



Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 47



E-ISSN: 6140-2676

Examining Mir Dāmād’s Arguments on the Objectivity of Things

Mohammad Boroomand¹ | Mohammad-Hossein Ansari² | Mahdi Safaei Asl³

Research Article



1. MA, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran; Level Four (Advanced Seminar), Qom Seminary. (mohammad.b1214@gmail.com)
2. MA, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran; Level Four (Advanced Seminar), Qom Seminary. (ansarimh1379@gmail.com)
3. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Farabi Campus University of Tehran. (safaei.a@ut.ac.ir)

ABSTRACT

considering that the manner of the objectivity of things (originality and authenticity) is the specifier of the real and innate instance of the topic of philosophy, it can be considered as one of the most influential issues in philosophy.

The present study examines this question within the philosophy of Mir Dāmād in order to clarify his position on the matter, the major criticisms raised against it, and the manner in which he responds to such critiques. Using a descriptive-analytical method, the research first explicates Mir Dāmād’s thesis and then evaluates his arguments. It shows that by distinguishing between objective being (wujūd mawṣūfī) and relational being (wujūd waṣfī), he denies the objectivity of both in relation to the Necessary being and possible beings.

In rejecting the objectivity of wujūd mawṣūfī, Mir Dāmād appeals to consequences such as sophistry and the necessitation of all beings. In refuting the objectivity of wujūd waṣfī, he points to implications such as the collapse of the “simple whetherness” (ḥilya basīṭa), the reduction of concrete reality to a mere concept, and the occurrence of an infinite regress. His approach to the Necessary being and possible beings, however, is not uniform: drawing on the doctrine of the Natural universal, Mir Dāmād affirms the objectivity of quiddity in possible beings, yet he denies even the objectivity of quiddity with respect to the Necessary being.

The final section addresses several critiques advanced by certain students and commentators of Mir Dāmād—such as Mullā Ṣadrā and Āghājānī—and responds to them on the basis of Mir Dāmād’s philosophical framework.

Keywords: being; Mir Dāmād; objectivity of possible beings; objectivity of the Necessary being; quiddity.

Received: 2025/11/27 - Received in revised form: 2026/02/23- Accepted: 2026/02/17- Published online: 2026/02/25

Boroomand, Mohammad; Ansari, Mohammad-Hossein; Safaei Asl, Mahdi (2026). Examining Mir Dāmād’s Arguments on the Objectivity of Things, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 47 (1), 213-238.

<https://doi.org/10.22034/jw.2026.562603.1863>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





Extended Abstract

Introduction

The primacy of Existence or Quiddity is an issue seeking to determine the referent "per se" and the true subject of philosophy, namely "being qua being". This issue elucidates what constitutes the true objectivity of things and upon what being is essentially predicated; whether upon Existence, Quiddity, or something else. Given the centrality and influence of the subject of every science on its problems, this discussion can be regarded as one of the most influential issues in Islamic philosophy.

The aim of this writing is to discover Mir Damad's view on this issue through his arguments, and to establish the result, explicit texts by him have also been used in a summary manner. Considering that objections have been raised to the main view and arguments of Mir Damad, the second part of the writing is dedicated to these objections and Mir Damad's responses to them, so that through this path, the precision and complexities of Mir Damad's philosophy are clarified, and it becomes evident that the transition from his philosophy, as the founder of the Isfahan School and "Yamani Wisdom", is not as simple as is imagined in the contemporary period.

Obtaining Mir Damad's opinion in both parts has been based on his texts, and if necessary, first-tier commentators such as Allavi have been consulted.

It is worth mentioning that due to Mir Damad's non-use of the term "Primacy" (Asalat), this term has not been used in the text and title of the research. Furthermore, "Described Existence" refers to existence that is the very "essence" (*ain*) of a thing, as opposed to "Descriptive Existence" which is an additional existence and an accident supervening on the thing.

Research Background

In general, the following books and articles have addressed Mir Damad's theory regarding the mode of objectivity of existents:

Volume 1 of the book "Selected Works of Divine Philosophers of Iran" by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani; the book "Mir Damad" by Seyyed Mohammad Khamenei; Ali Ojebi (1998); Reza Akbarian, Ghazaleh Navisi (2014); Mohammad Mostafai, Abdolhossein Khosrowpanah (2015); Mohammad Mehdi Kamali, Seyyed Mohammad Musavi Baygi, Mohammad Hadi Kamali (2017); and Morteza Jafarian, Ahmad Faramarz Qaramaleki (2016) and Sharif al-Bukhati. (۲۰۲۱)

Specifically, only Dr. Davood Hosseini has examined Mir Damad's arguments. The book "Existence and Essence; An Interpretation of Sadr al-Din in Historical Context" and articles by Hosseini (2017a), Hosseini (2017b) are his writings in this regard.

The feature of the present writing compared to the first group is the detailed treatment of arguments. In addition to differing with all of them—except Sharif al-Bukhati—in the formulation of Mir Damad's main theory, because they either believe in the objectivity of "Existence" or "Quiddity" in the Necessary, or have entirely interpreted Mir Damad as holding the primacy of existence, or have fundamentally regarded the dispute as verbal. In comparison with the writings of Dr. Hosseini, it must be said that there are differences in the formulation of some arguments. Also, he has not examined Mir Damad's arguments regarding "Described Existence" the negation of "Quiddity" from the Necessary, and the



proof of the objectivity of Quiddity in contingents, and furthermore, he has given no response on behalf of Mir Damad to the objections of Sadra and commentators.

The recent research has had a more extensive survey than both groups and has paid attention to more primary and secondary sources. This has led to attention being paid to theories of Mir Damad that were less noticed in previous studies. Cases such as: the restriction of the true cause to God, a specific formulation of "congeniality", etc. Neglect of these foundations is the basis of some objections to Mir Damad.

Conclusion

Based on the analyses presented, "Existence"—absolutely, whether as a descriptive or an essential attribute—possesses no objectivity (external reality) either in the Necessary or the Contingent; meanwhile, it is Quiddity that solely constitutes the objectivity of contingents, and it is negated from the Necessary just like "Existence."

Mir Damad considers the lack of objectivity of "Described Existence" to be self-evident and regards its acceptance as entailing the "conversion of the predication (sophism)" as well as the necessitation of all contingents. He rejects the objectivity of "Descriptive Existence" through a series of "reductio ad absurdum" and infinite regress proofs.

From his perspective, the objectivity and reality of the Necessary and the Contingent cannot be of the same nature, and the congeniality between the two is merely in the sense of the proportionality between cause and effect in perfections and attributes.

The effect is essentially connected to its bestower, and this very connection makes it possible to justify the distinction between "mental" and "external" existence, as well as individuation, union, predication, and gradational attributes. Finally, it was concluded that for the predication and abstraction of "Existence" from contingents, the mere aspect of "causality suffices"; whereas, in the Necessary Existent, there is no need for even this aspect.

Reference

- Ibn Sina, Husayn ibn Abdallah 2019. *Metaphysics of the al-Shifa*. Qom: Bustan-e Ketab Institute (Center for Printing and Publication Affiliated with the Office of Islamic Public Relations), 6th Edition.
- Āshtiyānī, Jalāl al-Dīn. 1999. *Selections from the Works of Iranian Theosophers*. Qom: Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom, 1st ed.
- Āghājānī Astarābādī, Muḥammad b. ʿAlī-Rezā. n.d. *Sharḥ-i Qabasāt* [manuscript]. Tehran: Library, Museum, and Archives of the Islamic Consultative Assembly.
- Akbarian, Rezā, and Ghazāleh Navīsī. 2014. "Mīr Dāmād on Being and Quiddity." *Āyineh-ye Maʿrifat* 14 (41): 1–31.
- Owjabī, ʿAlī. 1998. "An Overview of Mīr Dāmād's Thought and Doctrines." *Kheradnāmeḥ-ye Ṣadrā* (14): 64–70.
- Jaʿfarīān, Mortazā, and Aḥad Faramarz-e Qarāmalekī. 2016. "Mīr Dāmād's Analysis of Secondary Intelligibles and Its Relation to the Notional Theory of Being." *Hekmat-i Moʿāṣer* 7 (21): 81–105.



