشائیان» معرفی شده‌اند، با پذیرش این تحلیل، بر این رأی رفتند که مقصود ابن‌سینا از جعل وجود،

جعل اتصاف ماهیت به وجود است؛ به تعبیر دیگر، وجود به مثابه امری عینی و خارجی اما متفاوت با ماهیت است که از انضمام آن دو، هویت عینی شیء مشخص تکوین می‌یابد (به نقل از: دوانی، ۱۳۸۱: ۲۰۷).<sup>۱</sup> اما در مقابل، برخی چون شیخ اشراق و تابعان وی، با انتقاد از عروض خارجی وجود، به اعتباری بودن وجود حکم کرده (سهروردی، ۱۳۸۰: ۶۷-۶۴) و متعلق جعل را ماهیت خواندند (همان: ۴۰۲/۱؛ همان: ۶۶/۲؛ دوانی، ۱۳۸۱: ۱۷۴).

در میان حکمایی که به جعل ماهیت باور دارند، میرداماد جایگاه ویژه‌ای دارد. اگرچه میرداماد از سهروردی و دوانی تأثیر پذیرفته، اما از یک سو منتقد ایشان است و از سوی دیگر، بیش از آن دو در توصیف و تحلیل این دیدگاه تأمل کرده و مطالبی را نگاشته است. همچنین وی در دوره شکل‌گیری نزاع اصالت وجود یا ماهیت، از جعل ماهیت سخن گفته و بر همین اساس، به عنوان اصلی‌ترین فیلسوف مدافع اصالت ماهیت معرفی شده است. در واقع، با نظر به اهمیت مسئله اصالت وجود یا ماهیت، شناخت دیدگاه میرداماد درباره جعل ماهیت و نسبت آن با اصالت ماهیت، بصیرت بیشتری را در باب این نزاع بنیادی و راه‌حل آن در حکمت متعالیه، برای ما حاصل می‌کند.

دیدگاه میرداماد درباره مسئله جعل، نظریه جعل بسیط ماهیت است. این نظریه، در همه آثار حکمی میرداماد مورد اعتنا بوده و مبنای بسیاری از دیدگاه‌ها و راه‌حل‌ها قرار گرفته است. خود میرداماد، نظریه جعل بسیط ماهیت را عطیه‌ای الهی معرفی کرده که در نتیجه فضل و رحمت خداوند، بهره‌او از حکمت قرار داده شده و با دستیابی به این نظر، می‌توان در راه طبع و نضج فلسفه تلاش کرد (میرداماد، ۱۳۹۱: ۳۳، پانویس ۸۵).

دیگر، اّتصاف ماهیت به موجودیّت را به نحو مفاد جعل ترکیبی توضیح دهد که در مرتبه بعد از فعلیّت ماهیت تحقّق می‌یابد، اما ناشی از جعل و اقتضا نیست. تأکید می‌کنم که در نظر میرداماد، خلط وجود و ماهیت صرفاً مفاد جعل ترکیبی است، نه این که متعلّق جعل ترکیبی باشد. در نظر میرداماد، مفاد «وجود» همانا صیورت ماهیت در عین یا ذهن است؛ و چنین معنایی، بدون این که از سوی جاعل مُبدع جعل شود، یا از سوی ماهیت بالفعل اقتضا یابد، ملازم با ماهیت متقرّر است و از او انتزاع می‌شود.

شناخت دقیق این نظریه در گرو التفات به استدلال میرداماد در این باره است، اما تحلیل منسجم اصل نظریه و استدلال آن تابعی است از شناخت برخی آرای خاصّ میرداماد به مثابه مبانی و مقدّمات فهم این نظریه، که ناگزیر باید به آن‌ها اشاره کرد.

## ۱- مبانی

### ۱-۱- ماهیت

واژه «ماهیت» از واژه‌های اصلی مابعدالطبیعه است و شناخت معنای آن اهمیّت ویژه‌ای در فهم متون فلسفی دارد. بنا بر تنبّعی که نگارنده انجام داده، در نگاشته‌های میرداماد، فقط یک عبارت وجود دارد که متضمّن تفسیر این واژه است: «... انّ الماهیه، و أعنی بها مطلق الطبیعة الّتی لا تتأبى بنفس مفهومها الاشتراک الحملیّ بین هویّات متعدّدة فوق هویّة واحدة بعینها،...» (همو، ۱۳۷۴: ۱۴۳).

بر اساس این عبارت، «ماهیت» همان «طبیعت» است که به حسب مفهوم خود، هیچ ابایی از اشتراک در میان هویّت‌های متعدّد ندارد. به تعبیر دیگر، مفهومی که از «طبیعت» در ذهن نقش می‌بندد می‌تواند به مثابه معروض کلیّ منطقی تلقی شود. «طبیعت» بسیار بیشتر از «ماهیت» در متون فلسفی میرداماد تکرار شده و در فهم معنا و

هر چند این نظریه مقام ارجمندی در اندیشه میرداماد دارد، اما توضیح و تحلیل وی درباره آن به تفصیل نیست. اصل این نظریه، به همراه استدلال مهم میرداماد در تأیید آن، در کتاب *الأفق المبین* مطرح شده و برخی لوازم بسیار مهم آن نیز تبیین شده است. اما در آثار دیگر، میرداماد صرفاً به خود نظریه اشاره کرده و آن را به مثابه مقدمه‌ای در بررسی مسائل مختلف به کار گرفته است. بر همین اساس، در توضیح و تبیین این نظریه نیز به ناچار باید بر مطالب دشوار کتاب *الأفق المبین* تمرکز کرد و با اهتمام به مطالب متن و حاشیه میرداماد بر این کتاب، گزارشی منسجم از آن به دست داد.

اما مفاد نظریه جعل بسیط ماهیت چیست؟ طبق این نظر، آنچه از سوی جاعل مبدع اضافه می‌شود، اّتصاف ماهیت به موجودیّت نیست، بلکه خود ماهیت است و فعلیّت ماهیت، نتیجه و اثر جعل است. مقصود این نیست که جاعل، ماهیت را ماهیت می‌کند، بلکه ماهیت برای نخستین بار فعلیّت می‌یابد. میرداماد، در معرفی اجمالی دیدگاه خود، چنین گفته است: مقصود از جعل بسیط ماهیت آن است که اثر جاعل و آنچه اولاً و بالذات از او اضافه می‌شود، خود ماهیت است. سپس جعل مؤلفی از آن جعل تبعیّت می‌کند که متعلّق آن «موجودیّت» است و خلط ماهیت با وجود و صدق گزاره «انسان هست» مفاد آن است. البته درباره تبعیّت مفاد جعل ترکیبی موجودیّت از جعل ماهیت، باید توجه داشت که جعل جدیدی از سوی جاعل رخ نمی‌دهد؛ چنان که اقتضای ماهیت مجعول نیز نیست. مفاد جعل ترکیبی موجودیّت، بنا بر استلزام یا تبعیّت، از همان جعل بسیط ماهیت ضرورت می‌یابد (همان: ۲۳-۲۲).<sup>۲</sup>

در این نظریه، میرداماد از یک سو در تلاش است تا تحقّق خود ماهیت را به مثابه متعلّق جعل بسیط نشان دهد و خود ماهیت را معلول باری تعالی و ناشی از ابداع او معرفی کند؛ و از سوی

ملاحظه می‌شود، ارتباطی به وجود و تحقق ندارد، بلکه در مدلول این واژه صرفاً به اشیایی اشاره می‌شود که به حمل اولی ذاتی بر شیء حمل می‌شوند. به هنگام شناخت شیء، همان خود و ذات شیء است که در ظرف ذهن حاضر می‌شود و پاسخ پرسش از چیستی است. میرداماد، همانند برخی دیگر از فلاسفه، از این‌همانی ماهوی در علم حصولی سخن گفته و توضیح داده است که ماهیت تبدل‌پذیر نیست و در همه عوالم وجود و تحقق، ضروری است که ذات و ذاتیات شیء محفوظ بماند (میرداماد، ۱۳۸۱: ۱/ ۱۷۹؛ همو، ۱۳۸۲: ۳۱۷).

اما در معناشناسی «ماهیت» در متون میرداماد، نباید از دو اصطلاح پرکاربرد غفلت کرد: ماهیت تقدیری (تخمینی / فرضی)؛ ماهیت تحقیقی (حقیقی / متجوهر / مقرر).

مقصود از ماهیت تقدیری همان مرتبه شرح اسم ماهیت است؛ یعنی پرسش از ماهیت شیء پیش از تقرر و تجوهر آن. ماهیت تقدیری همان حیثیت ذات و خود ماهیت است. در واقع، هنگامی که ماهیت به تقرر یا عدم تقرر و وجود یا عدم متصف نشده، در مرتبه تقدیر و تخمین است و فقط به صورت فرضی می‌توان از آن یاد کرد و شناخت آن نیز مرتبه شرح اسم است. تمامی ماهیت‌ها در این مقام مشترک‌اند و حتی برای امور محال و ممتنع نیز ماهیت تقدیری و فرضی در نظر گرفته می‌شود (همو، ۱۳۸۱: ۱/ ۱۲۰؛ همو، ۱۳۹۱: ۴۰۶).

