

## تحلیل میرداماد از معقول ثانی و رابطه آن با اعتباری انگاری وجود

مرتضی جعفریان\*

احمد فرامرزی قراملکی\*\*

### چکیده

میرداماد برای اولین بار مفاهیم معقول دوم را به نحوی تعریف یا تفسیر می کند که با ویژگی های مفاهیم فلسفی سازگار بوده و آنها را در بگیرد. در تعریف میرداماد، معقول های اول مفاهیمی هستند که به امور متمایز و عینی در عالم واقع دلالت دارند و در مقابل معقول های دوم منطقی و فلسفی مابه ازایی در عالم واقع ندارند و به هیچ امر عینی مستقل و متمایزی اشاره نمی کنند. در نظریه میرداماد معقول دوم بودن یک مفهوم معادل اعتباری بودن و مابه ازای عینی نداشتن و معقول اول بودن معادل اصیل بودن و عینی بودن مدلول آن است. از دیدگاه او مفاهیم ماهوی و نسبت ها و لوازم سلبی و ثبوتی آنها معقول اول و مفهوم وجود هم معقول دوم شمرده می شود. در واقع اعتباری بودن وجود به معنای معقول دوم بودن مفهوم وجود و اصالت ماهیت به معنای معقول اول بودن مفاهیم ماهوی است. تعریف میرداماد از معقول های دوم با تعریفی از معقول دوم که بر اساس تقدم دلالت بر امر عینی و بالذات خارجی صورت گرفته، شباهت بسیاری دارد. نظریه میرداماد با دشواری هایی در زمینه مواجهه است که ناشی از عدم توجه به معانی و اعتبارات گوناگون وجود و معقول دوم شمردن همه آنها است. نظریه او در مورد توجیه امکان حمل وجود به واجب الوجود نیز با تعارضاتی مواجه است.

**کلیدواژه ها:** معقول اول، معقول دوم، اصیل، اعتباری، وجود، ماهیت.

\* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، m.jafarian.kh@gmail.com

\*\* استاد گروه فلسفه و کلام، دانشگاه تهران، ghmaleki@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۸/۱۶

## ۱. مقدمه و طرح مسئله

مسئله این پژوهش بررسی رابطه مفاهیم درجه اول و دوم با نظریه اعتباری بودن وجود و اصالت ماهیت است. در ضمن، با بررسی معانی متعدد وجود در نظریه میرداماد، به بررسی سازگاری نظریه او درباره معقول دوم شمردن وجود می پردازیم. ما در این نوشتار نشان خواهیم داد که معقول اول بودن، در نظریه میرداماد همان اصیل بودن یا مابه‌ازای عینی داشتن و معقول دوم بودن به معنای اعتباری بودن، غیر اصیل بودن و عدم دلالت به امر عینی یا متحقق در واقع است. به این ترتیب اصالت ماهیت در نظر میرداماد معادل معقول اول دانستن ماهیت و اعتباری بودن وجود به معنای معقول دوم دانستن آن است. سپس خواهیم گفت که دیدگاه او درباره معقول دوم انگاری مفهوم وجود با دشواری‌هایی مواجه است.

تعریف میرداماد از معقول‌های اول و دوم از آن جهت که با معیارهای نسبتاً روشنی مفاهیم فلسفی را در ردیف معقول‌های درجه دوم قرار می‌دهد نقطه عطفی در نظریه‌های مفاهیم درجه دوم محسوب می‌شود. بیشتر فیلسوفان پس از سهروردی بسیاری از مفاهیم فلسفی را معقول دوم می‌دانستند اما هیچیک توضیح و معیار روشنی برای توجیه چگونگی درجه دوم دانستن مفاهیم فلسفی نداشتند. میرداماد با تکیه بر ابداعات جلال الدین دوانی تا حدود زیادی بر این مشکل فائق می‌آید. نظریه میرداماد درباره معقول‌های اول و دوم تا حد زیادی متأثر از دیدگاه اصالت ماهیتی اوست.

### ۲.۱ پیشینه تاریخی

مسئله تعریف مفاهیم معقول اول و دوم و اینکه مفاهیم مختلف ماهوی و همچنین مفهوم وجود در کدامیک از این تعریف‌ها قرار می‌گیرند در آثار فارابی طرح و بررسی شده است.<sup>۱</sup> سهروردی نیز مسأله اعتباری بودن و به تعبیری معقول دوم بودن مفاهیم فلسفی و از همه مهمتر مفهوم وجود را مطرح نموده و مباحث مفصلی پیرامون انجام داده است. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۶۴-۲/۷۳) نصیرالدین طوسی نظریه سهروردی را درباره مفاهیم اعتباری و بطور خاص مفهوم وجود، می‌پذیرد و فقط مفاهیم تازه‌ای را به آن دسته می‌افزاید. با این حال طوسی در تحلیل‌هایی که از رابطه مفهوم وجود و مصداق آن ارائه کرده، باریک‌اندیشی‌های دارد که جمع آن با اعتباری شمردن مفهوم وجود دشوار است.

ولی به هر روی نظریه طوسی گشایشی برای بحث‌های بسیار گسترده‌ی پس از او می‌گردد. طوسی در بسیاری از آثار فلسفی و کلامی خود پیرامون رابطه مفهوم و مصداق وجود و نحوه دلالت آن به پژوهش پرداخته<sup>۲</sup>، هرچند هیچکدام به اندازه کتاب تجرید الاعتقاد مورد توجه و بحث و چالش نبوده است. در واقع یکی از محورهای اساسی شرح‌ها و حاشیه‌های پرشمار بر کتاب تجرید الاعتقاد<sup>۳</sup> همین مساله وجود و رابطه مفهوم و مصداق آن است. در میان مفسران، برخی به ناهمگونی نظریه مفهومی به ارث رسیده از طوسی و بخصوص دیدگاه او درباره مفهوم وجود با طیف معانی وجود در گزاره‌های فلسفی پی می‌برند و تلاش می‌کنند با جرح و تعدیل‌هایی بر دشواری‌های آن فائق شوند. (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۹۹-۳۵۵). علاءالدین قوشچی از مهمترین این اندیشمندان است. قوشچی به طرز بسیار هوشمندانه‌ای نشان می‌دهد که نظریه مفهومی تجرید الاعتقاد با طیف معانی وجود در گزاره‌های فلسفی و بخصوص گزاره‌هایی که درباره واجب الوجود بیان می‌شود همخوانی ندارد. با این حال تلاش او برای غلبه بر این مشکلات از نظر برخی از متفکران دیگر همچون خفری و دوانی رضایت بخش نمی‌نماید. دوانی برای غلبه بر این ناسازگاری‌ها تعبیر تازه‌ای از مفاهیم معقول اول و دوم ارائه می‌دهد تا با توسعه معنایی معقول‌های دوم، مفهوم وجود را در این ردیف قرار دهد. او همچنین پژوهش‌های مهمی در زمینه دایره معانی وجود انجام داده است. دوانی ابتکارات مهمی هم در ارائه تعبیر تازه از معقول‌های دوم و هم در بررسی معانی وجود دارد که تاثیر آن بر میرداماد قابل توجه است. میرداماد برای اولین بار به طور روشنی تعریف یا تعبیری از معقول دوم ارائه می‌دهد که شامل همه مفاهیم فلسفی گردد. بدین ترتیب تقسیم معقول‌های دوم به فلسفی و منطقی از ابداعات میرداماد به شمار می‌آید. اما تقسیم او کمی با تقسیم بندی مشهور فرق دارد. در واقع او از اصطلاح معقول‌های دوم منطقی و معقول‌های دوم مابعدالطبیعی استفاده می‌کند که شامل هر دو دسته مفاهیم فلسفی و منطقی می‌گردد.

## ۲. معقول‌های اول و دوم

در مواجهه با اشیاء مفهومی‌هایی به ذهن متبادر می‌شود که آنها را معقول اول می‌نامند. مفهوم انسان، حیوان، فلک، خندان و رونده از این قبیل هستند. در مقابل این مفاهیم، مفاهیم معقول دوم قرار دارند. مفاهیم معقول دوم در ذهن عارض بر مفاهیم معقول اول می‌شوند و به عبارتی در تعقل در درجه دوم قرار دارند.

مفاهیم معقول دوم، خود به دو دسته تقسیم می شوند: مفاهیم معقول دوم در اصطلاح منطق و مفاهیم معقول دوم در اصطلاح مابعدالطبیعه. مفاهیم معقول دوم منطقی، همانطور که از اسم آن پیداست، شامل مفاهیمی می گردد که در علم منطق مورد بحث قرار می گیرند. مفهوم جنس و فصل، کلی، جزئی، موضوع، محمول و قضیه از این دسته اند. قید، در ذهن، در تعریف مفاهیم معقول دوم به این معنی است که مفاهیم معقول دوم از خصوصیات ذهنی مفاهیم معقول اول انتزاع شده اند و ربطی به ویژگی ها و صفات یا ذاتیات اشیاء ندارند. به همین سبب مفاهیم منطقی چیزی راجع به صفات عینی اشیاء نمی گویند؛ بلکه فقط نسبت ها و لوازم ذهنی مفاهیم معقول را آشکار می سازند.