- Hoseynī, Dāvūd. 2017a. "Creation and Being: An Examination of Mīr Dāmād's View." *Islamic Philosophy and Theology* 50 (2): 167–185.
- Hoseynī, Dāvūd. 2017b. "Being, Conjunction, and Derivation: A Study of Mīr Dāmād's Theory of Existence and Predication." *Kheradnāmeḥ-ye Ṣadrā* 23 (89): 5–14.
- Hoseynī, Dāvūd. 2019. *Being and Essence: A Historical Interpretation of Ṣadrā's Doctrine*. Qom: Hekmat-e Eslāmī Publications, 1st ed.
- Hoseynī, Dāvūd. 2023. "The 'Having Being' of Being and the Argument from Infinite Regress." *Hekmat-i Mo'āṣer* 14 (37): 165–188.
- Khāmeneyi, Seyyed Moḥammad. 2005. *Mīr Dāmād*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation, 1st ed.
- Sabzevārī, Hādī b. Maḥdī, and Ḥasan Ḥasan-zādeh Āmolī. 1990. *Sharḥ al-Manẓūmah*. Edited by Mas'ūd Ṭālebī. Tehran: Nāb, 1st ed.
- Suhrawardī, Yaḥyā b. Ḥabash. 1993. *Collected Works of Shaykh al-Ishrāq*. Edited by Henry Corbin, Najaf-Qolī Ḥabībī, and Ḥossein Naṣr. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, 2nd ed.
- Sharīf al-Bukhātī, al-Sayyid Sa'd. 2021. "The Primacy of Essence in the Philosophy of Sayyid al-Dāmād." *International Journal of the Seminary of Isfahan (Special Issue on Mīr Dāmād – Part I)* 6 (8–9): 145–161.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm (Mullā Ṣadrā). 1984. *al-Mashā'ir*. Translated by Badī' al-Mulk b. Emām Qolī 'Emād al-Dowlah and Henry Corbin. Tehran: Tahūrī, 2nd ed.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm. 1989. *al-Ḥikma al-Muta'āliya fī al-Asfār al-'Aqliyya al-Arba'a*. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī, 2nd ed.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm. 2009. *al-Shawāhid al-Rubūbiyya fī al-Manāhij al-Sulūkiyya*. Edited and annotated by Seyyed Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qom: Bustān-e Ketāb, 5th ed.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm, and Moḥammad-Ja'far b. Moḥammad-Ṣādeq Lāhijī. 2007. *Sharḥ al-Mashā'ir*. Edited by Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qom: Bustān-e Ketāb, 1st ed.
- Ṭabāṭabā'ī, Moḥammad Ḥossein. 2016 (1437 AH). *Bidāyat al-Ḥikma*. Edited by Moslem Qolipour Gilānī. Qom: Seminary Administration Center, 3rd ed.
- Ṭabāṭabā'ī, Moḥammad Ḥossein, and Mortazā Moṭahharī. 2011. *The Principles of Philosophy and the Method of Realism*. Qom: Sadra Publications, 15th ed.
- Ṭabāṭabā'ī, Moḥammad Ḥossein. 2016 (1437 AH). *Nihāyat al-Ḥikma*. Edited by Moslem Qolipour Gilānī. Qom: Seminary Administration Center, 2nd ed.
- Kamālī, Moḥammad-Maḥdī, Seyyed Moḥammad Mūsavī Bāyegī, and Moḥammad-Hādī Kamālī. 2017. "The Semantic Implications of the Primacy of Being and Its Role in Differentiating the Philosophies of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā." *Ontological Studies* 6 (11): 63–84.
- Lāhijī, 'Abd al-Razzāq 'Alī b. Ḥossein. 2012. *al-Kalima al-Ṭayyiba*. Edited by Ḥamīd 'Aṭā'ī Naẓarī. Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 1st ed.
- Moṣṭafā'ī, Moḥammad, and 'Abd al-Ḥossein Khosrowpanh. 2015. "A Critique of Mīr Dāmād's View on the Primacy or Notionality of Being." *Jāvidān-e Kherad* 12 (28): 126–146.
- Mīr Dāmād, Moḥammad-Bāqir b. Moḥammad. 1995. *al-Qabasāt*. Edited by Maḥdī Moḥaqiq. Tehran: University of Tehran Press, 2nd ed.
- Mīr Dāmād, Moḥammad-Bāqir b. Moḥammad. 2001. *al-Rawāshih al-Samāwiyya*. Edited by Na'mat-Allāh Jalīlī. Qom: Dār al-Ḥadīth Institute.



- Mīr Dāmād, Moḥammad-Bāqir b. Moḥammad. 2002. *Collected Works of Mīr Dāmād*. Prepared by ‘Abdullāh Nūrānī, with a preface by Mahdī Moḥaqiq. Tehran: Association for Cultural Heritage and Honors, 1st ed.
- Mīr Dāmād, Moḥammad-Bāqir b. Moḥammad. 2012. *al-Ufuq al-Mubīn*. Edited by Ḥāmed Nājjī-ye Esfahānī. Tehran: Mīrāth-e Maktūb Research Center.
- Mīr Dāmād, Moḥammad-Bāqir b. Moḥammad. 1989 (1409 AH). *Shar‘at al-Tasmiyya*. Edited by Rezā Ostādī. Isfahan: Mahdiyya-ye Mīr Dāmād.
- Mīr Dāmād, Moḥammad-Bāqir b. Moḥammad; ‘Alavī ‘Āmelī, Aḥmad b. Zayn al-‘Ābedīn; and Nūrī, ‘Alī b. Jamshīd. 1997. *Taqwīm al-Īmān wa Sharḥuhu Kashf al-Ḥaqā‘iq*. Edited by ‘Alī Owjabī. Tehran: Mīrāth-e Maktūb Research Center, 1st ed.
- Mīr Dāmād, Moḥammad-Bāqir b. Moḥammad, and ‘Alī b. Jamshīd Nūrī. 1995. *Nibrās al-Ḍiyā’ wa Taswā’ al-Sawā’ fī Sharḥ Bāb al-Badā’ wa Ithbāt Jadwā al-Du‘ā’*. Edited by Ḥāmed Nājjī-ye Esfahānī. Qom: Hejrat.
- Mīr Dāmād, Moḥammad-Bāqir b. Moḥammad, and ‘Alī b. Jamshīd Nūrī. 2001. *Jadhawāt wa Mawāqīt*. Edited by ‘Alī Owjabī. Tehran: Mīrāth-e Maktūb Research Center.



وب سایت مجله

دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره اول - پیاپی ۴۷



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

بررسی استدلال‌های میرداماد در مورد نحوه عینیت موجودات

محمد برومند^۱ | محمد حسین انصاری^۲ | مهدی صفائی اصل^۳

۱. کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، سطح چهار (درس خارج) حوزه علمیه قم. (mohammad.b1214@gmail.com)

۲. کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، سطح چهار (درس خارج) حوزه علمیه قم. (ansarimh1379@gmail.com)

۳. استادیار دانشگاه تهران. پردیس دانشکده‌گان فارابی (safaei.a@ut.ac.ir)

علمی - پژوهشی



چکیده

با توجه به اینکه مسئله عینیت موجودات (اصالت و اعتباریت) مشخص کننده مصداق حقیقی و بذات موضوع فلسفه است، می‌توان آن را از تاثیرگذارترین مسائل فلسفه اسلامی در نظر گرفت. پرسش این پژوهش بررسی این مسئله در فلسفه میرداماد بوده تا روشن شود دیدگاه او در این باره چیست و چه نقدهایی بر آن وارد شده و او چگونه به دفاع از خود برآمده است. پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، ابتدا ادعای میرداماد را تبیین کرده و پس از آن استدلال‌های او را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد وی ضمن تفکیک میان «وجود موصوفی» و «وجود وصفی»، عینیت هر دو را در «واجب» و «ممکن» مردود می‌داند. میرداماد در نفی عینیت «وجود موصوفی» به سفسطه و واجب بودن همه موجودات تمسک کرده و در نفی «وجود وصفی» به پیامدهایی مانند از بین رفتن «هلیه بسیطه»، مفهومی شدن امر عینی و وقوع تسلسل اشاره دارد. البته رویکرد او در باب «واجب» و «ممکن» یکسان نیست؛ میرداماد بر اساس اتحاد «کلی طبیعی» با مصداق خود قائل به عینیت ماهیت در «ممکنات» شده، اما در «واجب» حتی عینیت «ماهیت» را هم نفی می‌کند. در بخش نهایی به برخی از انتقادات مطرح شده توسط عده‌ای از شاگردان و شارحین میرداماد - مانند ملاصدرا و آقا جانی - پرداخته شده و بر اساس فلسفه وی به آن‌ها پاسخ داده شده است.