اما ماهیت تحقیقی همان مقام فعلیت و تقرر ماهیت است. پس از این اشاره خواهیم کرد که در نظر میرداماد، مرتبه وجود شیء، متفاوت از مرتبه تجوهر و تقرر آن و تابعی است از آن. مرتبه حقیقت یا تقرر ماهیت معرفت‌حالی است که ماهیت از ویژگی تخمینی و فرضی خود خارج شده و فعلیت یافته است. غیر از امور ممتنع بالذات، سایر ماهیت‌ها می‌توانند بالفعل شده و در

مقصود از «ماهیت» باید عبارت‌هایی را تحلیل کرد که در آن‌ها، میرداماد به ابعاد معنایی واژه «طبیعت» نظر داشته است. این مطلب می‌تواند موضوع نوشتاری مستقل باشد و شرح تفصیلی آن در این نوشتار نمی‌گنجد؛ فقط می‌توان خلاصه‌ای از آن را در این جا گزارش کرد.<sup>۳</sup>

در اندیشه میرداماد، مقصود از «طبیعت» همانا «حقیقت» و «قوام ذات و جوهر شیء» است. «حقیقت» شیء همه آن چیزی است که در حمل اولی ذاتی بر آن صدق می‌کند. به باور میرداماد، آنچه در حمل اولی ذاتی بر شیء صدق می‌کند، همانا نفس ذات و عنوان حقیقت شیء است (همو، ۱۳۹۱: ۶۵). «قوام یافتن جوهر شیء» بدین معناست که همه آنچه در شکل‌گیری شیء مورد نیاز است، جمع شوند و تثبیت یابند. بر این اساس می‌توان گفت که «طبیعت» در اندیشه میرداماد، برابر با معنایی است که ابن‌سینا با اصطلاح «وجود خاص» به آن اشاره کرده (ابن‌سینا، ۱۳۸۰: ۳۱)، یعنی آنچه شیء به سبب آن است آنچه هست (ما به الشیء هو هو)، همان ملاک «این شیء بودن» شیء، ماهیت و طبیعت اوست. «ما به الشیء هو هو»، در گرو وجود خارجی یا ذهنی نیست، بلکه صرفاً به اموری اشاره دارد که در تکوین آن معنا و تمایزش از دیگر معانی دخالت دارند. بنابراین هر آنچه «شیء» خوانده می‌شود و می‌توان درباره آن سخن گفت و تمایز آن از دیگران را مطرح کرد، ماهیت و طبیعت دارد. بر همین اساس، حتی می‌توان از ماهیت و طبیعت عدم، وجود، وجوب، و ممتنع‌الوجود نیز سخن گفت.<sup>۴</sup>

بدین ترتیب می‌توان گفت که در متون فلسفی میرداماد، واژه «ماهیت» ناظر به معنایی است که این‌همانی و خود بودن شیء را تضمین می‌کند و بدون آن، سخن گفتن از شیئی خاص بی‌معناست. چنین معنایی می‌تواند با وجود خارجی یا وجود ذهنی همراه باشد و اساساً می‌تواند عین وجود خارجی باشد، اما آنچه در مدلول واژه «ماهیت»

است که خود ماهیت به نحو مستقل در نظر گرفته شود؛ نه این که به مثابه ربط و نسبت میان دو طرف لحاظ شود. در نظر میرداماد، «نسبت» از آن جهت که به دو طرف وابسته است، معنایی رابط و حرفی دارد و در شمار ماهیات تلقی نمی‌شود، بلکه صرفاً در لحاظ مستقل و عدم التفات به دو طرف می‌توان از «نسبت» به مثابه یک ماهیت سخن گفت. میرداماد از اصطلاح «ماهیت تصویری» بهره جسته تا به این تفاوت مهم اشاره کرده باشد، زیرا تمایز میان «تصور» و «تصدیق» نیز در نظر میرداماد، همانند تمایز دو حالتی است که درباره «نسبت» ذکر شد (همو، ۱۳۹۱: ۱۹-۱۸).

#### ۱-۲- موجود و وجود

بدون تردید میان «موجود» و «وجود» پیوندی وثیق برقرار است. در نظر میرداماد، هنگامی می‌توان از «موجود» خواندن چیزی سخن گفت که «وجود» با آن شیء همراه باشد (همان: ۲۷۳). وی در جایی اشاره کرده که مقصود از «موجود» هر چیزی است که به نحوی در وجود داخل شده (همو، ۱۳۸۱: ۱/۱۳)؛ و در عبارت دیگری نیز بررسی درباره «موجود» را به شناخت نحوه وجود خاص شیء تفسیر کرده است (همو، ۱۳۷۴: ۱۹۲)، اما در دقیق‌ترین عبارت، میرداماد چنین نوشته است: «أ لیس لا یعنی ب «الموجود» إلی ما هو منشأ انتزاع الوجود و مصداقه و مطابقه بالذات؟!» (همو، ۱۳۸۱: ۱/۱۳۳).

مطابق این عبارت، هنگامی می‌توان از «موجود» سخن گفت که «وجود» از آن انتزاع شده باشد؛ «موجود» همان منشأ انتزاع و مصداق معنای «وجود» است. بدین ترتیب، آشکار است که تا «وجود» شناخته نشود، نمی‌توان معنای «موجود» و اوصاف شیء به موجود بودن را به درستی درک کرد.

اعیان حضور داشته باشند. نکته مهم در این باره آن که با خروج ماهیت از تقدیر و پوشیدن لباس حقیقت، هیچ تفاوت و تبدلی در ذاتیات و مقومات ماهیت پدید نمی‌آید. در نظر میرداماد، پیداشدن ماهیت در عین یا ذهن همان مرتبه فعلیت ماهیت است که به آن مرتبه تقرر ذات نیز گفته می‌شود. تقرر ماهیت بدین معناست که ماهیت قرار یافته و ثبوت دارد و به مثابه شیئی خارجی می‌توان درباره آن سخن گفت. حضور ماهیت در متن واقعیت همان تقرر و فعلیت ماهیت است که می‌توان با عنوان حیث خارجی بودن ماهیت، در مقابل حیث اعتبار یا تقدیری بودن ماهیت، از آن یاد کرد (همو، ۱۳۸۲: ۲۱۷-۲۱۶؛ همو، ۱۳۸۱: ۱/۱۵۰؛ همو، ۱۳۹۱: ۱۳).

گفتنی است که در نظر میرداماد، اگر فعلیت ماهیت به خودی خود باشد، مرتبه فعلیت ماهیت عین مرتبه ذات اوست و آن ماهیت، واجب الوجود و التقرر بالذات است. اما اگر فعلیت ماهیت در گرو دیگری و افاضه علت باشد، فعلیت غیر از ذات ماهیت است و آن ماهیت، ممکن الوجود و التقرر بالذات است. بنابراین متقرر نیز بر دو گونه است: متقرر بنفسه و متقرر بغيره (همو، ۱۳۹۱: ۲۱۷؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۰۲).

خلاصه کلام میرداماد درباره این دو مرتبه ماهیت آن است که وقتی ماهیت را به حمل اولی ذاتی در نظر بگیریم، در مقام تقدیر و فرض است؛ و چون به حمل شایع در نظر گرفته شود، حقیقی و متقرر است.

اما نکته پایانی در این باره آن که در متون حکمی میرداماد، گاه مشاهده می‌شود که وی، برای اشاره به ماهیت تقدیری، از اصطلاح «ماهیت تصویری» نیز بهره برده است (همو، ۱۳۹۱: ۲۴-۲۳؛ همو، ۱۳۷۴: ۳۱۸). در متون میرداماد، اصطلاح «ماهیت تصویری» در مقابل اصطلاح «هیئت تألیفی و ترکیبی» به کار رفته و مقصود آن

است. مفاد وجود، چیزی بیشتر از سیوروت ماهیت در عین یا ذهن نیست. وجود شیء آن چیزی نیست که شیء را در یکی از عوالم تحقق موجود کند، بلکه در ظرف تحقق، چیزی جز ماهیت نیست که حقیقی و متقرر است و عقل، موجودیت را از آن انتزاع می‌کند (همو، ۱۳۹۱: ۱۰-۹، ۱۵۳؛ همو، ۱۳۷۴: ۳۷، ۸۳).

اما پذیرش وجود به‌مثابه معنایی مصدری که صرفاً در حصص وجود تخصص می‌یابد، پرسشی مهم را در مقابل میرداماد نمایان می‌کند: چگونه مفهوم یگانه «وجود» از همه ماهیت‌های متفاوت انتزاع می‌شود و در عین حال، یک معنای مصدری است؟ معانی مصدری یا از خود شیء و امور جوهری و ذاتی آن انتزاع می‌شوند و یا از لوازم و مقتضیات ذات شیء؛ به هر حال، نمی‌توان میان همه اشیا متعدد و متخالف، معانی مصدری مشترک یافت. چگونه معنای مصدری یگانه «وجود» از همه ماهیت‌های متفاوت انتزاع می‌شود و در این انتزاع، خود و ذات هر ماهیت مطابق حمل به حساب می‌آید، و امر خارجی یا ذهنی مشترکی در میان نیست تا به ماهیت اضافه شود و صحت انتزاع را تأیید کند؟! (همو، ۱۳۸۲: ۲۶۱؛ همو، ۱۳۸۱: ۱؛ ۱۳۱؛ همو، ۱۳۹۱: ۸۲).