مفاهیم معقول در اصطلاح مابعدالطبیعی شامل مفاهیم فلسفی می شود. مفهوم وحدت، کثرت، امکان، شی، وجود و مانند آن در این گروه قرار دارند. همانطور که پیداست مفاهیم منطقی از خصوصیات ذهنی مفاهیم و امور ذهنی دیگر حکایت دارند، اما مفاهیم فلسفی به امور خارجی نسبت داده می شوند. پس چرا هر دو دسته مفهوم در یک گروه قرار می گیرند؟ برای روشن شدن این موضوع به تعریف معقول های دوم بازمی گردیم. از نظر میرداماد قید، در ذهن، گاهی نقش قید موضوع را دارد. در این موارد مفاهیمی که به اعتبار ذهنی بودن موضوع از آن انتزاع می شوند فقط به ویژگی های ذهنی دلالت دارند و هیچ گونه حکایتی از امور واقعی ندارند. اما گاهی هم، در ذهن، بودن فقط ظرف عروض است و نه قید موضوع. از نظر میرداماد معانی فلسفی در عالم واقع عین موضوعاتشان هستند و هیچ گونه مغایرتی بین صفت و موصوف را در قضایای حاوی آنها نمی توان تصور نمود. این بدان معنی است که در انتزاع مفاهیم فلسفی، در ذهن، بودن از جنبه ذهنی موضوع حکایت ندارد بلکه فقط به معنای نفی مغایرت خارجی بین صفت و موصوف است.

میرداماد برای درک بهتر نحوه انتزاع یا فهم مفاهیم معقول اول و معقول دوم منطقی و مابعدالطبیعی از تقسیم بندی قضایای (یا عقود) ذهنی، خارجی و حقیقی کمک می گیرد. در قضایای خارجی، اتصاف خارجی بوده و موضوع و محمول از صفات و امور عینی و نسبت بین آنها خبر می دهد و نوعی مغایرت بین موضوع و محمول قابل تصور است. مفاهیم معقول اول در این نوع قضایا محمول قرار می گیرند (هرچند که منحصر در این قضایا نیستند).<sup>۴</sup> در قضایای ذهنی موضوع از آن جهت که امری ذهنی است مدنظر بوده و محمول هم از صفات موضوع، درحالیکه مقید به صفات ذهنی است؛ خبر می دهد. مفاهیم منطقی محمول این قضایا هستند. میرداماد می گوید: معقول های دوم و سوم وقتی که

موضوع علم منطقی‌اند محمول‌ها و عوارضی عقلی هستند که مطابق یا محکی عنه در حمل آنها بر مفاهیم دیگر یا انتزاع آنها از مفاهیم دیگر، تقرر ان مفاهیم (موضوع) در ذهن و نحو وجود ذهنی آنهاست و قضایایی که از این مفاهیم ساخته شده قضایای ذهنی هستند. از جمله این‌ها مفهوم حمل، وضع، کلیت، جزئیت، فردیت، ذاتیت، عرضیت، حصه، جنس و فصل و نوع از ان جمله‌اند. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲/۵۳) مفاد قضیه‌ی حقیقی خود ذات موضوع یا تقرر موضوع در نفس الامر است. معقول‌های دوم در اصطلاح مابعدالطبیعه شامل محمول‌های هر دو دسته قضایای (عقود) حقیقی و ذهنی می‌گردد. عبارت میرداماد چنین است: فإذن، قد استبان لك أنَّ المعقولات الثَّانِيَّةَ في اصطلاح علم ما قبل الطبيعة تتعقد بها العقود بصنفها الحقيقيَّة و الذَّهنيَّة دون الخارجِيَّة. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲/۵۷).

دلیل میرداماد در عمومیت بخشیدن به تعریف مفاهیم معقول دوم در اصطلاح مابعدالطبیعه به نحوی که شامل مفاهیم منطقی هم باشد، این است که وی خود را ملتزم می‌دانسته تا اولاً تعریف مشهور و بازمانده از فیلسوفان گذشته (مفاهیمی که در ذهن عارض بر مفاهیم معقول اول می‌شوند و در تعقل در درجه دوم قرار دارند) و از جمله قید، در ذهن، را در این تعریف حفظ نماید و در ضمن، ان را به نحوی تفسیر نماید که شامل مفاهیم فلسفی هم باشد. بدین ترتیب قید بودن، در ذهن، را که در تعریف مفاهیم معقول دوم آمده است به معنای، نه در خارج، به شمار آورده است. پیداست که، نه در خارج، شامل عقدهای ذهنی و حقیقی می‌گردد. بدین ترتیب، تعریف مفاهیم معقول دوم در اصطلاح مابعدالطبیعه، هم مفاهیم فلسفی و هم مفاهیم منطقی را در بر می‌گیرد.

پس بطورکلی می‌توان گفت معقول‌های دوم مفاهیمی هستند که در ذهن عارض بر موضوع خود می‌شوند. در انتزاع مفاهیم منطقی، ذهنی بودن به عنوان قید موضوع یا محکوم علیه مد نظر است و عقد قضیه ذهنی است اما در انتزاع مفاهیم فلسفی، قید ذهنی وجود ندارد و عقد قضیه حقیقی است. به همین دلیل مفاهیم معقول دوم در اصطلاح مابعدالطبیعه عام‌تر از مفاهیم معقول دوم منطقی می‌شود، چرا که اولی مقید به ذهنی بودن موضوع (یا محکی عنه) نیست ولی دومی هست هرچند که عروض در ذهن (یا به تعبیر دیگر ظرف بودن ذهن) در هر دو معتبر است. به عبارتی، رابطه معقول‌های دوم در اصطلاح مابعدالطبیعی و در اصطلاح منطقی در نظر میرداماد عموم و خصوص مطلق است. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲/۵۲)

پیداست که مفاهیم معقول دوم منطقی هیچ مابه ازای عینی در عالم واقع ندارند و انتساب آنها به یک چیز هیچگونه اطلاعی درباره نحوه وجود عینی یا امور ذاتی و عرضی شی به ما نمی‌دهد. از نظر میرداماد وقتی که می‌گوییم زید جزئی است هیچ صورتی در عالم واقع، زائد بر خود زید در ذهن ما نمی‌آید، بلکه مفهوم جزئی با نوعی تحلیل عقلی از مفهوم زید انتزاع می‌شود. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲/۵۴) اما در مورد مفاهیم فلسفی یا معقول دوم فلسفی چگونه؟ آیا بازای معقول‌های دوم فلسفی صورتی زائد بر خود شی یا موضوع در عالم عینی تحقق دارد یا نه؟ برای روشن شدن این موضوع ناچاریم به بررسی رابطه مفهوم و مصداق از نظر میرداماد بپردازیم.

### ۳. تقسیم‌بندی مفاهیم و رابطه مفهوم و واقعیت خارجی

صفات از نظر میرداماد دو دسته‌اند: دسته‌ای هم در ذهن و هم در عین وجود دارند مانند سفید و سیاه. دسته دوم صفاتی هستند که فقط در ذهن تحقق دارند و وجود عینی آنها همان وجود ذهنی آنهاست. به عنوان مثال مفهوم نوع در قضیه «انسان نوع است» و مفهوم جزئی در «زید جزئی است» و همچنین مفاهیم شیئی، امکان، امتناع و وجوب این چنین‌اند. مفاهیم معقول دوم به این دسته از صفات اشاره دارند. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲/۱۶۱-۱۶۲) آنچه در عالم واقع تحقق دارد انسان، حیوان، فلک و مانند این‌هاست و مفهوم‌های دیگر مانند وجوب، امکان و همچنین مفاهیم منطقی از لوازم عقلی مفاهیم دسته اول هستند و بازای آنها هیچ صورتی زائد بر خود آن معانی (انسان و فلک و مانند آنها) را نمی‌توان برای مفاهیم مفاهیم معقول دوم منطقی و فلسفی تصور نمود. میرداماد می‌گوید: فلیس شیء منها حقیقة متأصلة، بل الحقیقة إما فی نفسها إنسان أو فلک أو غیر ذلک، ثم یلزمها فی العقل: إما الواجبة أو الممكنة أو الممتنعة. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲/۱۶۱) در جای دیگری می‌گوید: و ما هو معقول ثان لا تكون حقیقته متأصلة من الأعیان أصلا، بل تكون الحقیقة إما الإنسان و الحيوان أو الفلک مثلا، ثم ینترع منها الوجود أو الشیئیة فی لحاظ العقل. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲/۵۶-۵۷) عنوان «حقیقت اصیل» در این عبارات به معنای مابه ازای عینی داشتن یا صورتی زائد بر شی موصوف داشتن است. بر این اساس می‌توان گفت که مفاهیم معقول دوم اعم از مفاهیم معقول دوم منطقی و معقول دوم فلسفی از نظر میرداماد غیر اصیل یا فاقد صورت عینی یا فاقد صورت زائد بر موصوف خود هستند.