کلیدواژه‌ها: میرداماد، عینیت واجب، عینیت ممکنات، وجود، ماهیت.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۶ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۲/۰۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۰۶

□ برومند، محمد؛ انصاری، محمد حسین؛ صفائی اصل، مهدی (۱۴۰۴) بررسی استدلال‌های میرداماد در مورد نحوه عینیت موجودات، جاویدان خرد، ۴۷ (۱)، ۲۱۳-۲۳۸.

<https://doi.org/10.22034/iw.2026.562603.1863>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





مقدمه

اصالت وجود یا ماهیت، مسئله‌ای است که به دنبال تعیین مصداق بذات و حقیقی موضوع فلسفه یعنی موجود بما هو موجود است. این مسئله روشن می‌کند که عینیت حقیقی اشیا را چه چیزی رقم زده و موجود ذاتا بر چه چیزی حمل می‌شود؛ بر وجود، ماهیت یا امر دیگری. با توجه به محوریت و تأثیری که موضوع هر علم بر مسائل آن علم دارد، می‌توان این بحث را از تأثیرگذارترین مسائل فلسفه اسلامی به شمار آورد.

هدف از این نوشته پی بردن به دیدگاه میرداماد در این مسئله، از طریق استدلال‌های اوست و برای تثبیت نتیجه به دست آمده به شکل اجمالی از متون صریح وی نیز استفاده شده است. با توجه به اینکه به اصل دیدگاه و استدلال‌های میرداماد اشکالاتی وارد شده، قسمت دوم نوشته به این اشکالات و پاسخ‌های میرداماد به آن‌ها اختصاص یافته است تا از این مسیر دقت‌ها و پیچیدگی‌های فلسفه میرداماد روشن شده و مشخص گردد گزار از فلسفه وی، به عنوان بنیان‌گذار مکتب اصفهان و حکمت یمانی، به سادگی آنچه در دوره معاصر تصور می‌شود، نیست.

به دست آوردن نظر میرداماد در هر دو قسمت بر اساس متون او بوده و در صورت لزوم به شارحین درجه اولی مانند علوی مراجعه شده است.

قابل ذکر است که به دلیل بهره نگرفتن میرداماد از اصطلاح «اصالت»، در متن و عنوان تحقیق از این اصطلاح استفاده نشده است. ضمناً منظور از «وجود موصوفی»، وجودی است که «عین» شیء باشد در مقابل «وجود وصفی» که وجودی زائد و عارض بر شیء است.

پیشینه پژوهش

به طور عام کتاب‌ها و مقالات زیر به نظریه میرداماد در مورد نحوه عینیت موجودات پرداخته‌اند: جلد اول از کتاب منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، سید جلال‌الدین آشتیانی، کتاب میرداماد، سید محمد خامنه‌ای، علی اوجبی (۱۳۷۷)، رضا اکبریان، غزاله نویسی (۱۳۹۳)، محمد مصطفائی، عبدالحسین خسروپناه (۱۳۹۴)، محمد مهدی کمالی، سید محمد موسوی بایگی، محمد هادی کمالی (۱۳۹۶) و مرتضی جعفریان، احد فرامرز قراملکی (۱۳۹۵) و شریف البختی (۱۴۰۰). به شکل خاص صرفاً دکتر داود حسینی به بررسی استدلال‌های میرداماد پرداخته است. کتاب وجود و ذات؛ تفسیری از صدررا در سیاق تاریخی و مقالات حسینی (۱۳۹۶ الف)، حسینی (۱۳۹۶ ب) نوشته‌های وی در این مورد است.

ویژگی نوشته حاضر نسبت به دسته اول پرداخت مفصل به استدلال‌ها است. علاوه بر اینکه در تقریر اصل نظریه میرداماد با همه آن‌ها جز شریف البخاتی اختلاف نظر دارد، چراکه یا قائل به عینیت «وجود» یا «ماهیت» در واجب هستند یا به کل میرداماد را اصالت وجودی تقریر کرده‌اند یا اصولاً نزاع را لفظی دانسته‌اند. در نسبت‌سنجی با نوشته‌های دکتر حسینی نیز باید گفت: در تقریر برخی از استدلال‌ها تفاوت وجود دارد. همچنین او استدلال‌های میرداماد در ناحیه «وجود موصوفی»، نفی «ماهیت» از واجب و اثبات عینیت ماهیت در ممکنات را بررسی نکرده و ضمناً از طرف میرداماد به اشکالات صدراییان و شارحین پاسخی نداده است.

پژوهش اخیر نسبت به هر دو دسته دارای تتبع گسترده‌تری بوده و به منابع درجه اول و دوم پیش‌تری توجه کرده است. این امر سبب شده به نظریاتی از میرداماد توجه شود که در تحقیقات قبلی کم‌تر مورد توجه بوده‌اند. مواردی مانند: انحصار علت حقیقی در خداوند، تقریر خاص از سنخیت و... غفلت از این مبانی اساس برخی از اشکالات به میرداماد است.

۱. عینیت موجودات از نگاه میرداماد

بررسی استدلال‌های میرداماد مستلزم آن است که ابتدا اصل دیدگاه او به صورت منسجم تقریر شود. از این رو، در این بخش، چارچوب کلی نظر میرداماد درباره‌ی نحوه‌ی عینیت موجودات تبیین می‌شود و در بخش‌های بعدی، استدلال‌های وی به تفصیل بررسی خواهد شد.

همان‌طور که در مقدمه گفته شد، برای «وجود» دو نحوه عینیت قابل تصور است: عینیت موصوفی و عینیت وصفی. از نگاه میرداماد، «وجود» هیچ‌کدام از این عینیت‌ها را ندارد و چیزی جز مفهوم مصدری «بودن» که از اشیاء مقرر انتزاع می‌شود، نیست. با این تفاوت که در ممکنات، برای انتزاع آن نیاز به لحاظ حیثیت تعلیلیه و جعل جاعل است، در حالی که در واجب، بنفسه و بدون لحاظ هیچ حیثیتی انتزاع «وجود» صورت می‌گیرد.