این پرسش، دیدگاه میرداماد درباره حقیقت وجود را به چالش می‌کشد و توجه به پاسخی که میرداماد تدارک دیده است، ابعاد مهمی از ساختار حکمت یمانی وی را آشکار می‌کند. برای توضیح پاسخ میرداماد، ابتدا باید به این نکته توجه داشت که در نظر وی، مصداق بالذات مفهوم، آن چیزی است که در مرتبه ذات خود به آن مفهوم متصف است؛ یعنی مطابق حمل و مصداق بالذات، چیزی نیست مگر حیثیت ذات موضوع و صرف حقیقت آن. در معرفی مصداق بالذات مفهوم، نباید پای حیثیت تعلیلی یا تقییدی در انصاف به مفهوم به میان آید، بلکه صرفاً حیثیت اطلاقی آن مد نظر است (همو، ۱۳۹۱: ۲۷۴؛ همو، ۱۳۸۱: ۱ / ۱۱۰).

میرداماد منتقد نظریه «وجود به‌مثابه صفت» است. در حقیقت، میرداماد بر این باور است که هرگز نمی‌توان وجود را به‌مثابه صفتی انضمامی یا انتزاعی در نظر گرفت که به نحو خارجی یا ذهنی بر شیء قائم است و سبب انتزاع و حمل معنای «موجود» بر شیء می‌شود. بنا بر نظریه «وجود به‌مثابه صفت»، مطابق حکم به موجودیت شیء خارجی، خود وصف عینی یا ذهنی وجود نیست، بلکه قیام آن وصف به شیء خارجی و نسبتی که میان شیء خارجی با وجود برقرار می‌شود مصداق حمل «موجود» است. میرداماد نیز همین نکته را محل نقد این نظریه دانسته است، زیرا بنا بر توضیح مذکور، لازم است وجود حیثیتی تقییدی باشد، و شیء در انصاف به موجودیت حیث تقییدی داشته باشد (همو، ۱۳۹۱: ۹، ۸۲؛ همو، ۱۳۸۱: ۱ / ۱۱۹-۱۱۸، ۱۹۰؛ همو، ۱۳۷۴: ۳۷).

با انتقاد از نظریه «وجود به‌مثابه صفت»، میرداماد در جست‌وجوی مبدأ انتزاع موجودیت و مصداق حمل «موجود»، خود ماهیت متقرر و مرتبه فعلیت ماهیت را به عنوان مطابق حکم معرفی کرده است؛ یعنی هیچ چیزی جز خود ماهیت در میان نیست و ثبوت شیء یعنی همان فعلیت ماهیت، نه بیشتر. همین که ماهیت در مرتبه تقدیر و تخمین باقی نمانده و فعلیت یافته، در انتزاع معنای مصدری موجودیت کفایت می‌کند و بدین ترتیب، مصداق حمل «موجود» همانا ماهیت متقرر است. بر این اساس، از آنجا که «موجود» مشتق از «وجود» است، وقتی نمی‌توان «وجود» را به‌مثابه معنای انضمامی یا انتزاعی در نظر گرفت، به ناچار باید گفت که مبدأ اشتقاق همان معنای مصدری است و حقیقت وجود، چیزی بیشتر از معنای مصدری تحقق و موجودیت نیست. وقتی معنای مصدری موجودیت از خود شیء بیرونی انتزاع می‌شود، پس «وجود»، به عنوان مبدأ اشتقاق «موجود»، هیچ هویتی جز در ظرف ادراک ذهن ندارد و در شمار معانی مصدری و انتزاعی محض

واجب الوجود بالذات، ماهیتی است که همان وجود است؛ یعنی در مقام حمل اولی ذاتی، جز وجود بر حق تعالی اطلاق نمی‌شود. با توجه به این نکته، میرداماد توضیح داده است که وقتی از موجودیت و وجود واجب الوجود بالذات سخن گفته می‌شود، مفاد «وجود» خود وجود و تحقق است؛ نه تحقق شیئی دیگر. به تعبیر دیگر، «وجود» در مرتبه ذات حق تعالی پذیرفته می‌شود؛ نه این که ماهیتی غیر از «وجود» را در نظر بگیریم و از تحقق آن سخن بگوییم (همو، ۱۳۸۲: ۲۰۲؛ همو، ۱۳۹۱: ۱۹۵؛ همو، ۱۳۷۴: ۷۴).

اما بعد دیگر پاسخ میرداماد چنین است که ماهیت ممکن الوجود، مصداق بالعرض وجود است و در تمامی ممکنات، حیثیت ربط و استناد به واجب الوجود بالذات، در انتزاع وجود مدخلیت دارد. بر این اساس، وجود در مرتبه ذات ماهیت ممکن لحاظ نمی‌شود، بلکه درباره ممکن الوجود باید گفت ماهیتی غیر از وجود است که به موجودیت وصف می‌شود. درباره ممکنات، مفاد وجود، تحقق شیء است؛ نه خود تحقق (همو، ۱۳۸۲: ۲۰۲؛ همو، ۱۳۸۱: ۱/۱۲۹).

پیش‌تر گفته شد که مفاد «وجود»، حضور متعلق و موضوع آن در عین یا ذهن است. اکنون باید گفت که اگر واجب الوجود به موجودیت وصف شود، مفاد آن چنین است که خود وجود در عین است، و «وجود» به مثابه یک ماهیت تلقی می‌شود، اما اگر ممکن الوجود به موجودیت متصف شود، مفاد آن چنین است که ماهیتی (غیر از وجود) در عین یا ذهن حاضر است.<sup>۵</sup>

### ۱-۳- عینیت امکان با ماهیت

در نظر غالب فیلسوفان مسلمان، حقیقت حق تعالی جز وجود صرف نیست و هرگز نمی‌توان برای خداوند نیز ماهیت مرسل و کلی در نظر گرفت. یکی از نتایج این بحث، عینیت وجوب با

بر این اساس، وقتی در اوصاف شیء به مفهوم حیثیت تعلیلی در میان باشد، هرگز نمی‌توان آن شیء را مصداق بالذات مفهوم معرفی کرد، بلکه مصداق بالعرض و المجاز است.

اکنون باید گفت که در نظر میرداماد، مصداق بالذات وجود، حقیقت واجب الوجود بالذات است و صرفاً می‌توان از طبیعت وجوب وجود به عنوان مصداق بالذات وجود یاد کرد. انطباق معنای «موجود» بر سایر ماهیت‌ها به نحو بالذات نیست؛ درست است که انتزاع موجودیت از ماهیت‌های ممکن الوجود حیث تقيیدی ندارد، ولی حیث تعلیلی دارد و به همین دلیل، ممکن الوجود مصداق بالعرض و المجاز «موجود» است. ماهیت ممکن، به خودی خود و بدون حیث تعلیلی، مبدأ انتزاع وجود نیست، بلکه خود ماهیت از آن جهت که مجعول و صادر شده از علت است، به عنوان مبدأ انتزاع «وجود» در نظر گرفته می‌شود. به باور میرداماد، هر گاه در انتزاع وجود، صرفاً حیث تعلیلی در میان باشد و حیث تقيیدی مطرح نباشد، در این صورت معلوم می‌شود که خصوصیت هر ماهیت ممکن، هیچ نقشی در مناط انتزاع ندارد؛ به گونه‌ای که اگر به جای انسان - مثلاً - فلک، اسب یا آب هم در نظر گرفته شود، وجود انتزاع می‌شود. بنابراین اگر معنای مصدری «وجود» از همه ماهیت‌های ممکن الوجود انتزاع می‌شود، از قدر مشترک میان آن‌ها انتزاع می‌شود که همان حیثیت صدور از حق تعالی و استناد به اوست (همو، ۱۳۸۱: ۱/۱۵۲؛ همو، ۱۳۷۴: ۷۳). بدین ترتیب، حتی هنگامی که وجود به نحو بالذات انتزاع نمی‌شود و مصداق بالعرض دارد، باز هم از جهت تباین موجودات ممکن انتزاع نشده، بلکه از جهتی واحد انتزاع شده است.

چنان که آشکار است، بنا بر پاسخ میرداماد، مصداق بالذات وجود، حق تعالی است و حق تعالی در مرتبه ذات خود به وجود و موجودیت وصف می‌شود. بر همین اساس، می‌توان گفت که

وجود است؛ یعنی چون نمی‌توان ماهیتی کلی برای باری تعالی در نظر گرفت و از نسبت میان وجود و ماهیت او سخن گفت، پس وجوب وجود از خود وجود انتزاع شده و وجود خدا همان وجوب وجود است. بر این اساس، وجوب وجود عبارت است از شدت و تأکد وجود (محض نمونه، نک: ابن سینا، ۱۳۸۰: ۳۴۶-۳۴۴).

در این باره، میرداماد نیز همانند دیگر حکما اندیشیده و از عینیت وجوب با وجود سخن گفته است (میرداماد، ۱۳۹۱: ۲۹۹؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۵۸).

اما آنچه در زمره دیدگاه‌های بدیع میرداماد به شمار می‌آید، پذیرش همانندی میان وجوب و امکان است. به باور میرداماد، همان گونه که وجوب عین وجود یا ماهیت حق تعالی است، امکان نیز عین ماهیت ممکن است و لازم آن نیست.