میرداماد در مبحث تعریف مفاهیم معقول دوم در اصطلاح مابعدالطبیعی و منطقی همین این مطلب را به نحوی دیگر بیان می‌کند. او در ابتدا مفاهیم را به پنج دسته تقسیم می‌کند: اول مفاهیم ماهوی که شامل مفاهیم اعراض و جوهر هستند، مانند مفهوم انسان، فلک. دوم مفاهیم طبایع مصدری یا همان مفاهیم مصدری که از مفاهیم ماهوی ساخته شده‌اند مانند انسانیت، جوهریت و مانند آن.<sup>۵</sup> سوم لوازم ماهیات مانند زوج بودن که در ذهن و خارج یکسان بوده و تابع خصوصیات ظرفی که ماهیت در آن تحقق دارد، نیستند. چهارم نسبت‌های سلبی و ایجابی آن مانند بالایی و نایبایی. پنجم معقول‌های دوم. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲/۵۱)

برابر نهادن مفاهیم ماهوی و مصدری و نسبت‌ها و لوازم ماهیت با معقول‌های دوم منطقی و فلسفی در آغاز بحث از تعریف معقول‌های دوم و برابر نهادن آنها با معقول‌های دوم بطور ضمنی گویای این است که میرداماد آن چهار دسته نخست (مفاهیم ماهوی جوهر و اعراض، مفاهیم مصدری، نسبت‌ها و اضافه‌های ماهیت و همچنین لوازم ماهیت) را معقول اول می‌شمارد. البته در ضمن مباحث میرداماد هم به روشنی می‌توان دریافت که او هرچهار دسته نخست را معقول اول به شمار می‌آورد.<sup>۶</sup>

میرداماد در ادامه پس از تعریف مفاهیم معقول دوم مابعدالطبیعی و منطقی می‌گوید: و لایختلف مفهوم واحد ثانویة المعقولیة و اولیةها باختلاف ما اضعف إلیه من الحقائق العینیة و ما هو معقول ثان لا تكون حقیقته متأصله من الأعیان أصلا، بل تكون الحقیقة إلیه الإنسان و الحیوان أو الفلک مثلا، ثم یتوزع منها الوجود أو الشئیة فی لحاظ العقل. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲/۵۶). بر اساس این عبارت معقول اول بودن مفهوم، تابع این نیست که به کدامیک از امور عینی یا چه نوع صفت عینی دلالت داشته باشد بلکه همینکه مفهومی به امور عینی دلالت کند یا از آن حکایت داشته باشد معقول اول است. در مقابل اگر مفهومی معقول دوم باشد اصیل نیست به این معنی که به امور عینی دلالت ندارد و فقط مفاهیم معقول اول که از امور عینی مانند انسان، حیوان و فلک و مانند اینها حکایت دارند اصیل شمرده می‌شوند. در این صورت اصالت، همچون معقول اول بودن، وصف مفاهیم، به اعتبار دلالتشان به امور عینی است و معقول دوم بودن هم معادل غیر اصیل بودن یا عدم دلالت به امور عینی است.

میرداماد در تبیین قاعده‌ی عقلی « ما من معنی واحد لیس هو لذات واحدة فقط بل لهویات عدیده إلیا و هناک طبیعه ما مشترکه هی مطابقه بالذات و ما هو فی إزائه علی الحقیقه » بار دیگر تصریح می‌کند که فقط به ازای مفاهیم ماهوی و مفاهیم مرتبط با آن

همچون نسبت‌ها و اضافات ماهوی و لوازم ماهیت و مفاهیم مصدری متنوع از آن، یک طبیعت یا هویت عینی تحقق دارد. بر اساس این قاعده، صدق یک مفهوم به چند چیز یا هویت‌های گوناگون، نشان آن است که امر یا طبیعت مشترکی بین آن چند چیز یا هویت‌ها گوناگون وجود دارد. میرداماد برای رفع ابهام درباره مصادیق این قاعده می‌گوید که قاعده فقط شامل مفاهیم ماهوی جواهر و اعراض، لوازم ماهیات، مفاهیم مصدری و نسبت‌های سلبی و ایجابی آنها می‌گردد و مفاهیم معقول دوم منطقی مانند جنس و فصل و مانند و همچنین معقول‌های دوم فلسفی مانند وجود، تقرر، اصالت و مانند آن در دایره مصادیق آن نیستند و صدق آن‌ها بر دو یا چند موضوع، دلیلی بر وجود هیچ حقیقت مشترک عینی بین آن دو یا چند موضوع نیست. (میرداماد و علوی، ۱۳۷۶: ۲۶۲)

میرداماد در موارد دیگری هم به تفاوت نحوه انتزاع مفاهیم معقول دوم در اصطلاح مابعدالطبیعی (که شامل مفاهیم فلسفی و منطقی می‌گردد) اشاره کرده و ملاک حمل آنها به امور را غیر از ملاک حمل و انتزاع مفاهیم چهارگانه دیگر می‌شمارد. میرداماد می‌گوید: *فهی العوارض الانتزاعیة الّتی لا تحمل علی شیء ممّا فی الأعیان علی أنّها هو أو من الذاتیات له، كما فی الصّفات العینیة و لایحاذی بها خصوص حال فی الوجود العینی، كما فی الإضافات و السّلوب المنتزعة من الشّیء بحسب حاله فی نحو وجوده العینی و لایكون عروضها لمعرضها من جهة اقتضاء من طبیعته لذلك، كما فی لوازم الماهیة، و هی كالوجود و النسبة و الإمكان و الوجود.* و کذا الماهیة و الموجود و الشّیء و الممكن و الواجب و مشاکلاتها. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲/۵۵) بر اساس این عبارات، انتزاع مفاهیم فلسفی و حمل آنها بر چیزها تابع امور ذاتی چیزها یا ویژگی‌های عینی یا احوال و نحوه وجود عینی آنها در مقایسه با امور دیگر یا از اقتضائات طبیعت اشیاء نیست. البته روشن است که ذکر هر یک از این قیده‌ها، اشاره به یکی از آن مفاهیم چهارگانه دارد و مفاهیم معقول دوم را از نظر نحوه دلالت بر مصداق و امور عینی از آنها متمایز می‌سازد.

در آثار او، موارد دیگری هم هست که لوازم و نسبت‌های سلبی و ایجابی ماهیت از نظر عینیت داشتن و اصیل بودن در کنار هم قرار داده شده شبیه خود ماهیت به شمار آمده است. میرداماد می‌گوید: *ثمّ عساک أن تتعرّف الحقّ بما حققت لک؛ فقد میزت بما حکمت لوازم الماهیة عن المعقولات الثّانیة؛ فإنّ هناك اقتضاءً من الماهیة یقوم مقام التّأصل.* كما أن کون الانتزاع بحسب خصوص نحو الوجود العینی فی الفوقیة و العمی یقوم مقام العینیة. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲/۵۶)



با این همه، ممکن است این سوال مطرح شود که چرا میرداماد مفاهیم حاکی از نسبت های سلبی و غیر آن مانند بالایی و نایبایی که هیچ امر زائدی بر موضوع را نشان نمی دهند، در ردیف مفاهیم معقول اول و اصیل به شمار آورده است. به عبارت دیگر صفات بالایی و نایبایی در عالم واقع تحقق ندارند پس چرا باید از نظر عینی بودن و اصیل بودن شبیه ماهیت هستند. پاسخ میرداماد این است که اتصاف یک موصوف به یک صفت در یک ظرف خاص (اعم از ذهن و خارج) دو نوع است: اول اتصاف انضمامی است که در آن دو طرف اتصاف یعنی وصف و موصوف در ظرف اتصاف تحقق دارند مانند اتصاف جواهر به اعراض عینی. دوم اتصاف انتزاعی است که در آن موصوف در ظرف انتزاع به نحوی تحقق دارد عقل در مقایسه آن با امور و معانی دیگر می تواند مفهومی را از آن انتزاع و بر آن حمل نماید. در واقع صفات در این موارد وجود بالقیاس و ذهنی دارند و بهره آنها از وجود همچون بهره امور سلبی است. درست است که اتصاف یک نوع نسبت است و تحقق آن مستلزم تحقق طرفین آن است اما اتصاف بطور مطلق، مستلزم تحقق طرفین بطور مطلق است. اما از آنجا که خود اتصاف در عالم واقع متحقق نیست لازم نیست که صفت هم در عالم واقع تحقق داشته باشد بلکه تحقق صفت در عالم ذهن کفایت می کند.<sup>۷</sup> (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲۳-۲۲)

شاید دلیل میرداماد برای اینکه مفاهیم نسبی سلبی و ایجابی را از نظر حکایت از واقع و خارجی بودن اتصاف شبیه به خود ماهیت شمرده، قابل بحث و مناقشه باشد<sup>۸</sup> اما اصل مطلب قابل درک و پذیرش است. مفاهیم حاکی از نسبت های عینی (چه مفاهیم سلبی و چه ایجابی) از نوعی مقایسه با امور دیگر بدست آمده اند و تصور نوعی وجود رابط عینی برای آنها ممتنع نیست. برای همین میرداماد عینیت ماهیت را به این مفاهیم هم تسری داده و آنها را، همانطور که قبلاً اشاره کردیم، شبیه ماهیت معقول اول و اصیل می شمارد.

اکنون دلیل میرداماد برای عینی و اصیل دانستن لوازم ماهیت را نیز بررسی نماییم. لوازم ماهیت از ذات ماهیت انتزاع می شوند و عقد یا قضیه ی حاوی آنها حقیقی است. از طرفی میرداماد قضایای حاوی مفاهیم معقول دوم فلسفی را هم حقیقی می دانست. در این صورت چرا نحوه تحقق مصادیق آنها در عالم واقع یکسان نبوده و یکی (لوازم ماهیت) معقول اول یا اصیل و دیگری (مفاهیم فلسفی) اعتباری و غیر اصیل و فاقد مابه ازای عینی است؟

در نظر میرداماد گرچه لوازم ماهیت هم مانند مفاهیم فلسفی همچون مفهوم وجود از ذات ماهیت انتزاع شده اند اما برای انتزاع لوازم ماهیت، خود ماهیت من حیث هی کافی

است و خصوصیات ظرف تقرر، تأثیری در امور ذاتی آن ندارد به همین جهت لوازم ماهیت از نظر اصالت داشتن یا عینی بودن شبیه خود ماهیت بوده و به تعبیر میرداماد در اصیل بودن، نائب مناب ماهیت هستند. عبارت میرداماد چنین است: و كذلك شأن لوازم الماهیة؛ إذ ليس لخصوصیات أنحاء الوجود مدخلیة فی مطابق الحکم بها علی الماهیة و إن كان اقتضاء الماهیة لها ینوب فیها مناب التأصل، و بذلك تتحاز هی عن المعقولات الثانیة. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۵۸-۵۷/۲)

مفاهیم ماهوی و مفاهیم مصدری و نسبت‌ها یا اضافه‌های ماهوی به همراه لوازم ماهیت در ذهن و خارج یکسان‌اند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۹) و این خود می‌تواند دلیل اصیل بودن ماهیت باشد چراکه با تغییر ظرف تقرر این ماهیت، خصوصیات آن که نسبت‌ها و لوازم آن است تغییری نمی‌کند. درحالی‌که مفهوم وجود از ماهیت بما هی هی انتزاع نشده است بلکه صرف تقرر یا بودن در ظرف ذهن یا خارج یا انتساب آن به جاعل یا صدور از علت منشاء انتزاع آن است. به همین جهت مفهوم وجود هیچ واقعیت عینی را نشان نمی‌دهد و از یک تحلیل صرف عقلی بدست آمده است. برای درک بهتر نظریه میرداماد درباره نحوه انتزاع مفاهیم معقول دوم فلسفی و بخصوص مفهوم وجود، به بررسی معانی گوناگون وجود و نحوه انتزاع مفهوم وجود از واقعیت عینی در دیدگاه میرداماد می‌پردازیم.