برای فهم سخن میرداماد می‌توان به این مثال توجه کرد: اگر شخصی پارچه‌ای را در صندوقی قرار دهد، «قرار داده شدن پارچه در صندوق» و «تقرر پارچه در صندوق» همانا و انتزاع «وجود» از نفس پارچه قرار داده شده همانا. صرفاً پارچه در صندوق قرار داده شده است و فقط پارچه را داریم؛ اما از نفس این پارچه، «بودن» انتزاع شده و گفته می‌شود: «پارچه در صندوق هست». حال اگر فرض شود که چیزی بنفسه در صندوق باشد، عقل از این امر نیز «بودن» در صندوق را انتزاع می‌کند؛ با این تفاوت



که دیگر نیازی به قرار داده شدن توسط غیر نیست.^۱

اگر صندوق در مثال بالا مابازای عینیت باشد، ممکنات مصداق پارچه‌ای هستند که بنفسه بیرون از صندوق قرار دارد و واجب مصداق پارچه‌ای است که بنفسه در صندوق موجود است؛ زیرا ممکنات بذاته «لا به شرط» از موجودیت و معدومیت بوده و نسبت به این دو حالت تساوی دارند.^۲ بر این اساس، برای انتزاع «بودن» از نفس آن‌ها^۳ و متحقق شدن، نیاز به علت و جاعلی دارند (حیثیت تعلیلیه^۴) که آن‌ها را از حالت تساوی خارج کرده و متحقق کند؛ درحالی‌که ذات واجب عین تحقق و عینیت است و لذا ماهیت و حالت امکانی از آن نفی شده و بدون لحاظ هیچ حیثیتی^۵، «بودن» از آن انتزاع می‌شود (میرداماد، ۱۳۷۴ الف، ص. ۷۳).^۶ میرداماد دیدگاه خود در مورد عینیت موجودات را دارای سبقه تاریخی و موافق با بزرگان قداما، به‌ویژه ابن‌سینا، دانسته و به آن‌ها مستند می‌کند (میرداماد، ۱۳۷۴ الف، ص. ۳۷؛ ۲۱، ص. ۱۳۹۱).

همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، هدف از این نوشته، تبیین دیدگاه میرداماد از طریق استدلال‌های اوست؛ اما در این مرحله و برای تثبیت تقریر اخیر، به برخی از منابع وی که صریح در این برداشت هستند، به شکل اجمالی اشاره می‌شود. در این منابع، پس از نفی عینیت «وجود»، میرداماد این حکم را به‌طور توأمان بر واجب و ممکن تطبیق می‌دهد؛ بنابراین هیچ‌یک از این دو نمی‌توانند از این حکم مستثنی باشند (میرداماد، ۱۳۷۴ الف، ص. ۷۳؛ ۱۳۷۴ ب، ص. ۶۷؛ ۱۳۸۰ ب، ص. ۹۳).^۷

۱. اقتباسی از مثال لاهیجی در لاهیجی، ۱۳۹۱: ۱۳۰ است.

۲. عینیت ممکنات را «ماهیت» رقم می‌زند و هر ماهیتی نسبت به اوصاف مختلف، حالت «لا به شرط» دارد. برای مثال انسان چیزی جز حیوان ناطق نیست و اینچنین ذاتی می‌تواند موجود باشد یا نباشد و لذا امکان که به معنای سلب هر دو ضرورت است، لازمه هر ماهیتی است.

۳. بدون لحاظ حیثیت تقییدیه.

منظور از حیثیت تقییدیه در نگاه میرداماد قیدی است که در کنار موضوع قرار گرفته و محمول بر مجموع آن و موضوع به عنوان موضوع جدید، حمل می‌شود (میرداماد، ۱۳۷۴ الف: ۳۴۸).

۴. منظور از حیثیت تعلیلیه، لحاظ عامل رقم‌زننده تحقق شیء است.

۵. تعلیلیه، تقییدیه و حینیه.

۶. در نگاه میرداماد واجب نه وجود است و نه ماهیت؛ صرفاً ذاتی است که بدون لحاظ هیچ حیثیتی می‌توان «بودن» را از آن انتزاع کرد و از طریق ضرورت و وجوب تحققش، تمام صفات کمالیه را بعین ذاتش برای او ثابت نمود (میرداماد، ۱۳۷۴ ب: ۶۳ و ۶۴؛ میرداماد، ۱۳۸۰ ب: ۳۷ و ۱۵۸؛ میرداماد، ۱۴۰۹: ۵۱ و ۵۲). توضیح تفصیلی ویژگی‌های واجب نیاز به مقاله‌ای مستقل دارد.

۷. بررسی دیدگاه میرداماد از طریق متون وی نیاز به نوشته‌ای مستقل دارد.

۲. استدلالات

چنان‌که در بخش پیشین نشان داده شد، میرداماد مطلقاً عینیت «وجود» را نفی می‌کند و «ماهیت» را صرفاً در ممکنات دارای عینیت می‌داند. وی برای اثبات این ادعاها، ادله‌ای اقامه کرده است که در این بخش، به ترتیب به بررسی و تحلیل آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱-۲. وجود مطلقاً هیچ عینیتی ندارد

نخستین ادعا این است که «وجود» مطلقاً هیچ عینیتی ندارد. این مدعی قابل تحلیل به دو بخش متمایز است که در ادامه هرکدام به طور مستقل بررسی می‌شود.

۱-۱-۲. وجود به نحو موصوفی عینیتی ندارد

همانطور که گذشت، میرداماد در آثار مختلف خود به صراحت عینیت «وجود» را مطلقاً نفی کرده است. با این حال، وی به طور روشن و تفصیلی به تبیین چرایی این نفی در «وجود موصوفی» نپرداخته و این امر موجب شده که برخی از شاگردان و شارحان او، از این حیث به دیدگاه وی اشکال کرده و طرح او را ناقص قلمداد کنند.

با این حال، با تتبع در آثار میرداماد و تأمل در نقل قول‌های باقی مانده از او، می‌توان استدلال وی در این مورد را بازسازی کرد. نقطه آغاز این استدلال، نحوه ادراک انسان از «وجود» است. به نظر میرداماد، درک انسان از «وجود»، بدهتا و فطرتاً به صورت وصفی و متأخر از ذات است (میرداماد، ۱۳۹۱، ص. ۵۳). شاهد این ادعا آن است که «وجود» همواره در ناحیه محمول قرار گرفته و به عنوان وصفی برای موضوع درک می‌شود.

بر این اساس، اگر فرض شود که «وجود» به نحو موصوفی دارای عینیت بوده و حقیقت و ذات اشیا را رقم بزند، لازم می‌آید که به عکس‌الحمل ملتزم شده و «وجود» از حالت وصفی خارج شود (لاهیجی، ۱۳۹۱، ص. ۱۳۴). زیرا در این فرض، «وجود» اساس حقیقت شیء را تشکیل می‌دهد، نه اینکه صرفاً حالتی عارض بر آن باشد. پذیرش چنین چیزی مستلزم مخالفت با امر بدیهی و التزام به عدم مطابقت ساختار ذهنی با ساختار عینی است و این نتیجه، چیزی جز سفسطه نیست.^۱ از این رو، فرض عینیت «وجود» به نحو موصوفی نمی‌تواند صحیح باشد.

با توجه به این که میرداماد وصفی بودن «وجود» را امری بدیهی تلقی می‌کند، می‌توان ماهیت این

۱. با توجه به اینکه میرداماد «وجود» را دارای عینیت نمی‌داند، واضح است که منظور از مطابقت این نیست هرآنچه در ذهن است، باید در عین هم باشد؛ بلکه مورد ادعا این است که نمی‌توان برخلاف ساختار ذهنی، ساختار خارجی را پیش برد. برای مثال اگر امری «وصفی» فهم شود، در عین نمی‌تواند حالت «موصوفی» به خود بگیرد یا برعکس. میرداماد به این تحلیل به صراحت اشاره نکرده است و این امر استنباطی است از اشکال عکس‌الحمل ایشان به صدرا که توسط لاهیجی نقل شده است.



استدلال را از سنخ تنبیه دانست. چه بسا همین نکته سبب شده که وی در آثار رسمی خود تفصیلی که در پاسخ به لاهیجی دارد را نداشته باشد.

در کنار این استدلال، میرداماد دلیل دیگری نیز در رد عینیت «وجود موصوفی» مطرح می‌کند. به بیان او، اگر عینیت موجودات را «وجود» رقم بزند، لازم می‌آید که همه موجودات واجب‌الوجود باشند^۱ و چون این لازمه باطل است، نتیجه آن خواهد بود که «وجود» نمی‌تواند به نحو موصوفی عینیت داشته باشد (لاهیجی، ۱۳۹۱، ص. ۱۳۴). نکته قابل توجه آن است که این استدلال یا تنبیه، برخلاف استدلال پیشین، مورد توجه کامل شارحان و ناقدان قرار گرفته و به بررسی آن پرداخته‌اند.^۲

۲-۱-۲. وجود به نحو وصفی عینیت ندارد

میرداماد سه استدلال بر این ادعا دارد که دو مورد اول از کتاب القبسات بوده و مورد آخر از کتاب الافق المبین است.