در گام اول شناخت امکان ذاتی، میرداماد از سلبی بودن معنای امکان سخن گفته است. وی به تفصیل درباره حقیقت امکان ذاتی بحث کرده و نتیجه گرفته است که آن، جز سلب بسیط ضرورت تقرر و لاتقرر یا سلب بسیط ضرورت وجود و عدم نیست. تکیه‌گاه اصلی میرداماد در این بحث، نفی اقتضای ماهیت نسبت به امکان است. به باور میرداماد، ماهیت ممکن، در حد ذاتی لامتجوهر خود، مقتضی هیچ شیئی نیست؛ حتی مقتضی همین سلب هم نیست. پس باید گفت که ماهیت ممکن، در حد ذات خود و از سوی ذات خود، چیزی جز سلب و قوه صرف نیست؛ یعنی چیزی جز عدم اقتضا و سلب بسیط نیست (همو، ۱۳۹۱: ۲۳۶-۲۳۵، ۴۱۲).

اما در گام دوم تحلیل، میرداماد با ژرف‌نگری درباره انکار امکان به‌مثابه مقتضای ماهیت، از انطباق سلب بسیط بر مرتبه ذات ماهیت سخن گفته است. درباره این مدعای میرداماد باید توجه داشت که در نظر وی، وقتی ماهیت را در مقام

حمل اولی ذاتی و مرتبه تقدیر در نظر بگیریم، امکان از ماهیت نفی می‌شود، زیرا در شمار مقومات مفهومی ماهیت نیست. اما وقتی ماهیت را در مقام حمل شایع و مرتبه تجوهر و تقرر در نظر بگیریم، صفت امکان بر آن انطباق می‌یابد و در این انطباق، هیچ گونه حیثیت تقییدی در میان نیست. به تعبیر دیگر، در اکتشاف ماهیت به امکان، حتی چنین نیست که ماهیت به همراه اقتضای آن در نظر گرفته شود؛ بلکه فقط و فقط خود ماهیت و مرتبه ذات آن لحاظ می‌شود و به امکان وصف می‌شود. البته در این تحلیل، حیثیت ذات به‌منزله قید موضوع لحاظ می‌شود، نه قید محمول. بر این اساس، هنگامی که ماهیت به‌مثابه «ممکن» تلقی می‌شود، ماهیت تقدیری مد نظر نیست، بلکه ماهیت بالفعل و حقیقی منظور است (همان: ۲۴۲-۲۳۹). اگر درباره ماهیت تقدیری نیز از امکان ذات سخن به میان آید، مقصود آن است که اگر حقیقی شود، امکان از اعتبارات ذات متجوهر اوست (همان: ۳۳۳؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۲۸).

با توجه به عینیت امکان با ماهیت، میرداماد چنین توضیح داده که چون امکان جز هلاک و سلب ذات متقرر نیست، پس امکان به قوه شبیه‌تر است تا به عدم. امکان، نوعی لیسیت است که به هنگام تقرر ذات به آن نسبت داده می‌شود. بنابراین می‌توان گفت که «امکان»، بیش از آن که به «عدم» شبیه باشد، به «قوه» شبیه است، زیرا قوه و استعداد ویژگی عدمی ماده موجود است (همو، ۱۳۷۴: ۷۱؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۲۸؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۳۳-۲۳۲). البته گفتنی است که وقتی امکان ذاتی را به‌مثابه «قوه» معرفی کنیم، هرگز نباید گمان برد که شیء صرفاً نسبت به امور بیرون از خود به «قوه» وصف می‌شود، بلکه در قیاس با ذات خود نیز بالقوه است؛ یعنی امکان ذاتی قوه‌ای است در ماهیت متقرر و اساساً از ویژگی بالقوه بودن ماهیت و عدم حضور فعلیت در مرتبه ذات آن



چنین گفته است: در گزاره «انسان موجود است»، جعل موجودیت انسان، یا به افاضه وجود باز می‌شود یا به افاضه ائصاف یا ائصاف ائصاف، زیرا اگر چنین نباشد، جعل پایان نمی‌پذیرد و هیچ موجودیتی به دست نمی‌آید. دلیل ملازمه آن است که خود «ائصاف» ماهیتی از ماهیات است و اگر در ذات خود از جاعل مستغنی باشد، ائصاف انسان به وجود بدون علت خواهد بود، که می‌دانیم نادرست است. اما اگر ائصاف در ذات خود مستغنی از جاعل نباشد، پس یا خودش مجعول و اثر جاعل است و یا ائصاف ائصاف مجعول است؛ به هر ترتیب، باید چیزی را به عنوان اثر جاعل معرفی کرد و گر نه، جعل موجود بودن انسان تحقق نمی‌یابد (همو، ۱۳۹۱: ۲۳).

در انتقاد به این نظر، میرداماد معتقد است که اگر کسی مجعول بودن ماهیت را نپذیرد و ائصاف را متعلق جعل بداند، ائصاف را به نحو مستقل ملاحظه نکرده و آن را به مثابه یک شیء مجعول نمی‌داند، بلکه ائصاف را از آن جهت که اتحاد و خلط دو طرف است در نظر گرفته است. به تعبیر دیگر، با انکار جعل بسیط ماهیت و سخن گفتن از جعل بسیط ائصاف، «ائصاف» به عنوان آینه‌ای لحاظ شده که خلط و ربط میان دو طرف خود را نمایان می‌کند. بدین ترتیب آنچه درباره ائصاف ماهیت به وجود گفته شده، بیرون از جعل بسیط و داخل در جعل مرکب است (همان: ۲۴-۲۳).

اما چرا میرداماد به صراحت گفته است که نمی‌توان «ائصاف» را به مثابه یک شیء و به نحو مستقل لحاظ کرد و آن را متعلق جعل بسیط خواند؟ دلیل این مطلب آن است که اگر «ائصاف» به نحو مستقل ملاحظه شود، آن‌گاه ماهیتی از ماهیات است و هیچ تفاوتی با دیگر ماهیات ندارد؛ بنابراین نمی‌توان منکر جعل بسیط ماهیت بود و از جعل بسیط «ائصاف»، به مثابه یک ماهیت، سخن گفت. اگر «ائصاف» به مثابه ماهیت مجعول

حکایت می‌کند. بر این اساس، در کاربرد «قوه» به معنای امکان ذاتی، باید گفت که معنای «ما بالقوه» بر شیء صادق است و این کاربرد اختصاصی به امور مادی ندارد، بلکه ماهیت‌های مجرد ممکن نیز مشمول آن‌اند (همو، ۱۳۸۱: ۱/۲۳-۲۲، پانوش ۳؛ همو، ۱۳۹۱: ۲۵۸).

بدین ترتیب، میرداماد بیان کرده است که ماهیت موصوف به امکان، یا همان متقرر بغيره، در حد ذات خود بالقوه است؛ وقتی ماهیت متقرر را به خودی خود در نظر بگیریم، فعلیت و تقرر از او انتزاع نمی‌شود، بلکه لافعلیت انتزاع می‌شود. بر این اساس، امکان ذاتی همانا خبر دادن از لافعلیت و عدم در مرتبه ذات ماهیت متقرر است؛ درست همان گونه که وجوب ذاتی نیز خبر دادن از فعلیت و وجود در مرتبه ذات ماهیت متقرر است.<sup>۶</sup>

## ۲- جعل بسیط ماهیت

گفته شد که پیش از میرداماد، دو نظریه اساسی در باب متعلق جعل مطرح شده بود: جعل ائصاف و جعل ماهیت. میرداماد به منظور تأیید و تثبیت نظریه جعل ماهیت، نخست نظریه جعل ائصاف را نقد می‌کند و سپس استدلالی را بر صحت جعل بسیط ماهیت اقامه کرده است.

### ۲-۱- نقد نظریه ائصاف

در نظر میرداماد، چون تحقق ابتدایی شیء در مقام جعل بسیط ارزیابی می‌شود، پس نظریه جعل ائصاف نیز باید به نحو جعل بسیط ائصاف در نظر گرفته شود.

میرداماد معتقد است که جعل «موجودیت» در گزاره وجودی یا همان گزاره‌ها با محمول «موجود»، به افاضه خود وجود یا افاضه خود ائصاف یا ائصاف ائصاف باز نمی‌شود و دلیل گرایش به این نظر پذیرفتنی نیست. وی در توضیح استدلال قائلان به جعل وجود یا ائصاف،

علیها، و هی فی ذاتها بکلا الاعتبارین فی اللیس البسیط و السلب الصّرف و القوّة المحضه، و یخرجها مبدعها إلى التقرّر و الأیس بجعل بسیط یتبعه علی اللزوم بلا وسط جعل مؤلف لا باستیناف» (همان: ۲۳).