#### ۴. اعتباری انگاری مفهوم وجود

میرداماد اسم موجود و وجود را در معانی متعددی بکار می‌برد. او گاهی وجود را معادل بودن در چیزی یا ظرفی مانند مفهوم، در ذهن، یا در عین، دانسته است. عبارت او این است: و أمّا العرض الّذی هو الوجود، فحقیقته هی نفس آنّ کذا فی الأعیان أو فی الذّهن لا شیء أو معنیّ به کذا فی الأعیان أو فی الذّهن. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۷-۶/۲)

روشن است که مقصود از عرض در این عبارت، عوارض ذهنی است و گرنه وجود و ماهیت در نظر میرداماد و اکثر فیلسوفان پیش از او، در عالم واقع یکی و متحد هستند. به عبارت دیگر اتصاف ماهیت به وجود یک اتصاف خارجی نیست. میرداماد می‌گوید وقتی می‌گوییم فلان چیز موجود است منظور این نیست که وجود به معنایی خارج و غیر از ماهیت دلالت دارد. لذا وقتی که وجود را خارج از ماهیت می‌شماریم [منظورمان تفاوت معنای ذهنی آنهاست] که در آن هنگام وجود و ماهیتی داریم مانند انسان موجود. اما در اینجا هم منظور [از وجو] صرفاً [بودن] در اعیان یا ذهن است (میرداماد، ۱۳۸۵: ۷/۲)

او گاهی وجود را به معنای مصدری آن که همان صیوررت ماهیت در یک ظرف (ذهن یا خارج) دانسته است. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲/۵) وجود در هیچیک از این موارد، معنایی انضمام یافته به ماهیت یا انتزاع شده از آن نیست. آنچه در یکی از ظرف‌های ذهن یا واقع تحقق می‌یابد خود ماهیت است و عقل با نوعی تحلیل، معنای موجودیت و صیوررت مصدری را از آن انتزاع و ماهیت را بدان موصوف می‌نماید. مصداق حمل و مطابق حکم، خود ماهیت بر حسب آن ظرف است نه چیزی که زائد بر آن باشد. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۶-۲/۵) او در مورد دیگری مفهوم وجود را انتزاع شده از ذات موضوعی که صرفاً مورد جعل علت واقع شده، انگاشته است و این معنی از نظر او هیچ تحصیل و عینیتی غیر از اضافه به موضوع ندارد. عبارت میرداماد چنین است: و بالجملة، الوجود المطلق معنی مصدری لا یؤخذ من مبدأ المحمول قائم بالموضوع انضماماً أو انتزاعاً، بل من نفس ذات الموضوع المجعولة بجعل الجاعل إياها، و لا يتصور لذلك المعنى تحصيل و تقوّم إلا بنفس الإضافة إلى موضوعه، لا قبل الإضافة. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲/۷)

توجه به معنای وجود، از جمله معانی، در ذهن، در خارج، در صیوررت ماهیت در یک ظرف (ذهن یا خارج) و همچنین، ذات مجعول از آن جهت که مجعول واقع شده، (که در واقع همان جعل یا صدور از علت است)؛ نشان می‌دهد که همه آنها در بردارنده نوعی نسبت یا وجود رابط هستند. به دلیل همین نسبتی که در معنا یا معانی وجود هست، مفهوم وجود از مفاهیم اعتباری بوده و هیچ مابه ازای عینی برای آن متصور نیست و معیار تکرار پذیری مفاهیم اعتباری درباره آن صدق می‌کند. در واقع میرداماد برای نشان دادن این که وجود و امکان و وحدت و مفاهیمی مانند اینها صورتی زائد بر حقیقت شیئی ندارند معیار تسلسل مصداق‌های مفاهیم را بکار می‌گیرد. او می‌گوید:

در میان مفاهیمی که به امور واقعی نسبت داده می‌شوند، برخی چنین اند که تحقق یافتن آنها در عالم واقع مستلزم این است که سلسله وار و تابی نهایت تکرار شوند. مفهوم وجود و امکان و وحدت و وجوب چنین اند. اگر وجود صورتی غیر از ماهیت در عالم واقع داشته باشد [می‌توان گفت که وجود موجود است، در این صورت خود این موجود] دارای وجود است [که این وجود غیر از آن وجود اول خواهد بود و به این ترتیب] برای هر وجودی وجود دیگری تحقق خواهد داشت و بدین سان تحقق وجود اول مستلزم تحقق همه آن بشمار وجود است. پس هر مفهوم دیگری هم که دارای چنین ساختاری باشد صورتی در عالم واقع ندارد و چیزی و رای خود ماهیت نیست.

این ها مفاهیم انتزاعی و اعتبارهای ذهنی هستند که تصور مصداق عینی برای آنها به یک سلسله بی پایان می انجامد. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲/ ۱۵۹-۱۵۸)

اگر وجود یک مفهوم اعتباری، معقول دوم و غیر اصیل است که هیچ مابه‌ازای عینی ندارد در این صورت چطور می‌توانیم این مفهوم را به واجب الوجود که عین تحقق و واقعیت است نسبت داده و بگوییم واجب الوجود موجود است؟<sup>۱۰</sup>

پاسخ میرداماد این است که در واقع مفهوم وجود را نمی‌توان به واجب نسبت داد: و الوجود الحق القائم بذاته لیس یحمل علیه الوجود المطلق المنتزع علی أنه هو بعینه أو هو من ذاتياته و لیس هو یرتسم فی العقل فینتزع منه الوجود المطلق و یرضه فی لحاظ الذهن، فقد تعرفت أن هذه وظيفة الطبائع الإمكانية. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲/۵۶) در واقع حقیقت واجب الوجود در ذهن مرتسم نمی‌شود تا عقل بتواند مفهوم وجود را از آن انتزاع نماید. به نظر او عقل مفهوم وجود را از ماهیات مقرر در خارج به اقتضای مجعول واقع شدنش انتزاع می‌نماید. اما چنین چیزی درباره واجب الوجود قابل تصور نیست و به همین سبب وجود واجب در حوزه معقولهای اصیل و حقیقی عقل قرار نمی‌گیرد و به همین سبب انتزاع و حمل مفهوم وجود از آن هم درباره او صدق نمی‌کند. (همان)

بدین سان با خارج کردن واجب الوجود از حوزه‌ی مصادیق مفهوم وجود، اشکال معقول دوم و غیر اصیل بودن مفهوم وجود مرتفع می‌شود. اما در این صورت چطور می‌توان به موجود بودن واجب الوجود اذعان کرد و به عبارتی قضیه «واجب الوجود موجود است» چه معنایی خواهد داشت؟ پاسخ میرداماد این است که ما فقط از طریق برهان به وجود او پی می‌بریم و مستقیماً وجود او را درک نمی‌کنیم. اما این پاسخ هم مشکل را مرتفع نمی‌سازد چرا که ما به هر طریقی که به تحقق و واقعیت داشتن او پی ببریم آنگاه قضیه واجب الوجود موجود است درست بوده و این بدان معناست که واجب الوجود فرد یا مصداق مفهوم وجود است. به نظر می‌رسد میرداماد به این اشکال واقف بوده و به همین دلیل راه‌حل دیگری هم برای رفع اشکال اصلی مبنی بر اینکه «چطور می‌توان واجب الوجود را فرد و مصداق مفهوم اعتباری و غیر اصیل وجود به شمار آورد» بیان کرده است. راه حل دوم میرداماد این است که فقط خود واجب الوجود و نسبت یا استناد با آن است که مصداق و مابه‌ازای حقیقی مفهوم وجود است و ماهیات هیچ بهره‌ای از این واقعیت ندارند. اما دلیل اینکه ما می‌توانیم وجود را به ماهیات نسبت بدهیم این است که منتزع منه (منشاء) و مطابق مفهوم در انتزاع مفهوم وجود از ماهیات یکی نیست. به عبارتی ما مفهوم وجود را

از ماهیات متقرر و امور عینی انتزاع می‌کنیم اما مصداق حقیقی این مفهوم همان حقیقت واجب الوجود و نسبت با آن است. عبارت میرداماد چنین است:

فرق واضحی بین متزاع منه و مطابق انتزاع (یا مصداق آن مفهوم) که مبدا درستی یا نادرستی حکم است وجود دارد. مصداق یا مطابق وجود یا مابه ازای آن حقیقت قیوم واجب الوجود است که هیچیک از ماهیات خاصه بهره‌ای از آن ندارند و معیار درستی انتزاع وجود و صحت انتساب آن به اشیاء ارتباط آنها با واجب الوجود است که از سنخ ارتباط صدوری است و سنخ دیگری از ارتباط غیر از صدور از او یا ظل او بودن متصور نیست. پس اگرچه وجود مطلق (مفهوم وجود) که تصورش فطری است از ماهیت‌های ممکن متحقق در خارج انتزاع شده اما مطابق یا مصداق آن نسبت یا استناد با موجود حقیقی است و ویژگی‌های ماهوی در آن مرتبه ملغی می‌گردد. همچنین مصداق یا مطابق یا معیار صدق حمل مفهوم‌هایی مثل تقرر، اصیل بودن، حقیقی بودن بر ماهیت‌های ممکن چیزی جز استناد به موجود حق یا نسبت یا با او نیست. (میرداماد و علوی، ۱۳۷۶: ۲۶۳)