قبل از پرداختن به استدلال‌ها مناسب است توضیحی از انواع وصف در نگاه میرداماد داده شود. از نظر او، وصف یا انضمامی است یا انتزاعی. ویژگی مشترک هر دو این است که حالتی زائد بر موضوع دارند،^۳ با این تفاوت که در وصف انتزاعی، بر خلاف انضمامی، با ثبوت خارجی مخصوصی روبه‌رو نیستیم؛ بلکه ذات در خارج به گونه خاصی است که این وصف از آن انتزاع می‌شود^۴ (میرداماد، ۱۳۹۱، ص. ۵۹ و ۱۱۰). برای مثال سفیدی امری است که ثبوت ویژه خود را دارد، اما در عین حال به جسم نیز منضم می‌شود، در حالی که فوقیت و تحتیت چیزی جز ملاحظه ذات در لحاظی خاص و در نسبت با شیء دیگر نیستند.^۵

۱. چراکه در این صورت ذات آن‌ها متساوی النسبه به وجود و عدم نبوده و در نتیجه هالک و باطل نخواهند بود؛ بنابراین، نیازی به حیث تعلیلیه نیز برای تحقق پیدا نمی‌کنند. ضمنا واضح است که نمی‌توان «وجود» را در ممکنات عین شیء و در واجب زائد بر آن دانست و واجب را در موضع ضعیف‌تری قرار داد.

۲. به نقد شارحین در این مورد در ادامه پرداخته خواهد شد.

۳. این نقطه، دقیقا نقطه‌ای است که «وجود» را از آن‌ها جدا می‌کند.

۴. انتزاع و انتزاعی متفاوت هستند. انتزاع اشاره به برداشت ذهنی دارد اما انتزاعی اشاره به وصف انتزاعی می‌کند. وجود انتزاع می‌شود، اما چون زائد بر شیء نیست، انتزاعی نیست. این نکته از ابتدای کتاب الافق المبین قابل برداشت است (میرداماد، ۱۳۹۱: ۰۹).

ضمنا قید «خاص» برای ذات از این جهت است که میان اوصاف انتزاعی و معقولات ثانیه تفاوت گذاشته شود؛ چراکه معقولات ثانیه از جهت خاص ذات انتزاع نشده‌اند و لذا حالتی اشتراکی میان ذوات مختلف دارند. بحث مفصل از معقولات ثانیه و تمایز آن‌ها از اوصاف انتزاعی نیاز به نوشته‌ای جداگانه دارد.

۵. همانطور که تذکر داده شد، صرف ذات ملاحظه نمی‌شود؛ بلکه ذات با لحاظی زائد بر نفس خود زمینه انتزاع این وصف را فراهم می‌کند.

ادعای میرداماد این است که «وجود» نه تحقق انضمامی دارد و نه تحقق انتزاعی.

استدلال اول

تقریر استدلال اول به این شکل است (میرداماد، ۱۳۷۴ الف، ص. ۳۷):

مفاد هل بسیط، «ثبوت الشیء» و مفاد هل مرکب، «ثبوت شیء لشیء» است. تحقق «وجود» به عنوان وصفی عینی لازم می‌آورد که مفاد «هلیه بسیطه» به «هلیه مرکبه» تبدیل شود؛ چراکه در این صورت، «وجود» چیزی است در کنار ذات که برای آن، یعنی ذات، اثبات می‌شود؛ بنابراین، در این حالت اثبات چیزی برای چیزی را خواهیم داشت، درحالی‌که طبق فرض، «وجود الشیء» در مقابل «وجود شیء لشیء» بود. از این رو، تحقق «وجود» به عنوان وصفی عینی باطل است و صرفاً باید آن را از نفس ذات انتزاع کرد.

اینکه مفاد «هل بسیط» به عنوان فرض مطرح می‌شود از این جهت است که با محتوای «هل بسیط» است که محتوای «هل مرکب» اثبات می‌شود؛ چراکه «هل مرکب» شکل نمی‌گیرد مگر اینکه موضوع آن ثبوت داشته باشد. بر این اساس در مرحله قبل از «اثبات شیء لشیء» باید ثبوت خود شیء را داشته باشیم؛ درحالی‌که با تبدیل «هل بسیط» به «هل مرکب» هیچگاه ثبوت خود موضوع شکل نمی‌گیرد. به عنوان نمونه، اتصاف انسان به سفیدی ممکن نیست مگر این که ثبوت خود انسان در مرحله قبل ثابت شود؛ درحالی‌که با فرض وصفی بودن «وجود»، ثبوت خود انسان ممکن نیست، چراکه در این صورت، «وجود» مانند سفیدی چیزی غیر از خود انسان و جدای از او بوده و نمی‌تواند اثبات خود او باشد.^۱ با توجه به نفی زائد بودن «وجود» می‌توان گفت: استدلال این قدرت را دارد که وصف بودن «وجود» را چه به نحو انضمامی و چه به نحو انتزاعی نفی کند؛ چراکه در هر دو حالت با امری زائد بر ذات روبه‌رو هستیم.

استدلال دوم

استدلال دوم نیز در کتاب القبسات طرح شده و در قالب یک برهان خلف سامان می‌یابد (میرداماد، ۱۳۷۴ الف، ص. ۳۷):

نخست فرض می‌شود که «وجود وصفی» دارای عینیت باشد. «وجود وصفی»، به اعتبار وصف بودن، هویتی وابسته به غیر دارد و از این رو نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد و در شمار امور ممکن قرار می‌گیرد؛ چراکه واجب‌الوجود بنفسه موجود بوده و در تحقق به امری وابسته نیست.^۲

۱. قسمت اخیر اقتباسی از حسینی، ۱۳۹۸: ۷۴ است.

۲. ماهیت و امکان با یکدیگر ملازمه دارند و لذا میرداماد در قسمتی از متن می‌گوید «لکان الوجود {وصفی} نفسه مهیة ما من المهیات» و در ادامه می‌گوید «کما سائر المهیات الممكنة»



هر امر ممکن، بالذات نسبت به وجود و عدم علی السویه است و از این رو، بذاته تهی از وجود بوده و هالک و باطل است؛^۱ بنابراین، تحقق آن نیازمند به علت و متوقف بر لحاظ حیثیت تعلیلیه خواهد بود. بر این اساس، «وجود وصفی» به عنوان امری ممکن، ذاتاً فاقد «وجود» است و نمی‌تواند بذاته منشأ تحقق موضوع خود باشد.

در نتیجه، برای توجیه موجود بودن موضوع، ناگزیر باید به «وجود انتزاعی» یا همان «وجود مصدری» ملتزم شد و نظریه اتصاف به وجود عینی وصفی راه‌گشا نخواهد بود.^۲ نکته مهم‌تر اینکه «وجود وصفی» خود امری ممکن و تهی از «وجود» است؛ بنابراین، اتصاف آن به «وجود» نیز جز از طریق «وجود مصدری» و با لحاظ «حیثیت تعلیلیه» امکان‌پذیر نیست؛ حال آنکه در فرض نخست قرار بر این بود که «وجود وصفی» خود دارای عینیت باشد.