در این عبارت، با توجه به حقیقت وجود و چگونگی حمل وجود بر ماهیت، بر جعل بسیط ماهیت ممکن استدلال شده است. مفاد این عبارت بدین شرح است:

حقیقت وجود چیزی جز صیوروت ماهیت و حضور ماهیت در عین یا ذهن نیست. به عبارت دیگر، «وجود» فقط از فعلیت متعلق خود در عین یا ذهن خبر می دهد و حقیقتی بیش از یک معنای مصدری ندارد. چنین نیست که ماهیت، ابتدا برخوردار از تقرّر و ثبوت باشد و سپس وجود، به مثابه شیئی خارجی بر آن عارض شود. بنابراین به هنگام حمل وجود بر ماهیت و سخن گفتن از اتّصاف ماهیت به موجودیت، همان اصل قوام ذات و مقام تقرّر ماهیت مدّ نظر است و با التفات به آن، معنای «وجود» انتزاع شده و به ماهیت نسبت داده می شود. به عبارت دیگر، به هنگام حمل وجود بر ماهیت، چیزی غیر از خود ذات و ماهیت در میان نیست تا مصداقی برای وجود باشد (نفی حیث تقییدی در اتّصاف به وجود)،

بلکه آنچه هست ماهیتی است که از مقام تصوّر و تقدیر خارج شده و فعلیت یا حقیقت یافته است. حال اگر بگوییم که در فعلیت یافتن و تقرّر ماهیت ممکن، هیچ احتیاجی به جاعل نیست و ماهیت، از حیث سنخ حقیقت و مقام تقرّر خود مستغنی از جاعل است، در این صورت لازم است که ماهیت ممکن از حیث ذات خود به وجود متّصف شود و با وجود عینیت داشته باشد. به تعبیر دیگر، اگر ماهیتی در سنخ ذات خود مستغنی از علّت باشد، پس در تقرّر خود عین فعلیت و وجود است و درباره او می توان گفت: ماهیتی است که همان وجود است. در چنین حالتی،

است، پس آنچه نظریه درست در باب جعل است، همانا نظریه جعل بسیط ماهیت است (همان: ۲۴، پانوش ۴۷).

بدین ترتیب، چکیده نظر میرداماد آن است که سخن گفتن از جعل «وجود» یا «اتّصاف» در باب گزاره «انسان موجود است»، چیزی بیش از جعل تألیفی را دربر ندارد و می دانیم که جعل تألیفی نیز در امور عرضی شیء راه دارد. پس همچنان می توان از احتیاج شیء در مقام ذات خود به علّت پرسش کرد، و متعلق جعل بسیط را جست و جو کرد.

درباره کسانی که به جعل «اتّصاف» یا «وجود» باور دارند و متعلق افاضه باری تعالی را «صیوروت ماهیت» معرفی کرده اند، میرداماد به صراحت از عبارت «مُنکر جعل بسیط» بهره برده است. در نظر وی، هر چند معتقدان به این نظریه، با انکار عالم ثبوت معدومات، در پی جعل بسیط بوده اند، ولی چون «وجود» یا «اتّصاف» را متعلق جعل معرفی کرده اند، در حقیقت از جعل بسیط دست برداشته و به جعل تألیفی پناه برده اند. میرداماد آن ها را منکر جعل بسیط خوانده و در توضیح این دیدگاه تذکر داده است که ایشان، شیء را به لحاظ حقیقت تصویری و ذات آن مستغنی از جعل می دانند (همان: ۲۴).

## ۲-۲- استدلال بر جعل بسیط ماهیت

مهم ترین تکیه گاه میرداماد در پذیرش جعل بسیط ماهیت، استدلالی است که در کتاب *الأفق المبین* ارائه کرده است: «ألست قد سبق إلى فطانتك أنّ الوجود حقیقته صیوروة الماهیه، و أنّ نفس قوام الماهیه مصحّح حمل الوجود و مصداقه، فاحدس أنّها إذا استغنت بحسب نفسها و من حیث أصل قوامها عن الفاعل، صدق حمل الوجود علیها من جهة ذاتها و خرجت عن حدود بقعة الإمكان، و هو باطل. فإذن، هی فاقرة إلى فاعلها من حیث قوامها و تقرّرها و من حیث حمل الموجودیه»

مستغنی نیست. [حیث تعلیلی دارد یا ندارد].  
(حصر عقلی)

۵. ماهیت ممکن، از حیث قوام ذات خود،  
مستغنی از علّت است. (فرض)

۶. آنچه به حسب اصل قوام خود مستغنی از  
علّت است، واجب بالذات است. (تعریف)

۷. ماهیت ممکن، از حیث قوام ذات، واجب  
بالذات است. (بنا بر ۵ و ۶؛ قیاس اقترانی)

۸. ماهیت ممکن، از حیث قوام ذات، واجب  
بالذات نیست. (تعریف)

۹. ماهیت ممکن، از حیث قوام ذات، واجب  
بالذات است؛ و واجب بالذات نیست. (عطف ۷ و

۸: تناقض)

۱۰. چنین نیست که ماهیت ممکن، از حیث  
قوام ذات، مستغنی از علّت است. (ابطال فرض)

۱۱. ماهیت ممکن، از حیث قوام ذات خود،  
مستغنی از علّت نیست. (بنا بر ۴ و ۱۰؛ قیاس  
انفصالی)

۱۲. آنچه مستغنی از علّت نیست، مجعول  
است. (اصل موضوع)

•• ماهیت ممکن، از حیث ذات خود و اصل  
قوام، مجعول است. (بنا بر ۱۱ و ۱۲؛ قیاس  
اقترانی)

به تعبیر ملاصدرا، این استدلال نیکوترین دلیل  
اقامه شده بر جعل ماهیت است و بر استدلال‌های  
شیخ اشراق برتری دارد (صدرالدین شیرازی،  
۱۴۲۳: ۱/ ۳۸۳؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۹۲). در این  
استدلال، مقدمه‌های ۲، ۳، ۶ و ۸ ارکان اصلی  
استدلال‌اند و بدون فهم دقیق و پذیرش آنها،  
بنای استدلال فرو می‌ریزد.

بدین ترتیب، میرداماد بر این باور است که  
چون در حین تقرر ماهیت ممکن، ویژگی آن به  
حسب خود چیزی جز بطلان و نیستی نیست؛  
پس فعلیت و هستی او در این مرتبه، از دیگری  
اخذ شده و اضافی یا عرضی است. فعلیت و  
وجود ماهیت چیزی در کنار ماهیت نیست که به

وجود در شمار ذاتیات ماهیت خواهد بود و  
صفت ذاتی ماهیت وجوب است؛ یعنی عینیت  
ماهیت با وجود، ملازم با وجوب ذاتی است و  
چنین ماهیتی واجب الوجود بالذات خواهد بود.  
اما می‌دانیم که بنا بر فرض، ویژگی ذاتی ماهیت  
امکان است. ماهیت ممکن در حد ذات خود و  
مرتبه تقرر، فعلیت و وجود ندارد و چون به  
وجود متّصف شود، ماهیتی غیر از وجود در نظر  
گرفته می‌شود. بدین ترتیب، به ناچار باید گفت  
که هر چند در اّتصاف ماهیت ممکن به وجود،  
حیث تقییدی در میان نیست، اما حیث تعلیلی  
حاضر است و ماهیت ممکن در اصل قوام خود  
به علّت محتاج است. به تعبیر دیگر، بدون جعل  
جاعل، نمی‌توان سنخ حقیقت ماهیت ممکن را  
در نظر گرفت.

بنابراین باید گفت که ماهیت در مقام تقرر  
خود به فاعل محتاج است و آنچه فاعل افاده  
می‌کند همانا خود ماهیت است، نه وجود آن.  
ویژگی ذاتی ماهیت در مقام تقرر، چیزی جز  
سلب بسیط و قوه محض نیست و اگر می‌توان از  
موجودیت ماهیت و تحقق آن سخن گفت، تماماً  
به تأثیر جاعل در ماهیت و خارج کردن آن از  
بطلان به تقرر وابسته است. جاعل ماهیت را به  
نحو بسیط ایجاد می‌کند و این جعل بسیط، بدون  
آن که جعل جدیدی رخ دهد، مفاد جعلی ترکیبی  
را به دنبال دارد که همانا خلط وجود با ماهیت و  
سخن گفتن از موجودیت ماهیت است.

می‌توان این استدلال را با توجه به سه مقدمه  
مفروض آن (مقدمه ۱ تا ۳) چنین نوشت:

۱. برخی از ماهیت‌های متقرر، ممکن الوجود  
و التقررند.

۲. حقیقت وجود، صیوررت ماهیت است.

۳. خود ماهیت متقرر، مصداق حمل وجود

است. [حیث تقییدی ندارد].

۴. ماهیت ممکن، از حیث ذات خود و از آن  
جهت که متقرر است، یا مستغنی از علّت است یا

یُسندوا إلى جناب مبدئيته التامية الفياضية إلیا  
هیئات نسبية ترکیبیه و حصصاً اعتباریه لمعان  
انتزاعیه مصدریه. فتباً لمعرفتهم و تعساً لفلسفتهم.  
فهؤلاء هم المهوسه المهوشه المحرفه المعطله  
المتفلسفه حقاً، و إننی بریء ممن یسلک سبیل  
الغواية إلى الاستعاذه منه باللّه رب العالمین»  
(میرداماد، ۱۳۹۱: ۳۴۶-۳۴۵).