میرداماد گاهی وجود مشترک بین موجودات عین ذات واجب شمرده و و زائد بر حقائق ماهوی می‌شمارد: ان الوجود المطلق المشترك بین جمیع الموجودات، عین الذات فی الحقیقة الواجبة، زائد علی الماهیة فی الماهیات الممكنة. فالقیوم الواجب بالذات جل ذکره، ماهیة هی بعینها انیة، و الماهیة الممكنة ماهیة وراء انیة. (میرداماد، ۱۳۶۷: ۷۲) کمی بعد می‌گوید: ان الوجود العینی المتأصل، عین حقیقة القیوم الواجب بالذات و زائد علی ماهیة الذات الممكنة. (میرداماد، ۱۳۶۷: ۷۳)

از این عبارت بر می‌آید مفهوم وجود که از همان معنای مشترک بین موجودات انتزاع شده در واقع به واجب الوجود بالذات دلالت دارد و حقیقت اصیل او تنها مصداق حقیقی این مفهوم است. در این صورت مفهوم وجود در واقع از دسته مفاهیم اعتباری، غیر اصیل و فاقد مصداق عینی معقول دوم خارج شده و در ردیف مفاهیم دارای مصداق عینی و اصیل معقول اول قرار می‌گیرد. این در حالی است که میرداماد در موارد متعددی وجود را فاقد مصداق عینی و غیر اصیل شمرده و از قاعده تکرار مصادیق مفاهیم اعتباری هم در برای اثبات آن یاری می‌جوید.

فارغ از مطالبی که میرداماد برای توجیه چگونگی امکان حمل یا انتساب مفهوم وجود به واجب الوجود بیان نموده، در آثار او غالباً مفهوم وجود فقط حاکی از نوعی نسبت (اعم بودن در ظرف ذهن یا خارج یا نسبت با جاعل) یا اضافه صرف است که هیچ مابه‌ازای

عینی و اصیلی نداشته و از معقول های دوم بشمار می آید. در مقابل مفاهیم ماهوی و نسبت ها و لوازم آن حقائق عینی خارجی را تشکیل داده و در ردیف معقول های اول و اصیل به شمار می آیند. جای این پرسش هست که میرداماد بر چه اساسی مفاهیم معقول اول را معادل اصیل یا عینی بودن مصادیق یا محکی عنه یا مطابق آنها و معقول دوم بودن را معادل غیر اصیل بودن و مابه ازای عینی نداشتن دانسته است؟

پیش از میرداماد در برخی از تعبیرها، معقول های اول به مثابه مفاهیم دلالت کننده به امور عینی و بالذات ( به معنای تحقق در عالم واقع) و معقول های دوم به عنوان مفاهیم حاکی از امور ذهنی یا مفاهیم و معانی عقلی و نسبت ها و صفات آنها ( که خود تحقق عینی و بالذات ندارند و به تبع دلالت به امور عینی تحقق می یابند) تعریف شده اند<sup>۱۱</sup> که این تعریف شباهت زیادی به تعریف یا تفسیر میرداماد دارد. در نظریه میرداماد هم امور ماهوی مانند جواهر، اعراض، لوازم ماهیت، مفاهیم انتزاعی مصدری و نسبت ها و اضافه های ایجابی و سلبی این امور عینی و بالذات بوده و مفاهیم حاکی از آنها اصیل و معقول اول شمرده می شود. در مقابل مفاهیم معقول دوم هم از صفات ذهنی یا امور انتزاع شده از مفاهیم اول حکایت دارند. بدین سان اصالت داشتن با معقول اول بودن یکی دانسته شده است همچنین اعتباری و بدون مصادق عینی بودن معادل معقول دوم بودن انگاشته شده است. در واقع تقدم مفاهیم معقول اول بر مفاهیم دوم در تعریف میرداماد و یکی از تعریف هایی که پیش از او بوده، بر اساس تقدم دلالت بر وجود عینی و بالذات خارجی است که ما آن را تقدم دلالتی می نامیم. علی رغم شباهت های بسیار، این دو دیدگاه را نمی توان دقیقاً یکی انگاشت. به عنوان مثال در دیدگاه تاریخی، وجود در برخی از معانی و اعتبارهایش معقول اول و به اعتبارها و معانی دیگری معقول دوم شمرده می شود در حالیکه در نظریه میرداماد وجود همه جا معقول دوم شمرده شده است. البته همانطور که قبلاً نیز اشاره کردیم میرداماد وقتی وجود را به معنای عین حقیقت عینی (واجب الوجود یا نسبت با آن) بکار گرفته، در واقع معنای معقول اول آن را مد نظر دارد در حالیکه این ادعا با معقول دوم شمردن مفهوم وجود سازگاری ندارد.

در مقابل این تعریف که با نظریه میرداماد نزدیک است تعریف دیگر هم وجود دارد.<sup>۱۲</sup> در این تعریف مفاهیم معقول دوم مفاهیمی هستند که در فهم وابسته به مفاهیم معقول اول هستند و یا به تعبیر همیشه عارض بر معقول دیگر درک می شوند. مفاهیم معقول اول هم مفاهیمی هستند که عارض مفاهیم دیگر نبوده و در فهم مستقل اند. در این تعریف همه

مفاهیم حاکی از نسبت‌ها (اعم از نسبت‌های ذهنی و عینی) معقول دوم و مفاهیم جوهر و عرض و مانند آن که مستقلاً درک می‌شوند معقول اول اند. تقدم مفاهیم معقول اول در این تعریف بر مفاهیم معقول دوم تقدم شناختی یا معرفتی است به این معنی که شناخت مفاهیم معقول دوم که همان مفاهیم حاکی از نسبت‌ها هستند بدون شناخت مفاهیم معقول اول ناممکن است. علت این امر هم این است که شناخت نسبت بدون شناخت طرفین آن ناممکن است. بدین سان، حصول مفهوم نسبت، منوط به دریافت و فهم مفاهیم دیگر است. این نوع تقدم شبیه تقدم قضایای بدیهی به قضایای نظری انگاشته شده است، چرا که در اینجا نیز حصول قضیه نظری بدون قضیه بدیهی ناممکن است. به جهت همین شباهت در نحوه تقدم است که قضایای بدیهی را هم گاهی معقول اول نامیده‌اند. (فارابی، ۱۳۹۰: ۱/۱۹)

گرچه نظریه میرداماد با تعریف اول شباهت زیادی دارد ولی عناصری از این تعریف را هم در نظریه او می‌توان یافت. مثلاً در نقد نظریه اول از نظریه‌های چهارگانه، با عبارت «بل لزوم القبلية رأساً آخری» (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲/۵۱) به این که معقول دوم همیشه عارض بر معقول اول است اشاره دارد که در واقع همان تقدم معرفتی معقول اول بر دوم است.

به نظر می‌رسد میرداماد به تفاوت این دو نوع تقدم و به تبع آن به اینکه تعریف‌های ناشی از آنها هم متفاوت خواهد بود توجه نداشته به همین سبب عناصری از هر دو را در نظریه خود بیان کرده است اما آنچه وجه غالب و اصلی نظریه او را تشکیل می‌دهد همان تعریف بر مبنای تقدم دلالت بر امر عینی و واقعیت بالذات است که با عنوان‌های اصیل و اعتباری که همان معنای دلالت بر امر عینی اصیل و دلالت بر امر ذهنی و غیر اصیل است قابل فهم است.

میرداماد برای توجیه غیر اصیل بودن یا مصداق عینی نداشتن مفاهیم معقول دوم بطور کلی از این نکته بهره می‌برد که اتصاف یک نسبت است که مستلزم وجود طرفین آن است اما لزومی ندارد که طرفین در ظرف اتصاف (مثلاً عالم واقع) تحقق داشته باشند. بدین سان وجود صفت در ذهن هم برای تحقق نسبت کفایت می‌کند و مفاهیم فلسفی از صفاتی ذهنی حکایت می‌کنند که موصوفشان عینی است. میرداماد برای تحقق نداشتن و غیر اصیل بودن وجود به قاعده تکرر مصادیق مفاهیم اعتباری هم استناد جسته است.<sup>۱۳</sup>

## ۵. بررسی و نقد نظریه میرداماد درباره وجود

وجود برای میرداماد یک مفهوم اعتباری و غیر اصیل است که به هیچ واقعیتی غیر خود ماهیت دلالت ندارد. با این حال باید روشن نمود که معیار یا ملاک حمل وجود به ماهیت چیست. میرداماد در مورد سایر مفاهیم اعتباری مانند جنس و فصل چنین می‌اندیشیده که هر ماهیتی به جنس یا فصل بودن موصوف نمی‌شود و استناد مفاهیم منطقی به ماهیات نیز ناشی از نوعی از نسبت خاص ذهنی بین آنهاست. او ملاک حمل وجود به ماهیت را جعل علت می‌داند. اما اگر جعل علت همان ماهیت من حیث هی هی نباشد چطور می‌توان گفت که مفهوم وجود به هیچ امری زائد بر ماهیت دلالت ندارد؟ میرداماد بر غلبه بر این اشکال، بین منتزعه منه و مطابق حکم فرق می‌گذارد.<sup>۱۴</sup> اما این ادعایی شگفت‌انگیز است. اگر مطابق و منشاء انتزاع یکی نباشند چطور می‌توان گفت که این انتزاع ذهنی با واقعیت منطبق است؟ این ادعا مثل این است که بگوییم مفهومی را از شی الف انتزاع می‌کنیم و به شی ب حمل می‌نماییم. در واقع اگر بین منشاء انتزاع و مطابق یا محکی عنه تمایز قائل شویم باید معنای سومی را بیابیم که بواسطه آن معنا یا چیز سوم که واسطه بین منشاء انتزاع و محکی عنه یا مصداق است، مطابقت منشاء انتزاع و مطابق یا محکی عنه را توجیه نماییم. البته برای توجیه مطابقت خود معنای سوم با واقع نیز به معنای چهارمی نیاز خواهیم داشت و این امر به جایی ختم نمی‌شود.