بدین ترتیب، فرض عینی بودن «وجود وصفی» در نهایت به انتزاعی و غیر عینی بودن آن منتهی شد و این نتیجه خلاف فرض اولیه و مستلزم تناقض است؛ پس فرض عینی بودن «وجود وصفی» باطل خواهد بود.^۳ در مورد دامنه این استدلال باید گفت که صرفاً وصف انضمامی را در برمی‌گیرد؛ زیرا وصف انتزاعی وجودی مضاعف بر ذلت ندارد تا بتوان آن را به عنوان امری ممکن در نظر گرفت و برهان را در مورد آن جاری کرد

استدلال سوم

در ادامه و با حفظ فرض بحث، یعنی عینی بودن «وجود وصفی»، می‌توان استدلال سوم را چنین صورت‌بندی کرد:

با توجه به آنکه در بخش پیشین عینیت «وجود موصوفی» مردود دانسته شد، وجود «وجود وصفی» نمی‌تواند عین آن باشد. در نتیجه، وجود آن زائد بر ذاتش بوده و خود به نحو وصفی دارای عینیت است. از سوی دیگر، به همان دلیل قبلی، وجود این «وجود وصفی» نیز نمی‌تواند عین آن باشد؛ از این رو، ناگزیر وجودی زائد بر آن خواهد داشت و بار دیگر به صورت وصفی تحقق می‌یابد. این تحلیل درباره

۱. هالک و باطل بودن ویژگی ماهیت است (میرداماد، ۱۳۹۱: ۲۷۴؛ میرداماد، ۱۳۷۶: ۳۲۱ و ۳۲۱).

۲. با توجه به رد وجود موصوفی در بخش قبل و رد تحقق بذاته وجود وصفی در این بخش، گزینه‌ای جز «وجود مصدری» باقی نمی‌ماند.

۳. برخی از محققان متن جناب میرداماد در القبسات راناقص دانسته و برای تکمیل تقریر استدلال متنی از میرداماد (میرداماد، ۱۳۹۱: ۲۵۵) را به متن القبسات ضمیمه کرده و برهان را به طریق تسلسل پیش می‌برند (حسینی، ۱۳۹۸: ۷۶، حسینی، ۱۳۹۶: ۷)؛ در حالی که وقتی میرداماد به این مقدار از متن کفایت کرده، یعنی بیان خود را تام دانسته و نیازی به تسلسل ندیده است. تسلسل برهان دیگری است که به عنوان استدلال سوم به آن پرداخته خواهد شد. البته چه بسا بتوان از فحوای برخی از کلمات ایشان نیز تقریری مشابه تقریر بالا را استخراج کرد (حسینی، ۱۳۹۸: ۸۳)؛ کما اینکه در دیدار حضوری نیز این محتوا را تایید کردند.

وجود این وجود نیز عینا جاری است و بدین ترتیب، سلسله‌ای از «وجودات وصفی» به صورت نامتناهی شکل می‌گیرد.

افزون بر این، مجموع این سلسله نیز خود واجد وجود است و وجود آن نیز، به همان بیان، مستلزم سلسله نامتناهی دیگری از وجودات خواهد شد.

بنابراین، عینی بودن «وجود وصفی» تنها در صورتی قابل فرض است که به تحقق بالفعل سلسله‌ای نامتناهی از وجودات بینجامد و چون چنین تسلسلی محال است، فرض عینی بودن «وجود وصفی» باطل خواهد بود^۱ (میرداماد، ۱۳۹۱، ص. ۲۵۵).

این استدلال بر خلاف دو مورد قبل، به صورت کامل از ابتکارات میرداماد نبوده و می‌توان تاریخچه آن را تا زمان سهروردی پیگیری کرد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۲، ص. ۶۴ و ۶۵).

برخلاف تصور عمومی، همان‌طور که از تقریر استدلال مشخص است، استدلال هیچ تکیه‌ای بر مفهوم وجود یا بحث مشتق نداشته و کاملا در بستری عینی تقریر شده است؛ بنابراین، اشکالاتی از قبیل خلط ذهن و عین به آن وارد نیست.^۲

دامنه استدلال صرفا تحقق وجود به عنوان وصفی انضمامی را در بر می‌گیرد؛ چراکه، وصف انضمامی است که تحقق متفاوت داشته و برای موجود شدن نیاز به اتصاف به «وجود» دیگری را دارد.

۲-۲. ماهیت صرفا عینیت ممکنات را رقم می‌زند.

دومین ادعای اساسی میرداماد این است که «ماهیت» صرفا عینیت ممکنات را رقم می‌زند. این ادعا به دو بخش قابل تحلیل است؛ نخست اینکه عینیت «واجب» را «ماهیت» رقم نمی‌زند و دوم اینکه رقم‌زننده عینیت ممکنات، «ماهیت» است. برای هر یک از این دو بخش میرداماد ادله‌ای را ذکر کرده که به ترتیب بررسی می‌شوند.

۲-۲-۱. ماهیت، عینیت واجب را رقم نمی‌زند.^۳

میرداماد با بهره‌گیری از زوایا و حد وسط‌های مختلف در قالب مجموعه‌ای از ادله عینیت ماهیت را از واجب نفی می‌کند.

۱. باید توجه داشت وجوداتی که وجود اصلی بر آن‌ها متوقف است، در ناحیه علل قرار می‌گیرند و نه در ناحیه معالیل که میرداماد تسلسل آن را محال نمی‌داند (میرداماد، ۱۳۷۶: ۲۴۱)؛ زیرا تحقق پیدا کردن هر «وجودی» براساس اتصاف آن به وصف «وجود» است.

۲. برای مثال می‌توان به طباطبائی، ۱۴۳۷: ۱۷ مراجعه کرد.

توضیح مفصل این مطلب نیاز به نوشته مستقلی دارد. در این مورد می‌توان به: حسینی، ۱۳۹۶: ۱۴۰۲ نیز مراجعه کرد.

۳. ماهیت در دو معنا به کار می‌رود. ماهیت به معنای اعم که همان «ما به الشیء هو هو» است و ماهیت به معنای خاص که «ما یقال فی جواب ما هو» باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۲: ۳). محل بحث اصطلاح دوم است. در برخی از متون این دو اصطلاح همزمان استفاده شده و نیاز به دقت دارد. برای مثال در میرداماد، ۱۳۷۴: الف: ۷۶.



اولین دلیل این است که ذات واجب به دلیل صرافت کثرت بردار نیست^۱ (میرداماد، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۱۴۶ و ۱۵۳ و ۱۵۴؛ میرداماد، ۱۳۷۶، ص. ۲۶۶) در حالی که ذات ماهیت به سبب هویت «لا به شرط»^۲ خود امکان تعدد، شرکت و اعتبارات مختلف را دارد (میرداماد، ۱۳۷۴ الف، ص. ۱۴۳ و ۱۴۴) پس ذات واجب نمی‌تواند عین ماهیت باشد؛ چراکه آنچه کثرت بردار است، نمی‌تواند عین آنچه کثرت بردار نیست، باشد.

دومین دلیل به این نحو است که «وجود» یا عین واجب است یا لازمه او، چراکه در غیر این صورت اصولاً شیء واجب الوجود نخواهد بود؛ بنابراین، اگر «ماهیت» که در ذات خود خالی از «وجود» است، عین واجب فرض شود، به ناچار «وجود» لازمه واجب خواهد بود. در حالی که فرض لازمه و اقتضا داشتن برای امری که تحقق ندارد، متصور نیست؛ پس ضروری است که ماهیت در مرحله قبل از لازمه خود، یعنی وجود، متحقق به آن باشد و این امر محذور تقدم شیء علی نفسه را به دنبال آورده و باطل است. پس اینکه عینیت واجب را ماهیت رقم بزند، صحیح نیست^۳ (میرداماد، ۱۳۷۶، ص. ۲۳۴ و ۲۳۵). سومین دلیل می‌گوید: اگر واجب ماهیت یا به تعبیری طبیعت مرسله باشد، ناگزیر جنس یا نوع خواهد بود. جنس و نوع برای تحقق و تحصیل نیاز به فصل و مشخصات دارند؛^۴ در حالی که واجب ضرورت ذاتی داشته و نمی‌تواند برای تحقق به غیر خود محتاج باشد. از این رو، واجب نمی‌تواند عین ماهیت باشد (میرداماد، ۱۳۷۴ الف، ص. ۷۶ و ۷۸).