«أصاف» یا «صیوروت ماهیت» که نزد میرداماد  
معادل با «وجود» است، چیزی بیش از نسب  
معنوی و معقولات ثانی نیست و اگر آن را متعلق  
جعل بدانیم، نیازمندی ممکن به باری تعالی را  
صرفاً در اموری انتزاعی و ذهنی خلاصه کرده ایم.  
از این منظر، هر یک از اشیا عالم واقعیت را که  
بنگریم، خودبنیاد و مستقل است؛ و صرفاً به هنگام  
مقایسه با حق تعالی، صفتی اعتباری بر او عارض  
می شود که خبر از فقر و نیاز عارضی او به جاعل  
حقیقی می دهد. در حالی که از نظر میرداماد،  
تک تک اشیا عالم امکان، در مقام تحقق و فعلیت  
خود مربوط و مجعول حقیقی اند، نه در صفات  
عارضی بیرون از ذات. امکان ذاتی ماهیت آن  
اصلی است که در بنیاد شیء خارجی لحاظ  
می شود و مجعولیت او را تصحیح می کند. بنابراین  
یکان یکان ماهیت های ممکن الوجود، در فعلیت و  
تقرر خود نشان نیاز و فقر به جاعل را به همراه  
دارند؛ نشانی که هرگز از آنها جدا نمی شود. با  
این اوصاف، وقتی قرار است حیثیت مجعولیت  
ماهیت بررسی و متعلق جعل بسیط معرفی شود،  
نباید از هویت حقیقی شیء عبور کرد و مفاهیم  
انتزاعی را به مثابه مجعول معرفی کرد. بدین  
ترتیب، میرداماد هرگز نمی توانست «أصاف» را  
به مثابه مجعول حقیقی تلقی کند؛ پس رو به  
سوی ماهیت و حقیقت تصویری شیء آورد.  
آشکار است که نظریه جعل بسیط ماهیت،  
تأکیدی است بر افتقار ذاتی ممکنات به باری  
تعالی و این که هیچ چیزی از حیطة قهاریت و  
ایجاد حق تعالی بیرون نیست.

آن منضم شده باشد یا از مقایسه ماهیت با اشیا  
دیگر انتزاع شود، بلکه خود ماهیت متقرر بدون  
حیث تفییدی به فعلیت و وجود وصف می شود.  
بنابراین اضافی بودن فعلیت در نهاد ماهیت متقرر  
جای دارد و ماهیت ممکن متقرر چیزی جز تقرر  
عارضی نیست. به تعبیر دیگر، هنگامی که یک  
شیء ممکن متقرر را در نظر می گیریم، در عین  
این که متقرر است و از نیستی به هستی وارد شده،  
اما همچنان درک می کنیم که حیثیت ذاتی او  
فعلیت و هستی نیست، بلکه نیستی است؛ ممکن  
متقرر، در حقیقت متقرر اضافی و عرضی است و  
هرگز به متقرر بالذات بدل نمی شود. بر این اساس  
باید گفت که احتیاج به دیگری در فعلیت یافتن،  
منطبق است بر خود ماهیت در مرتبه تقرر و  
وصف ذاتی ماهیت متقرر است. پس آنچه از  
سوی جاعل افاضه می شود یا از سوی جاعل  
فعلیت می یابد، چیزی بیش از خود ماهیت نیست؛  
و نتیجه جعل، فعلیت یافتن خود ماهیت است.  
تک تک اشیا ممکن، در حد حقیقت تصویری  
خود به جاعل محتاج اند.

### ۳- بررسی و تحلیل

۱. انگیزه میرداماد از ورود به بحث جعل بسیط  
ماهیت چیست؟ وی به صراحت در این باره  
سخن نگفته، اما مفاد عبارت ذیل، انگیزه واقعی  
میرداماد در طرح نظریه جعل بسیط ماهیت را به  
خوبی نمایان می کند:

«فإذن ما شأن محرّفة الحکمة و مشوّشة الفلسفة  
همّوا بفکّ جواهر الماهیات عن طبائع المربوبیه و  
إخراج أسناخ الحقائق عن حیّز المجعولیّة، و ما  
بالهم؟! جهلوا حقّ إبداع الفاطر الباری - عزّ مجده -  
على ذم الذوات المفطورة المعلولة، فلم یشهدوا أنّ  
سلطان فیض الربوبیه على جعل الماهیات و تشیؤ  
المشیئات کسلطانہ على خلق الإتیات و تأییس  
الأیسیات، و استحلّوا وقف الافتقار إلى الملك الجبار  
على النسب المعنویة و المعقولات الثوانی و لم

ترکیبی موجودیت. خلط میان وجود و ماهیت، مفاد جعل ترکیبی و یک هیئت ترکیبی است؛ اما این هیئت، نه معلول ماهیت است و نه معلول علت ماهیت، بلکه لازم و تابع جعل ماهیت است. بنابراین درباره این هیئت ترکیبی نمی‌توان از تقدّم بالطبع یا بالعلیّه، که نوعی علیّت و اقتضا را در مفهوم خود منتقل می‌کنند، سخن گفت؛ فقط می‌توان از تقدّم بالماهیّه استفاده کرد.

۳. درباره تقریر میرداماد از نظریه جعل بسیط ماهیت، پرسش‌ها و ابهام‌هایی در میان است. نخست باید گفت که در نظریه جعل بسیط ماهیت، ماهیت به حمل اولی مقصود است؛ آن چیزی که در فرآیند جعل فعلیت می‌یابد، خود ماهیت است که از مقام تقدیر به مقام حقیقت سیر کرده است. در این جا می‌توان چنین پرسید که در نظر میرداماد، آیا باید به ثبوت پیشین مرتبه تقدیری ماهیت نسبت به مرتبه حقیقت آن اعتراف کرد؟ وقتی گفته می‌شود: علت حقیقی مرتبه تقدیری ماهیت را فعلیت می‌بخشد، آیا منظور این است که مرتبه تقدیری ماهیت به نحوی متعلق فاعلیت علت حقیقی قرار می‌گیرد و او، در فرآیند جعل و ایجاد، آن را بالفعل می‌کند؛ یا این که چنین نیست و نمی‌توان پیش از حقیقت یافتن ماهیت، از مرتبه تقدیر آن سخن گفت؟ عباراتی در کتب میرداماد مشاهده می‌شود که بر طبق مفاد آن‌ها، مجعولیت صدور ماهیت مترتب است بر تقوّم ذاتی آن؛ یعنی ابتدا باید مرتبه تقدیر ماهیت رقم خورد و ذاتیات آن مشخص شود تا پس از آن، جاعل حقیقی فعلیت او را افاده کند (محض نمونه، نک: همان: ۶۷۸، ۶۸۵-۶۸۴).<sup>۷</sup>

با جست‌وجو در متون حکمی میرداماد، پاسخ صریح و روشنی در این باره به دست نمی‌آید. میرداماد، به شدت با ثبوت پیشین ماهیت در قالب نظریه معتزله مخالفت کرده و هر گونه فعلیت ماهیت بدون همراهی با وجود را انکار کرده است. بنابراین هرگز نمی‌توان گفت که در نظر

۲. مطابق با توصیف میرداماد، مفاد نظریه جعل بسیط ماهیت به اختصار چنین است که جاعل، خود و ذات شیء را بالفعل می‌کند. هر گونه تصوّر و دریافتی که درباره وضعیت پیش از جعل ممکن الوجود داشته باشیم، صرفاً در حد تقدیر و تخمین است. علیّت علت همان امر تخمینی را حقیقی کرده و فعلیت بخشیده و در این فرآیند، هیچ چیزی بر ذات ماهیت افزوده یا کاسته نشده است؛ یعنی مقوّمات مفهومی ماهیت در میان مرتبه تقدیر و حقیقت مشترک‌اند و وجود نیز حیثیت تقییدی عارض بر ماهیت نیست. بدین ترتیب، فرآیند جعل چیزی بیش از فعلیت بخشی نیست. پس از جعل و حقیقی شدن ماهیت، می‌توان درباره او سخن گفت و تأثیر او بر دیگر اشیا یا تأثر او از دیگر اشیا را بررسی کرد؛ و در یک کلام، می‌توان او را «موجود» خواند. «وجود»، به مثابه مبدأ اشتقاق «موجود»، هیچ گونه تحصّلی در ذهن یا خارج ندارد و در شمار اشیا نیست، بلکه امر انتزاعی محض است. در تحلیل عقل، انتزاع معنای مصدری وجود متأخر است از فعلیت ماهیت.

میرداماد بر این باور است که شدت دشواری این نظریه در جایی است که باید تقدّم ماهیت بر وجود را تبیین کرد (همان: ۶۶). اما این دشواری مربوط به حالتی است که وجود به مثابه امر حقیقی متأخر از ماهیت در نظر گرفته می‌شود، نه وجود به مثابه اعتباری محض. در حالت اول، ذهن فیلسوف به آسانی نمی‌تواند تقدّم ماهیت بر وجود خود را فهم کند؛ چون در این حالت، ماهیت پیش از همراهی با وجود معدوم است و معدوم نمی‌تواند قابل و پذیرنده چیزی باشد تا بر آن تقدّم داشته باشد. اما در حالت دوم، تأخر وجود از ماهیت معادل است با تأخر گونه‌ای ادراک از واقعیت، و آن چندان عجیب نیست. میرداماد برای توضیح این تقدّم و تأخر، از اصطلاح تقدّم بالماهیّه بهره جسته است (همان: ۶۵). در تقدّم بالماهیّه، فعلیت ماهیت مقلّم است بر هیئت

وی، نوعی ثبوت پیشین برای مرتبه تقدیر ماهیت لحاظ شده است. اساساً سخن گفتن از مرتبه تقدیر ماهیت، یعنی سخن گفتن از فرض و تخمین و در این حالت، اگر ثبوت یا وجود اعتبار شود، تقدیری بودن ماهیت باطل می‌شود.