نظریه میرداماد درباره نحو دلالت وجود به امور عینی و رابطه مصداق وجود و مصداق ماهیت با دشواری دیگری نیز مواجه است. میرداماد معتقد است ماهیت متحقق در عالم واقع فقط پس از اینکه مورد جعل قرار گرفت به موجود بودن موصوف می‌شود. در این صورت آنچه مصداق وجود است جعل یا فعل صدور است نه خود ماهیت و اصالت به فعل صدور بر می‌گردد نه به ماهیت. در این صورت با مطابق وجود را همان فعل صدور است اصیل و معقول اول بشمار آورد.

میرداماد دو نظر کاملاً متفاوت را درباره نسبت مفهوم وجود با حقیقت واجب الوجود مطرح می‌نماید. او یکبار می‌گوید ما نمی‌توانیم مفهوم انتزاعی موجود را به واجب الوجود حمل کنیم یا واجب از افراد این مفهوم نیست<sup>۱۵</sup> زیرا حقیقت او در عقل نمی‌آید و فقط با برهان موجود بودن او را می‌توان اثبات نمود؛ چراکه عقل صورتی از آن حقیقت را ندارد تا بتواند مفهوم وجود را از آن انتزاع نماید. ما فقط با برهان (و نه بطور مستقیم و با ملاحظه صورت آن شی در عقل) در می‌یابیم که مفهوم موجود را می‌توان به حق نسبت داد. در واقع



واجب الوجود اساسا از چیزهایی نیست که دریافت آن در حوزه ادراکات اصیل و حقیقی عقل باشد تا چه رسد به این که عقل بتواند مفهوم وجود را از انبساط نماید. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲/۵۶) عبارت او این است: *إنَّه أَلَّا حَظُّ وِ الْمُنْتَرَعِ بِالإِضَافَةِ إِلَى ذَلِكِ الْجَنَابِ هُوَ الْبِرْهَانُ، لَا الْعَقْلُ.* (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲/۵۶) دلیل این امر، بنا به آنچه تا کنون گفتیم، روشن است. از نظر او مفهوم وجود یک مفهوم اعتباری است و نمی‌توان حقیقت بالذات واجب را مدلول یک مفهوم اعتباری دانست. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۵۶-۲/۵۵) اما اگر نتوانیم وجود را به واجب حمل کنیم اساسا نمی‌توانیم بگوییم واجب الوجود موجود است زیرا فهم تحقق او، چیزی جز حمل مفهوم وجود به او نیست. اگر قضیه «واجب موجود است» به هر طریقی، چه از راه تصور حقیقت او و چه از راه برهان، برای ما حاصل شده باشد، مفهوم وجود به واجب الوجود حمل شده است، پس چطور می‌توان ادعا کرد که نمی‌توان وجود را به او حمل نمود؟ اگر مفهوم موجود مطلقا قابل حمل بر واجب نباشد یا واجب الوجود، فرد این مفهوم نباشد به این معنی است که اساسا نمی‌دانیم وجودش تحقق دارد یا نه و در این نکته فرقی هم بین برهان و غیر برهان نیست. چرا که فهم تحقق وجود او، از هر طریقی که باشد؛ مجوز حمل مفهوم وجود بر اوست زیرا فهم چیزی جز اطلاق مفهوم نیست. اگر ما وجود را به امر خارجی حمل می‌کنیم به این معنی است امر خارجی را در پرتو مفهوم وجود می‌فهمیم. به عبارت دیگر تا مفهوم وجود را به چیزی حمل نکنیم نمی‌توانیم ادعا کنیم آن چیز، دارای حقیقت متقرر در خارج یا امر اصیل عینی است کما اینکه مفهوم وجود را به امور موهوم نسبت نمی‌دهیم. میرداماد در عین حال که حق را وجود قائم به ذات و مستقل از هر چیزی می‌داند اعتقاد دارد که نمی‌توان مفهوم وجود را به او حمل نمود. این بدان معنی است که می‌دانیم چیزی مصداق مفهوم وجود است ولی نمی‌توانیم مفهوم را به او نسبت دهیم. این تعارض صریح، ناشی از عدم توجه به این حقیقت است که شناخت فقط در پرتو اطلاق مفهوم میسر است.

او در نظر دوم خود، مدعی است عقل حکم می‌کند که در عالم واقع چیزی هست که بالذات تحقق دارد و آنچه بالذات تحقق دارد می‌تواند مصداق حمل موجود بر آن یا مطابق آن باشد، اما این اقتضای حمل موجود بر آن، شبیه اقتضای حمل موجود بر حقیقت‌هایی که از جعل حقیقت قائم به ذات تحقق یافته‌اند نیست. این حقیقت همان واجب الوجود است که عین وجود و اصیل است و ماهیات به سبب نسبت بدان موجود خوانده می‌شوند. عبارت میرداماد چنین است: *قد استبان انَّ الوجود الاصلی الحقَّ فی حاقِّ الاعیان و متن الواقع،*

هو عین مرتبة ذات القیوم الواجب بالذات تعالی سلطانه. (میرداماد، ۱۳۶۷: ۷۲) واضح است که میرداماد در این دو نظر مختلف، وجود را به دو معنای مختلف بکار گرفته است. وجود در معنای اول که به ماهیات نسبت داده شده و از بودن، در ذهن، یا در عین، یا اضافه به ماهیت، یا فعل، صدور، انتزاع می‌شود یک مفهوم معقول دوم و غیر اصیل است. اما او در نظر دوم خود، که واجب الوجود را عین واقعیت و وجود اصیل شمرده، به معنای معقول اول وجود که حکایت از امر عینی و بالذات دارد، اشاره نموده است. به هر روی به نظر می‌رسد تعدد معانی و اعتبارات وجود بطور واضح مورد توجه میرداماد قرار نگرفته است و به همین دلیل گاهی وجود را غیر قابل اطلاق به واجب و گاهی عین واجب الوجود می‌شمارد. فهم چیزی جز اطلاق مفهوم نیست لذا اگر ما وجود را به امر خارجی حمل می‌کنیم به این معنی است امر خارجی را در پرتو مفهوم وجود می‌فهمیم. به عبارت دیگر تا مفهوم وجود را به چیزی حمل نکنیم نمی‌توانیم ادعا کنیم آن چیز، دارای حقیقت متقرر در خارج یا امر اصیل عینی است کما اینکه مفهوم وجود را به امور موهوم نسبت نمی‌دهیم. میرداماد در عین حال که حق را وجود قائم به ذات و مستقل از هر چیزی می‌داند اعتقاد دارد که نمی‌توان مفهوم وجود را به او حمل نمود. این بدان معنی است که می‌دانیم چیزی مصداق مفهوم وجود است ولی نمی‌توانیم مفهوم را به او نسبت دهیم. این تعارض صریح، ناشی از عدم توجه به این حقیقت است که شناخت فقط در پرتو اطلاق مفهوم میسر است.

میرداماد در مواردی هم به تباین برخی از معانی وجود اشاره کرده است اما در آنجا هم روشن نمی‌کند چطور معانی متباین را می‌توان به اسم واحد نامید؟ (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲/۱۰)<sup>۱۷</sup> به عبارتی وجود نامیدن معانی متباین دلالت بر اشتراک اسمی دارد درحالی‌که او به اشتراک معنوی وجود باور دارد.

در نظریه میرداماد مفاهیم فلسفی و مفاهیم منطقی هر دو معقول دوم، غیر اصیل و اعتباری شمرده شده‌اند. با این حال او با تفکیک عقود حقیقی که حاوی مفاهیم فلسفی هستند از عقود ذهنی، به تفاوت این دو دسته مفهوم اشاره می‌کند. با این حال به نظر ما یکی از مشکلات تصویری که میرداماد از مفاهیم ارائه داده، این است که نمی‌توان دریافت چطور مفهوم‌های درجه دوم فلسفی هم درباره امور عینی هستند و هم به هیچ حیثیتی اشاره نمی‌کنند. این‌ها حتی شبیه نسبت‌های سلبی و ایجابی خود ماهیت هم نیستند که از نظر او بهره‌ی اندکی از عینیت یا تقرر دارند. اگر چنین باشد، اصولاً حمل این مفاهیم چه نوعی اطلاعی درباره واقعیت بما می‌دهد و چطور می‌توان شناخت فلسفی را مبتنی بر چنین

مفاهیمی دانست؟ میرداماد به نحوی متوجه این اشکال شده و می‌گوید: و لیس یلزم من ذلک آن یكون اعتقاد الحکم جهلا. (میرداماد، ۱۳۷۶: ۲۶۲) او در موردی دیگر می‌گوید: فللماهیات خصوص لا یصدق علیه کل اعتبار الحق به. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲/۱۶۱) که بدین معنی است که ماهیات به سبب یک نوع خصوصیتی که دارند شایستگی موصوف شدن به این مفاهیم را پیدا می‌کنند؛ اما او هیچگاه نمی‌گوید این خصوصیات چه هستند و از کجا ناشی می‌شوند؟ آیا این خصوصیات هم تابع جعل علت‌اند یا در ذات آنهاست؟ اگر ناشی از ذات آنها باشد از لوازم آنها محسوب شده و اصیل خواهند بود. اگر تابع جعل علت باشند از ملحقات همان معانی فلسفی و معنای وجود به شمار می‌آیند و دوباره این سوال تکرار می‌شود که چه چیزی در ماهیات هست که آنها را شایسته الحاق آن معانی به آنها می‌سازد؟ چطور ممکن است مفاهیم فلسفی هیچ حیثیت عینی را عیان نسازند و در عین حال به واقع نمایی گزاره‌های فلسفی باور داشت. در واقع اصل این اشکال و پاسخی که میرداماد ارائه کرده در آثار سهروردی هم دیده می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/۷۲).