چهارمین دلیل نیز از حد وسط تشخیص بهره برده و اینطور تقریر می‌شود که تشخیص عین مرتبه ذات واجب است؛^۵ در حالی که در ماهیات به دلیل هویت «لا به شرط» آن‌ها، متأخر از مرتبه ذات است. پس، ماهیت نمی‌تواند عین واجب باشد (میرداماد، ۱۳۷۶، ص. ۲۳۵ و ۲۳۶).

۲-۲-۲. ماهیت، عینیت ممکنات را رقم می‌زند.

در مقابل، میرداماد ماهیت را به عنوان عینیت ممکنات در نظر گرفته و با استفاده از کلی طبیعی^۶ بر آن استدلال می‌کند:

۱. امر «صرف» هیچ‌گونه خلیطی ندارد؛ بنابراین، چیزی ندارد تا با او تفاوت ایجاد کرده و کثرت پیدا کند.
۲. امر «لا به شرط» یعنی امری که قابلیت جمع و یکی شدن با قیود مختلف را دارد و لذا به تعدد قیود، می‌تواند متعدد شود.
۳. می‌توان یک فرض دیگر را مطرح کرد که وجود ماهیت، غیر از وجود در ناحیه محمول باشد تا تقدم شیء علی نفسه رخ ندهد؛ اما این وجود نیز عین ماهیت نخواهد بود و سوال در مورد آن تکرار می‌شود و این امر به تسلسل خواهد انجامید. میرداماد در نوشته خود به این فرض اشاره نکرده است.
۴. برای آشنایی مفصل با این قاعده لازم است به کتاب‌های فلسفی مراجعه شود.
۵. همانطور که در ادله دیگر ذکر شده است، اگر تشخیص عین واجب نباشد، در تحقق محتاج به غیر خواهد بود.
۶. کلی طبیعی همان ماهیت یا طبیعت مرسله است.

کلی طبیعی "لا به شرط" از قیود و مشخصات است. طبیعت "لا به شرط" و "مرسل" امکان اجتماع و یکی شدن با قیود و مشخصات را دارد. برخی از موارد کلی طبیعی افرادشان در خارج موجود هستند؛ برای مثال افراد متعددی از درخت، انسان، آب و... با قیود مختلفی در خارج محقق اند؛ پس، کلی طبیعی آنها نیز به عین این افراد در خارج عینیت پیدا کرده و ذات افراد خود را رقم زده است (میرداماد، ۱۳۹۱، ص. ۷۷).

۳. اشکال به طرح و استدلال‌های میرداماد

در این بخش، به برخی از اشکالات که به اصل طرح و یا استدلال‌های میرداماد وارد شده است، پرداخته شده و ضمن آن ظرفیت‌های فلسفه میرداماد در پاسخ به آنها سنجیده می‌شود.

۳-۱. اشکال به اصل طرح

یکی از مهم‌ترین اشکالات وارد بر دیدگاه میرداماد، نقض اصل سنخیت میان علت و معلول است. این اشکال به این نحو تقریر می‌شود: معلول حقیقت خود را از ناحیه علت دریافت می‌کند و علت نمی‌تواند آنچه را که ندارد، به معلول بدهد؛ بنابراین، حقیقت علت و معلول یکسان بوده و میان این دو سنخیت برقرار است. درحالی‌که میرداماد حقیقت واجب و ممکن را متفاوت در نظر می‌گیرد و این امر نقض اصل سنخیت است. پس، طرح وی در مورد نحوه عینیت موجودات مورد اشکال قرار می‌گیرد (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج. ۱، ص. ۶۸).^۱

پاسخ میرداماد این است که: تفسیر سنخیت به عینیت و یگانگی حقیقت علت و معلول صحیح نیست، بلکه توجه به حقیقت علت و معلول یا دست‌کم واجب و ممکن^۲ ایجاب می‌کند که حقیقت این دو یکسان فرض نشود (میرداماد، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۱۴۰ و ۱۴۱) چراکه این فرض نتایج نامعقولی را به بار می‌آورد؛ از جمله:

الف: هیچ تفاوتی در احکام آنها وجود نخواهد داشت، درحالی‌که ذات یکی هالک و باطل است و ذات دیگری عین تحقق (میرداماد، ۱۳۷۶، ص. ۶۰۶).

ب: لازم می‌آید واجب در هنگام افاده معلول، خودش را افاده کند که امری واضح البطلان است (همان). در نگاه میرداماد معنای صحیح از سنخیت این است که کمالات معلول ریشه در کمالات علت داشته و میان کمالات این دو تناسب برقرار باشد. نمی‌توان از ذاتی که علم و قدرت برای آن ثابت

۱. نگاه مشترک سید جلال‌الدین آشتیانی و این مقاله این است که عینیت واجب و ممکن یکسان نیست؛ هرچند وی بر خلاف ما، حقیقت واجب از نگاه میرداماد را «وجود» در نظر می‌گیرد.

۲. میرداماد علیت حقیقی را صرفاً برای حق تعالی قائل است (میرداماد، ۱۳۷۶: ۲۳۲) لذا این تنزل صرفاً از باب همراهی است.



نیست، معلولی با این ویژگی‌ها را به دست آورد یا از علت واحد نمی‌تواند معلول کثیر محقق شود (میرداماد، ۱۳۸۰، ص. ۵۰-۵۴) یا از علتی که در اوج علم و قدرت است، معلولی که در اوج جهل و ضعف است، صادر نمی‌گردد. بنابراین، سنخیت به معنای یگانگی در ذات نیست، بلکه به معنای تناسب صفات و ذات علت و معلول یا حداقل واجب و ممکن هست؛^۱ باید بتوان صفات معلول را به تناسب از ذات متفاوت علت نیز انتزاع کرده و به دست آورد.

۲-۳. اشکال به استدلال‌ها

نظریه «وجود» میرداماد بر نفی «وجود موصوفی» استوار است، به گونه‌ای که رد این اصل، سایر استدلال‌های او را دچار تزلزل کرده و مخدوش می‌سازد. این نکته مورد توجه منتقدان قرار گرفته و بسیاری از انتقادات آنان بر همین محور استوار شده است. بنابراین، مباحث اصلی این بخش به بررسی این پرسش اختصاص یافته که آیا می‌توان عینیت «وجود موصوفی» را ثابت کرد و بدین ترتیب دیدگاه میرداماد را به چالش کشید؟

در پایان، به جهت هر چه روشن‌تر شدن جایگاه نفی «وجود موصوفی» و آشنایی با برخی از انتقادات، به اشکالات آقاجانی، شارح قبسات، نسبت به سه استدلال میرداماد در رد «وجود وصفی» به شکل اجمالی اشاره می‌شود.

۱-۲-۳. نقد استدلال‌های مربوط به نفی وجود موصوفی

منتقدان در نقد استدلال‌های میرداماد دو مسیر را دنبال کرده‌اند: یکی بیان اثباتی که در آن ادله‌ای در تأیید عینیت «وجود موصوفی» ارائه می‌شود و دیگری بیان سلبی که در آن استدلال میرداماد مورد خدشه قرار می‌گیرد.

۱. با توجه به این که میرداماد یگانگی در ذات را نفی می‌کند و در کنار آن قاعده الواحد را که براساس سنخیت است، می‌پذیرد و ضمناً صفات کمالی را توأمان برای واجب و ممکن اثبات کرده و ریشه آن را به واجب بر می‌گرداند (میرداماد، ۱۳۷۶: ص ۳۴۴ و ۳۴۵)، باید نوعی از سنخیت را در نگاه ایشان پذیرفت که دومین معنای مورد اشاره در متن است.

ریشه نزاع در تفسیر سنخیت را می‌توان به ابن سینا برگرداند که در فصل سوم از مقاله ششم الهیات شفاء، به نوعی به عدم لزوم عینیت علت و معلول حکم کرده است و صدرا اعتراضاتی را به ایشان وارد می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۹۵). بیان صدرا را می‌توان منشأ اشکال مرحوم آشتیانی در نظر گرفت.