پرسش دیگر درباره این نظریه آن است که نسبت میان ماهیت مجعول با ماهیت کلی چیست؟ در نظر میرداماد، ماهیتی که در مرتبه ذات خود نه فعلیت است و نه لافعلیت و به امکان ذاتی وصف می‌شود، برخوردار از ماهیت کلی و طبیعت مرسل است؛ یعنی عقل می‌تواند میان ماهیت و وجود او تمایز ایجاد کند و ماهیت بدون وجود را تصور کند (همو، ۱۳۷۴: ۷۸). طبق نظر وی، صرفاً در استناد به واجب الوجود بالذات است که می‌توان ماهیت ممکن را موجود خواند و بدون لحاظ حیث تعلیلی، «موجود» بر آن حمل نمی‌شود. نیز باید گفت که در نظر میرداماد، طبیعت مرسل، وجودی ممتاز از فرد در ذهن دارد و در عین نیز در ضمن فرد خود و متحد با آن تحقق دارد. فرد متشخص ماهیت همان ماهیت فعلیت یافته و متقرر است که یا تشخص خارجی دارد و یا تشخص ذهنی (همان: ۱۴۹-۱۴۸). حال می‌توان پرسید که اگر در مقام فعلیت ماهیت، طبیعت مرسل با تشخص همراه شده و موجود است، آیا ماهیت کلی ناظر بر تمامی مصداق مجعول حقیقی است یا بخشی از آن؟ میرداماد، به صراحت گفته است که طبیعت مرسل، فقط می‌تواند در تمایز طبایع نقش داشته باشد و هرگز تشخص را افاده نمی‌کند (همو، ۱۳۸۱: ۱/ ۱۸۶). بنابراین نمی‌توان گفت که طبیعت مرسل متعلق جعل است و خودش سبب تشخص فرد می‌شود. همچنین نمی‌توان گفت که تشخص متعلق جعل است و آن سبب تحقق ماهیت کلی می‌شود، چراکه بحث درباره جعل ماهیت است، نه تشخص.

اهمیت این مطلب در جایی است که بخواهیم دیدگاه میرداماد در باب جعل ماهیت را به نظر

وی درباره پرسش موجودیت و نزاع اصالت وجود یا ماهیت پیوند دهیم. بدون تردید، هر شیء بالفعلی متشخص است و هر توضیحی درباره متن و مفاد واقعیت باید به نحوی با تشخص سازگار باشد. به باور میرداماد، واجب الوجود بالذات عین وجود است و ماهیت کلی ندارد؛ پس به آسانی می‌توان مرتبه ذات وی را همان مرتبه تشخص او در نظر گرفت (همان: ۱۹۱-۱۹۰). اما درباره ممکن الوجود متقرر چه باید گفت؟ اگر ماهیت کلی متن واقعیت اوست، چنان که از نظریه جعل ماهیت ظاهر می‌شود، چگونه می‌توان تشخص را به ممکن الوجود نسبت داد؟! و اگر ماهیت کلی متن واقعیت او نیست، پس پاسخ پرسش موجودیت درباره ممکن الوجود چیست؟

### بحث و نتیجه‌گیری

به باور میرداماد، بطلان نظریه ثبوت معدومات ملازم با این مطلب است که تحقق ابتدایی شیء (ماهیت) فقط از طریق جعل بسیط میسر است. در نظر وی، چون وصف ذاتی ممکن متقرر نیستی و عدم است، پس ممکن در حد ذات خود محتاج به علت است و علت، خود ماهیت و ذات را افاده می‌کند؛ نه این که یکی از امور عرضی و بیرونی را به آن اعطا کند. بنابراین متعلق جعل بسیط فاعل، خود ماهیت است. به تعبیری می‌توان گفت که وقتی تحقق شیء به نحو بالغیر و مبتنی بر دخالت دیگری است، آنچه جعل می‌شود همان چیزی است که این همانی شیء را عهده‌دار است. ماهیت یا طبیعت، به منزله طرح و نقشه‌ای است که هر یک از اجزای آن و نسبت میان آن‌ها مشخص و معلوم است. درباره ماهیت ممکن، آنچه فعلیت می‌یابد همین طرح است، نه این که چیزی بر آن افزوده شود؛ آنچه فعلیت می‌یابد و نتیجه تأثیر جاعل است، همان انسان - مثلاً - است؛ یعنی «انسان» در مرتبه حمل شایع صناعی قابل بررسی می‌شود.

جعل، ماهیت نیز در کنار حق تعالی در متن واقع حاضر است و ملاً بیرونی را شکل می‌دهد (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱/۹۷). اما با توجه به سخن میرداماد در باب عینیت امکان با ماهیت متقرر، چنین تفسیری نادرست می‌نماید. ماهیت متقرر، در عین فعلیت و وجود، عدم است و بهره‌ای از هستی ندارد. بنابراین باید گفت که در نظر میرداماد، چنین نیست که در فرآیند جعل ماهیت، ماهیت در خمیره واقعیت داخل شود و متن فعلیت گسترش یابد. یا به تعبیر دیگر، چنین نیست که جاعل، فعلیت را در ذات ماهیت بگنجانند و نتیجه این باشد که ماهیت، تا پیش از جعل، لافعلیت و عدم بود ولی پس از جعل، فعلیت است و در شمار مصادیق بالذات فعلیت و وجود داخل می‌شود. بلکه فقط می‌توان گفت که پس از جعل، ماهیت به فعلیت متصف می‌شود و مصداق بالعرض آن محسوب می‌شود.

بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که دیدگاه میرداماد در باب جعل بسیط ماهیت، هیچ تلازمی با اصالت ماهیت مصطلح ندارد و بیش از هر چیز، تأکیدی است بر تحقق ابداعی شیء و احتیاج تام آن به جاعل حقیقی.

#### پی‌نوشت‌ها

۱. البته تفسیر دیگری نیز از نظریه اتصاف در دست است که در میان آرای برخی حکما چون صدرالدین دشتکی مطرح شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳: ۱/۹۴).

۲. «... أن أثر الجاعل و ما يُفِيضُه و يُبدِعه أولاً و بالذات هو نفس الماهية، ثم يستتبع ذلك جعلاً مؤلفاً للموجودية، مفادُه خلطُ الوجود و الماهية و صدق الحمل في قولنا: «الإنسان موجودٌ»؛ لكن لا باستيناف إفاضة من الجاعل أو باقتضاء من الماهية الفائضة، بل بنفس استيجاب ذلك الجعل المتقدّس البسيط على سبيل الاستلزام أو الاستتباع.»

با توجه به مجموعه آنچه گفته شد، این مطلب آشکار است که در بحث جعل بسیط ماهیت، تأکید میرداماد بر این نکته است که نتیجه تأثیر علت حقیقی، جز فعلیت خود شیء نیست. این دیدگاه، از یک سو بر نفی ثبوت پیشین ماهیت‌ها تأکید دارد و سبق عدم محض بر فعلیت ماهیت را یادآوری می‌کند؛ و از سوی دیگر، ارتباط میان علت و معلول را به نحو ذاتی و حقیقی تبیین می‌کند و از وابستگی ذاتی معلول به علت سخن می‌گوید. طبق این دیدگاه، مناط نیاز معلول، امری اعتباری و بیرون از هویت شیء نیست، بلکه آنچه به عنوان یک متقرر ممکن شناخته می‌شود، به خودی خود و بدون حیث تقییدی، مصداق «محتاج» و «نیازمند به علت» است.

حال باید به این نکته توجه کرد که یکی از مبانی استدلال میرداماد، عینیت امکان با ذات ماهیت متقرر است؛ یعنی انطباق سلب بسیط بر مرتبه ذات متقرر ممکن. بنا بر این مقدمه، باید گفت که در نظر او، حتی هنگامی که خود ماهیت به مثابه مجعول حقیقی معرفی می‌شود، همچنان در مرتبه ذات خود مصداق فعلیت و وجود نیست و وصف ذاتی او عدم و بطلان است.

نتیجه این مطلب آن است که التفات به جعل بسیط ماهیت در اندیشه میرداماد، بدین معنا نیست که ماهیت فعلیت می‌شود و مصداق بالذات فعلیت گسترش می‌یابد، بلکه مقصود وی صرفاً چنین است که در پی جعل بسیط، ماهیت (شیء) به فعلیت متصف می‌شود.

کسانی که دیدگاه میرداماد و امثال وی را به نحو اصالت ماهیت مصطلح در حکمت متعالیه تفسیر کرده‌اند، بر این باورند که نتیجه جعل ماهیت و تحقق کلی طبیعی، داخل کردن ماهیت در حاق واقع و گسترش متن فعلیت و حصول خارجی است. به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که تا پیش از جعل جاعل حقیقی، فعلیت و آنچه متن واقع را پر کرده، صرفاً حق تعالی است، اما پس از

۳. برای شرح و تفصیل این مطلب، نک: (منافیان، ۱۳۹۳: ۶۰-۶۶).
۴. در این باره، عبارات ذیل را محض نمونه مرور کنید:  
الف) «إنَّ الممكن بالذات هو ما لا يتأبى ذاته طبيعة الوجود و طبيعة العدم...» (میرداماد، ۱۳۷۴: ۵۷).  
ب) «... أن في طبيعة الماهية الجوازية تقررها و فعليتها بالاستناد إلى الواجب بالذات، و من طباع الوجوب بالذات إبداعها و تأسيسها بالجعل و الإفاضة» (میرداماد، ۱۳۸۱: ۱/ ۱۵۴).

### منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۰ ق). الشفاء - الإلهيات. راجعه و قدّم له ابراهيم مدكور. بی جا: بی نا (أفست از چاپ مصر).
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ ش). الإشارات و التنبیحات. تحقیق مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب قم. چاپ اول.
- دوانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۱ ش). شرح رساله الزوراء. در: دوانی، جلال‌الدین؛ خواجه‌ی، ملا اسماعیل. سبع رسائل. تقدیم و تحقیق سید احمد تویسرکانی. تهران: میراث مکتوب. چاپ اول.
- سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۸۰ ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. جلد ۲. تصحیح و مقدمه هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. چاپ سوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲ ش). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. با حواشی ملا هادی سبزواری. مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب. چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۳ ق). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة، جلد ۱. تقدیم الشیخ محمدرضا المظفر. بیروت: دار إحياء التراث العربی. الطبعة الأولى.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۵ ش). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. جلد ۱. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ج) «... أن الفرق بين المعدوم الممكن و المعدوم الممتنع هو أن الفحص يقضى أن المعدوم الممكن لو انقلب في حکم العقل من الماهية التقديرية إلى ماهية حقيقية، كان الإمكان من اعتبارات تلك الماهية، بخلاف الماهية التقديرية الممتنعة؛ فإنها و إن صارت ماهية حقيقية بحسب الفرض المستحيل و لو ألف ألف مرة، لم ينسلخ طباعها عن الامتناع و لم يعرض جوهرها اعتباراً الإمكان بالنسبة إلى التقرر و اللاتقرر و الوجود و العدم» (میرداماد، ۱۳۹۱: ۳۳۳).
۵. برای آشنایی تفصیلی با دیدگاه‌های میرداماد درباره حقیقت وجود، نک: (منافیان، ۱۳۹۳: ۹۲-۶۷، ۱۹۳-۱۸۷).
۶. میرداماد در عبارتی اشاره کرده که یکی از مسائل غامض فلسفه اولی، دریافت و فهم صدق امکان در مرتبه ذات و بی‌اقتضائی ذات ماهیت نسبت به امکان است (میرداماد، ۱۳۹۱: ۴۱۳). وی مدعی آن است که پذیرش عینیت امکان با ذات ماهیت، نکته دقیق است که جمهور فلاسفه از آن غافل بوده‌اند. به نظر او، بهترین حرفی که دیگر فلاسفه گفته‌اند، تفسیر «امکان» به سلب بسیط تحصیلی است؛ اما گویندگان این نظر، نسبت «امکان» با ذات ممکن را همانند نسبت «وجوب» با ذات واجب الوجود تلقی نکرده‌اند، بلکه عینیت امکان با ذات ماهیت متقرر را انکار کرده و ماهیت را مقتضی «امکان» خوانده‌اند (همان: ۲۳۵-۲۳۴).



\_\_\_\_\_ (۱۳۸۰ ش). *جذوات و مواقیت*. تصحیح و مقدمه علی اوجبی. تهران: میراث مکتوب. چاپ اول.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ ش). *مصنفات میرداماد*. جلد ۱. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. چاپ اول.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ ش). *تقویم الایمان*. و شرحه کشف الحقائق للسید أحمد العلوی. حقه و قدم له علی اوجبی. تهران: میراث مکتوب. الطبعة الأولى.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۱ ش). *الأفق المبین*. حقه و قدم له حامد ناجی اصفهانی. تهران: میراث مکتوب. چاپ اول.

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۳ ق). *التعلیق علی أصول الکافی*. قم: النخيام.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۹ ش). *مقالات فلسفی*. تهران: صدرا. چاپ ششم.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۰ ش). *مجموعه آثار*. جلد ۱۰ (شرح مبسوط منظومه / ۲). تهران: صدرا. چاپ چهارم.

منافیان، سید محمد. (۱۳۸۷ ش). *زیادت وجود بر ماهیت و لوازم آن در فلسفه ابن سینا*. پایان نامه دوره کارشناسی ارشد پیوسته به راهنمایی دکتر رضا محمدزاده. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۳ ش). *تحلیل نظریه «موجود» در فلسفه میرداماد*. رساله دکتری به راهنمایی دکتر نصرالله حکمت. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.

میرداماد، محمدباقر بن محمد. (۱۳۷۴ ش). *القبسات*. به اهتمام مهدی محقق و دیگران. تهران: دانشگاه تهران. چاپ دوم.



## فرم اشتراک

علاقه‌مندان به اشتراک دوفصلنامه علمی - پژوهشی «حکمت صدرایی» می‌توانند جهت اشتراک سالیانه نشریه فرم زیر را تکمیل و به همراه فیش بانکی به مبلغ ۴۰/۰۰۰ ریال به شماره حساب: ۲۱۷۸۶۰۹۰۰۱۰۰۷ نزد بانک ملی ایران، شعبه بنفشه تهران، به دفتر مجله ارسال نمایند.

|                         |
|-------------------------|
| نام: .....              |
| نام خانوادگی: .....     |
| نشانی: .....            |
| کدپستی: .....           |
| شماره تلفن ثابت: .....  |
| شماره تلفن همراه: ..... |

«رونوشت فرم قابل قبول است»

Biannual Research Journal  
**SADRĀ'I WISDOM**

Vol. 3, No. 2, Spring - Summer 2015

**Contents**

▣ **Norm-based Tawil in Transcendent Philosophy / 7**

*Mohammadreza Ershadinia*

▣ **Mulla Sadra on the Continuity of the *Walāya* after Prophecy / 23**

*Mahboobeh Esmailzadeh Noqi & Mohammad Hosein Mahdavinegad & Bouok Aizadeh*

▣ **Descent-Interpretation Theory of Mulla Sadra; an Introduction to Religious Philosophy / 37**

*Zoheir Ansarian & Reza Akbarian & Lotfollah Nabavi*

▣ **Mulla Sadra on the Nature of Estimation, Its Relationship with Reason and Its Role in Ethics and Mysticism / 55**

*Nafiseh Torabi & Mohsen Javadi*

▣ **Avicenna and Mulla Sadra on the Exegesis of Q24: 35 / 71**

*Mona Faridi Khorshidi & Fatemeh Soleimani Darebaghi*

▣ **Mulla Sadra on the Problem of Evil / 85**

*Maasumeh Ameri & Zohreh Tavaziany*

▣ **Reducing Mulla Sadra's expositions according to the relation between God-knowledge and self-knowledge / 101**

*Mohammad Kazem Forghani & Amir Rashediniya*

▣ **The Theory of "Simple Making of Quiddity" in Mir Damad's Thought / 117**

*Sayyed Muhammad Manafiyani*

▣ **Mulla Sadra and Suhrawardi on the Nature of Vision (*Ibṣār*) / 135**

*Mahdie Nezakati Ali Asghari & Sayyed Morteza Hosseyni Shahrudi*



**PAYAME NOOR  
UNIVERSITY**



Imam Sadiq  
University



دانشگاه علامه طباطبائی  
University  
of Allamah  
Tabatabai



Iranian  
Institute of  
Philosophy



دانشگاه زهرا  
AL-Zahra  
University



University  
of Qom



University  
of Isfahan

ISSN:

**2322-1992**

IN THE NAME OF ALLAH  
THE MERCIFUL, THE COMPASSIONATE

Biannual Research Journal

# SADRĀ'I WISDOM

Vol. 3, No. 2, Spring - Summer 2015



**PAYAME NOOR  
UNIVERSITY**

## Editorial Board of This Issue (In Alphabetical Order)

*Ali Reza Azhdar*

Associate Prof of Payame Noor University

*Ali Afzali*

Associate Prof of Iranian Institute of Philosophy

*Reza Akbari*

Prof of Imam Sadiq University

*Sayyed Mahdi Emamjomeh*

Associate Prof of University of Isfahan

*Zohreh Tavaziani*

Associate Prof of Al-Zahra University

*Mohammad Zabihi*

Associate Prof of Qom University

*Saeed Rahimian*

Associate Prof of Shiraz University

*Mohammad Saeedi Mehr*

Associate Prof of Tarbiat Modarres University

*Mohammad Ali Abbasian Challeshtori*

Associate Prof of Payame Noor University

*Sayyed Ali Alamolhoda*

Associate Prof of Payame Noor University

*Amir Abbas Alizamani*

Associate Prof of Tehran University

*Hossein Kalbasi Ashtari*

Prof of Allameh Tabatabai University

## Publisher

PAYAME NOOR  
UNIVERSITY

## Responsible Editor

Dr. Alireza Azhdar

## Editor in Chief

Dr. Reza Akbari

## Managing Director

Amirhosien  
Mohammadpoor

## Editor

Zohreh Fathi

## Journal Expert

Reza Shokrollah Beygi

Publications Group - Tehran Payame Noor University - No:  
233, Sepand Corner - Nejatollahi st. - Karim Khan Zand st.

Tehran - Tel. 88940006

<http://pms.journals.pnu.ac.ir>