با همه این احوال، تعریف میرداماد از معقول‌های اول و دوم در میان فیلسوفان بعد از او به مورد استقبال قرار می‌گیرد و بدون تغییر چشمگیری که بر طبقه بندی مفاهیم تاثیر گذار باشد تا زمان آقاعلی مدرس ادامه می‌یابد. به عنوان مثال ملاصدرا همین تعریف را با تغییرات اندکی در اسفار بیان می‌کند. عبدالرزاق لاهیجی هم صورت بندی تازه و سراسری از همین تعریف ارائه می‌دهد که گرچه دقیقا با آن یکی نیست ولی تا حد مطلوبی همان نتایج را در پی دارد. (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۲۸۷-۱/۲۹۵) تعریف سبزواری که امروزه هم بسیار شناخته شده است و غالبا به عنوان تعریف استاندارد معقول‌های دوم مورد توجه قرار می‌گیرد در واقع شکل دیگری از صورت بندی لاهیجی است.<sup>۱۸</sup> (شیرازی، ۱۳۸۵: ۱/۶۱۲)

## ۶. نتیجه‌گیری

در حالی که در اثر نقدهای برخی از شارحان تجرید الاعتقاد، اشکالات جدی به معقول دوم انگاری مفاهیم فلسفی و بخصوص مفهوم وجود وارد شده بود؛ میرداماد در تلاش برای ارائه تعریف یا تعبیر جدید درباره مفاهیم درجه اول و دوم، اولاً سعی دارد مفاهیم فلسفی مانند وجود و شی و مانند اینها را به نحوی در این تعریف وارد نماید که این مفاهیم شروط آن تعریف را برآورده سازند؛ دوم این که با استدلال بر معقول دوم بودن مفهوم وجود، می‌کوشد راه را برای اثبات اصالت مفاهیم ماهوی هموار نماید. به همین دلیل، تعریف او از

معقول‌های اول و دوم بر مبنای دلالت یا عدم دلالت به امر عینی و یا اصیل یا واقعیت بالذات استوار گردیده است، گرچه عناصری از تعریف دیگری از معقول‌های اول و دوم هم دیده می‌شود. بر این اساس، معقول اول، از نظر میرداماد به امر عینی یا بالذات یا اصیل خارجی و مفهوم معقول دوم به امر غیر اصیل یا نسبت‌های ذهنی و نفس‌الامری معقول اول اشاره می‌کند. مفاهیم معقول اول عمدتاً اینگونه شناخته می‌شوند که مصداق آنها در عالم واقع تحقق عینی دارند یا به عبارتی اصیل هستند. در این دیدگاه، مفاهیم ماهوی و مفاهیم وابسته بدان مانند مفاهیم مصدری و نسبت‌ها یا اضافه‌های ماهوی معقول اول هستند و وقتی مفهومی اصیل شمرده شود بدین معنی است که به یکی از این چهار دسته مفهوم تعلق دارد. مفاهیم معقول دوم منطقی و فلسفی هم به ترتیب لواحق ذهنی و حقیقی مقولات و امور ماهوی هستند.<sup>۱۹</sup> معقول‌های دوم منطقی به صفات عقلی محض دلالت می‌کنند و هیچ مابه‌ازایی ندارند. مفاهیم فلسفی هم به خود ماهیت یا به نسبت با ذهن و یا تقرر آن در نفس الامر و یا به جعل آن توسط جاعل اشاره دارند و از صورتی زائد بر خود ماهیت عینی خبر نمی‌دهند. بر این مبنا هیچیک از مفاهیم درجه دوم اصالت ندارند. بنابراین معقول اول بودن معادل اصیل بودن و معقول دوم معادل غیر اصیل یا به یک تعبیر اعتباری بودن است.

میرداماد وقتی که به ثابت کردن نظریه اصالت ماهیت اهتمام داشته، وجود را فقط به معنای ربطی یا نسبی، مانند وجود رابط بودن اشیاء در نظریه صدور و همچنین گاهی به معنای صادق مد نظر داشته است، هر چند بنا به اقتضاء بحث فلسفی، گاهی هم آن را به همان معنای امر متمایز و مستقل عینی (در مورد واجب الوجود) بکار گرفته است. در واقع این تردد بین معانی مختلف وجود بدون توجه به تمایز آنها و لوازم و احکام هر یک، به یک گفتمان بسیار پیچیده درباره اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود انجامیده که فهم آن بدون بازگشت به مبانی آغازین و بازنگری در معانی واژه‌ها و نسبت آن معانی باهم بسیار دشوار است. میرداماد گاهی حمل مفهوم وجود به واجب را رد می‌کند<sup>۲۰</sup> و گاهی هم آن را عین وجود یا وجود را از لوازم آن می‌شمارد. این نشان می‌دهد که او وجود را به یک معنی بکار نمی‌گرفته است. میرداماد بین معنای سه معنای وجود مستقل و بالذات عینی، وجود رابط عینی و همچنین وجود رابط بین ذهن و عین که همان مفهوم صادق است تفکیکی قائل نشده است. به همین دلیل دچار این تهافت می‌شود که از یک طرف وجود را انتزاع شده از امور اصیل عینی (به تعبیر او از ماهیت) می‌شمارد و از طرف دیگر معتقد است وجود به چیزی اصیل دلالت ندارد.

فلسفه میرداماد بر پایه سنت‌های متنوع و متعدد فلسفی همچون فلسفه ابن سینا، حکمت اشراق، دیدگاه‌های طوسی و مکتب‌های کلامی - فلسفی وسیعی که پس از طوسی ظهور یافتند و احیاناً عرفان نظری بنا شده است و به سبب همین گستردگی منابع و ماخذ فکری، پیچیدگی‌ها و معضلات دشواری دارد که بدون ارجاع به آن منابع، قابل بررسی و تحلیل و ارزیابی نیست. به عنوان مثال، میرداماد برای ارائه یک تعریف جامع برای مفاهیم معقول دوم، حداقل چهار نظریه متفاوت و تاحدی متعارض درباره مفاهیم درجه دوم را در نظر داشته و سعی می‌کند تعریفی سازگار با مبانی خود که هیچیک از اشکالات آن نظریات را نداشته باشد ارائه نماید. گرچه گستردگی و تنوع منابع فکری امکان حل برخی از مسائل و ارائه تفسیرها و تعبیرهای بهتری برای برخی دیگر را برای او فراهم نموده اما ناسازگاری‌های زیبایی و معنایی متعددی در آثار او ظاهر می‌سازد که عبور از آنها و توجیه آنها به نحوی معقول دشوار می‌نماید. ما در اینجا فقط به برخی جنبه‌های بارز نظریه مفهومی او اشاره کردیم و طبیعتاً نقدهای ما هم بر اساس تصویر ارائه شده در همین نوشتار است؛ اما اذعان داریم با ارائه تصویری دقیق تر و جامع تر، ارزیابی‌ها و احیاناً نقدهای بهتری هم قابل ارائه است.

با وجود همه دشواریها، از آنجا که نظریه اصالت وجود در مقابل نظریه اصالت ماهیت ارائه شده و بدیل آن به شمار می‌آید، به نظر ما تصویری که از نظریه مفهومی میرداماد و معنای اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود ارائه گردید، راه را برای فهم بهتر اصالت وجود در حکمت متعالیه را فراهم می‌سازد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. برای جزئیات بیشتر ر.ک: رساله دکتری با عنوان نقد سازگاری نظریه‌های معقول اول و دوم و پیامدهای آن درباره مفهوم وجود، از همین نگارنده.
۲. به عنوان مثال ر.ک: (طوسی، ۱۳۸۳: ۲۴۰-۲۲۱؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۷-۳/۳)
۳. طبق گزارش علی صدرائی خویی در کتابشناسی تجرید الاعتقاد، ص ۱۳، حداقل ۲۳۱ شرح و حاشیه و شرح شرح و حاشیه‌ی حاشیه بر کتاب تجرید الاعتقاد نوشته شده است. بررسی مهمترین آثار چاپ شده در میان این شروح مانند شرح قدیم، شرح قوشچی، شرح دوانی بر شرح قوشچی و شرح خفری بر شرح دوانی، و غیر آن نشان می‌دهد که مساله وجود از مهمترین دغدغه‌های اندیشمندان بوده است.

۴. در بسیاری مواقع میرداماد برای توضیح تفاوت مفاهیم معقول اول و معقول دوم منطقی و فلسفی از این تقسیم سه گانه قضایا بهره گرفته است به نحوی که شاید در بادی امر چنین به نظر آید که تعریف مفاهیم معقول دوم وابسته به این تقسیم بندی سه گانه بوده و هر یک از آن مفاهیم را می توان متناسباً محمول این قضایا به شمار آورد، اما در واقع چنین نیست. میرداماد قضایایی که در لوازم ماهیت محمول واقع شده را حقیقی می داند ولی در عین حال لوازم ماهیت را معقول اول می شمارد.
۵. جلال الدین دوانی در برخی از آثارش مانند حاشیه بر شرح تجرید العقائد قوشچی، مفاهیم مصدری را از مفاهیم ماهوی و مقولات تفکیک کرده و آنها را برخلاف مفاهیم ماهوی، معقول دوم به شمار می آورد. دیدگاه میرداماد مبنی بر احصای مفاهیم مصدری در شمار محمول های عقلی که در مقابل مفاهیم معقول دوم اند، واکنشی به نظریه دوانی است. بر این اساس میرداماد مفاهیم مصدری را از قبیل مفاهیم معقول اول و از حیث اصیل بودن شبیه ماهیت می داند.
۶. بیان منشاء این تقسیم بندی و ملاک تمایز مفاهیم در آن، نیازمند بحثی مستوفی درباره پیشینه تعریف های مفاهیم معقول دوم و میراثی است که میرداماد با آن مواجه بوده است که به هر روی خارج از حدود این نوشتار است.
۷. البته مفسران ارسطو، از زمان یونان همه مفاهیم سلبی یا نسبت های سلبی هر مقوله ای را از سنخ همان مقوله می شمارند. ر.ک: (Dexippus, 1990). اما میرداماد سعی کرده است با تشریح رابطه صفت و موصوف این امر را توضیح دهد. البته این روش مسبوق به سابقه بوده و در آثار دوانی هم دیده می شود.
۸. ملاصدرا از جمله کسانی است که در این مورد با میرداماد موافق نبوده و معتقد است اگر اتصاف خارجی است باید هم صفت و هم موصوف در خارج تحقق داشته باشند. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: (شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۳۸-۳۳۶) (۱/۳۳۶-۳۳۸)
۹. آنک قد استیقنت أنه یجب لا محالة انحفاظ الماهیة و جوهریاتها جمیعا، فی ای نحو کان من انحاء الوجود.
۱۰. نقد مشابهی توسط علاء الدین قوشچی در شرح تجرید العقائد بیان شده است. قوشچی می پرسد اگر مفهوم وجود دارای یک مصداق عینی و فرد بالذات است چطور می توان آن را از مفاهیم اعتباری و معقول دوم به شمار آورد؟ (قوشچی، ۱۳۹۳: ۳۰۷-۳۰۶) میرداماد در مقدمه طرح بحث معقول های دوم چهار دیدگاه را مطرح کرده است. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲/۵۲) دیدگاه دوم مربوط به قوشچی است و در آنجا میرداماد همین اشکال قوشچی را طرح کرده است ولی بدان پاسخی نمی دهد. با این حال به نظر می رسد این اشکال قوشچی، مد نظر میرداماد بوده و برای رفع آن ادعای تفاوت بین مطابق و منشاء انتزاع مفهوم وجود را مطرح می کند.

مرتضی جعفریان و احد فرامرز قراملکی ۱۰۳

۱۱. برای اطلاعات بیشتر ر.ک به (فارابی، ۲۰۰۶: ۷-۱۱) همچنین رساله دکتری با عنوان نقد سازگاری نظریه‌های معقول اول و دوم و پیامدهای آن درباره مفهوم وجود، از همین نگارنده.

۱۲. در میان فیلسوفان متأخر آفعلی مدرس تهرانی این تعریف را برگزیده است. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: (مدرس تهرانی، ۱۳۷۸: ۲/۱۵۹)

۱۳. این همان استدلال سه‌رودی در اعتباری شمردن مفهوم وجود است و جالب این جاست که سه‌رودی نیز در این استدلال وجود را با معانی ربطی آن یعنی در ذهن یا در خارج مورد توجه قرار داده است. (سه‌رودی، ۱۳۸۰: ۲/۶۵)

۱۴. میرداماد در موارد متعددی بین منشاء انتزاع و مطابق یا مصداق مفهوم وجود تمایز قائل می‌شود. به عنوان مثال در تقدیسات، ص ۱۳۲ می‌گوید: فإذن قد بان فرق ما بین المنتزَع منه و بین مناط الانتزاع و مطابقه، فخصویات الماهیات المتقرّرة موصوفة بصحة انتزاع الوجود منها، و لکنها ملغاة فی مبدئیة الانتزاع و مناطیته؛ بل إنّما مناط مبدئیة الانتزاع هو القدر المشترك بین کلّ الجائزات المتقرّرة، أعنی حیثیة صدورها عن الجاعل القیوم الواجب بالذات و استنادها إلیه، جلّ جنابه؛ و المعنیّ بالوجود و مفاده هو کون نفس الماهیة تحقیقیة فی ظرف ما، لا فرضیة تقدیریة، و إنّما ذلك بجعل الجاعل إياها جعلًا بسیطًا.

۱۵. گاهی میرداماد به نحوی مفهوم وجود را به واجب حمل می‌کند و گاهی هم حمل را جایز نمی‌داند. اما به نظر می‌رسد دیدگاه غالب او این است که حمل مفهوم وجود بر او صحیح نیست یا دست کم وجود به معنایی که به سایر چیزها حمل می‌شود قابل حمل بر او نیست. به نظر می‌رسد او اشتراک در حمل وجود به واجب و ممکن را برای طرد شائبه هرگونه شباهتی بین واجب و ممکن نفی کرده است. گویا ملاصدرا هم عدم امکان حمل وجود به واجب را بطور غیر مستقیم به میرداماد نسبت داده است. ر.ک: (شیرازی، ۱۳۸۳: ۶/۶۰)

۱۶. میرداماد می‌گوید: اولی یا دومی بودن مفهوم در حمل یا نسبت داده شدن به حقائق عینی متفاوت تغییری نمی‌کند و مفهوم معقول دوم به هیچ وجه به حقیقتی اصیل در عالم عینی دلالت ندارد بلکه حقیقت عینی همان انسان و حیوان و فلک است و سپس وجود یا شیئیّت در لحاظ عقل از آنها انتزاع می‌شود و به وجود حق که قائم به ذات است وجود مطلق انتزاعی حمل نمی‌شود چرا که یا او عین وجود است یا وجود از ذاتیات اوست. صورتی از او در عقل ترسیم نمی‌شود تا ذهن مفهوم وجود را از آن انتزاع کند یا عارض بر آن گردد و این فقط در طبیعت‌های امکانی روی می‌دهد

۱۷. او در افق المبین، ص می‌گوید: ۱۰: كذلك الوجود المحمول و الوجود الرابطة نوعان متباينان بحسب الحقيقة و بحسب المتعلق و بحسب ما يتبع. فاحکم بأنّ شاکلة الجعلین فی هذه الأحکام تلک الشاکلة.

۱۸. سبزواری در توضیح نظریه ملاصدرا به کتاب شوارق ارجاع می‌دهد که منظورش همان شوارق الالهام لاهیجی است. همانطور که از مقایسه بین شوارق الالهام و شرح منظومه می‌توان دریافت، که تعریف سبزواری هم متأثر از همین کتاب است.
۱۹. البته این عبارت بطور جامع و مانع بیان گر معقول‌های دوم نیست زیرا برخی از لواحق مقولات مانند ناینایی و بالایبی که همان نسبت‌های بین مقولات اند در طبقه معقول‌های اول به شمار می‌آیند.
۲۰. عبارت میرداماد چنین است: فإذن، ليس الوجود الحق من أفراد شيء مما في حيازة العقل و حوزة معقولاته المتأصلة الحقيقية. فما ظنك بجنابه المقدس بالقياس إلى الوجود الحق المطلق الذي هو من الطبائع المصدرية الانتزاعية. به نظر می‌رسد برداشت ملاصدرا نیز از نظریه میرداماد همین است که او واجب الوجود را فرد یا مصداق مفهوم وجود نمی‌دانسته است. او در کتاب اسفار، ج ۶، ص ۶۰ می‌گوید: «و ليس للوجود المشترك فرد حقيقي عندهم لا في الواجب و لا في الممكن و إطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم ليس إلا بضرب من الاصطلاح حيث أطلقوا هذا اللفظ على أمر مجهول الكنه».

## کتاب‌نامه

- اسماعیلی، مسعود (۱۳۸۹). معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رازی، قطب‌الدین محمد (۱۳۹۴). لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار، تصحیح علی اصغر جعفری ولنی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، حکمه الاشراق، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۳). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۱، تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۱). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۶، تصحیح احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۶۹). دره التاج، تصحیح سید محمد مشکوه، تهران: انتشارات حکمت.
- صدرايي خويي، علی (۱۳۸۲). کتاب شناسی تجرید الاعتقاد، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، ج ۳، قم: نشرالبلاغه.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳). اجوبه المسائل النصیریه، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.



- فارابی، ابونصر (۲۰۰۶م). الحروف، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فارابی، ابونصر (۱۳۹۰). منطقیات، ج ۱، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- قوشچی، علاءالدین (۱۳۹۳). شرح تجرید العقائد، تصحیح محمد حسین زارعی رضایی، قم: راند
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۷). شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۲، جعفر سبحانی، قم: موسسه امام صادق.
- مدرس تهرانی، آقاعلی (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات، تصحیح محسن کدیور، تهران: اطلاعات.
- میرداماد، محمد باقر؛ علوی، سید احمد (۱۳۷۶). تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، تحقیق علی اوجبی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷). قبسات، تصحیح مهدی محقق، سید علی موسوی بهبهانی، ایزوتسو، ابراهیم دیباجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۱). مصنفات، ج ۱، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۵). مصنفات، افق المبین، ج ۲، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

Dexippus, (1990). On Aristotle Categories, John Dilon, New York: Bloomsbury.