۳-۲-۱. بیان اثباتی^۱

اشکال اول

معلول آن چیزی است که در تحقق خود وابسته به علت است، بنابراین ذره‌ای استقلال برای آن قابل تصور نیست؛ چراکه فرض استقلال با وابستگی به غیر همخوانی ندارد. به همین دلیل معلول چیزی جز وابستگی نبوده و ذات او «عین الربط» به علت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص. ۱۷۱).

از طرف دیگر ماهیت و طبیعت مرسله به لحاظ ذات خود، چیزی جز خود و ذاتیاتش نیست و از این رو هر امری جز این موارد در مرتبه خارج از ذات آن قرار می‌گیرد؛ بنابراین، اموری مانند وابستگی یا عدم وابستگی نمی‌توانند عین ماهیت باشند و در مرتبه خارج از ذات اخذ می‌شوند.

در این راستا، نمی‌توان نفس ماهیت را مجعول و معلول در نظر گرفت و گفت عینیت ممکنات را ماهیت رقم می‌زند، چراکه معلول آن چیزی است که عین وابستگی باشد، درحالی‌که وابستگی قابلیت اخذ در ذات ماهیت را ندارد؛ پس، عینیت ممکنات را امر دیگری یعنی «وجود» رقم می‌زند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص. ۴۱۴).

میرداماد در الافق المبین (میرداماد، ۱۳۹۱، ص. ۴۹) و میر سید احمد علوی در شرح تقویم الایمان (میرداماد، ۱۳۷۶، ص. ۶۸۷) به این اشکال پاسخ داده و نشان داده‌اند که می‌توان «عین الربط بودن» و «ماهیت من حیث هی هی» بودن را با یکدیگر جمع کرد.^۲

میرداماد توضیح می‌دهد که ماهیت و طبیعت مرسله «لا به شرط» از حالات مختلف است؛ پس می‌تواند قیود و حالات مختلف را، که از جمله آن‌ها «عین الربط» بودن است، بپذیرد و با آن‌ها «یکی» شود. در واقع مستشکل دچار خلط ماهیت «به شرط لا» و ماهیت «لا به شرط» شده است؛ وگرنه همان‌طور که انسان عین علی، حسن و... است (هرکدام قیودی دارند)، می‌تواند عین مجعولیت و ربطیت نیز باشد و در غیر این صورت اصولاً «لا به شرط» نخواهد بود.^۳

همچنین علوی تأکید می‌کند که در مورد ماهیت می‌توان اعتبارات عقلی مختلفی داشت^۴ و ضمناً این قابلیت برای انسان وجود دارد که اعتبار واحد عقلی را به لحاظات مختلف ملاحظه کند. برای مثال ماهیت به شرط خلط و تعریه (به شرط شیء) را می‌توان یک‌بار به این لحاظ که در ذهن ارتسام دارد دید و بار دیگر این لحاظ را برای آن نداشت. در حالت اول حکم به موجودیت آن می‌شود، اما در حالت دوم این اثر و حکم نیست.

۱. برخی از این استدلال‌ها به نوعی اشکال به اصل طرح نیز هستند؛ اما با توجه به بیان اثباتی که در مورد عینیت وجود دارند، در این قسمت قرار داده شدند.

۲. میرداماد به در مواضع متعددی مانند: میرداماد، ۱۳۷۶: ۳۰۸؛ میرداماد، ۱۳۹۱: ۳۶۹ به اصل این دیدگاه اشاره کرده است.

۳. میرداماد این جواب را عیناً در پاسخ به اجتماع «وجود» و «ماهیت من حیث هی» نیز مطرح می‌کند.

۴. منظور از اعتبارات عقلی، اعتبار به شرط لا، لا به شرط و... است.



این بیان در مورد ماهیت من حیث هی می نیز جاری است. در یک لحاظ ماهیت من حیث هی لیست الاهی، اما در لحاظ دیگر^۱ می‌توان او را عین مجعولیت دانسته و این حکم و اثر را برای آن ثابت کرد؛ بنابراین، اشکال مستشکل بر اساس یکی از لحاظات بوده و بر اساس لحاظ دیگر اشکال بر طرف می‌شود.^۲

اشکال دوم

عده‌ای از اشکال‌کنندگان می‌گویند: همه موجودات «بالوجود» متحقق می‌شوند. پس، «وجود» احق الاشیاء برای تحقق و عینیت بوده و نمی‌توان قائل به عینت آن نشد و به سمت ماهیتی رفت که بذاتها خالی از «وجود» است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص. ۱۳۴؛ آقاجانی استرآبادی، بی‌تا، ص. ۱۲۲). ماهیت با توجه به خلو ذاتی که از «موجودیت» دارد، به نحو مجازی به آن متصف می‌شود و هر اتصاف مجازی نیاز به یک واسطه دارد که در بحث اخیر این واسطه «وجود» است که دارای موجودیت ذاتی است (طباطبایی، ۱۴۳۷ الف، ص. ۱۱۴).

از نگاه میرداماد اساس اشکال فوق این است که ماهیت برای اتصاف به تحقق و موجودیت نیازمند به حیثیت تقییدیه است؛ در حالی که از نظر وی صرف توجه به حیثیت تعلیلیه و جعل جاعل برای انتزاع «بودن» و اتصاف ماهیت به «وجود» کفایت می‌کند (میرداماد، ۱۳۷۴ الف، ص. ۷۳؛ لاهیجی، ۱۳۹۱، ص. ۱۳۴). در بخش اول و در قالب مثال لباس و صندوقچه تذکر داده شد که از نفس لباس قرار داده شده در صندوق، «بودن» انتزاع می‌شود و ممکنات را نیز باید به همین شکل فهم کرد؛ یعنی این طور در نظر گرفت که از نفس ماهیت قرار داده شده، بدون نیاز به امر دیگری، «بودن» انتزاع می‌شود.^۳ مستشکل اینطور ادامه می‌دهد که یا حالت ماهیت بعد از جعل تغییر کرده است یا تغییر نکرده؛ اگر تغییر نکرده است، انقلاب در ذات رخ داده و اگر تغییر کرده است، پس «ما به التفاوتی» مطرح است که این «ما به التفاوت» چیزی جز «وجود» نیست؛ هر چند میرداماد می‌تواند نام آن را هر چه دوست دارد، بگذارد (طباطبایی، ۱۴۳۷ الف، ص. ۱۴؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ص. ۷۲ و ۷۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص. ۱۹۱ و ۱۹۳).

۱. خلط و تعریه.

۲. دقت شود که اعتبار و لحاظ عقلی واحد است. یعنی یک تصویر از ماهیت است که به دو لحاظ، ملاحظه می‌شود. در مقام تقریب به ذهن می‌توان به تفاوت اعتبارات ماهیت و بحث لحاظ اجمالی و تفصیلی آن در مبحث جنس و فصل و نوع توجه کرد. در بحث اول با تغییر اعتبار، تصویر تغییر می‌کند؛ اما در بحث دوم یک ذات است که به لحاظات مختلف دیده می‌شود و لذا می‌توان میان آن‌ها اتحاد و عینیت برقرار کرد.

۳. میرداماد در پاسخ به صدرابه این نکته تصریح دارد. لاهیجی، ۱۳۹۱: ۱۳۴

میرداماد این نقد را نیز وارد ندانسته و می‌گوید: فرضیه انقلاب در ذات صحیح نیست؛ چراکه تفاوت با جعل جاعل حاصل شده است و در پاسخ به مسئله «ما به التفاوت» می‌توان گفت: لازم نیست در ذات ماهیت تفاوتی رخ بدهد تا «وجود» انتزاع شود، بلکه کافی است که ماهیت جعل شده باشد. تفاوت «ماهیت من حیث هی» با «ماهیت مجعوله» در همین جعل شدن است؛ مانند تفاوت پارچه‌ای که بیرون صندوق است و پارچه‌ای که در صندوق قرار گرفته است. ماهیت پارچه تغییر نکرده، اما از حالتی از آن می‌توان انتزاع «بودن» کرد و از حالت دیگر نمی‌توان. به عبارت دیگر، با جعل جاعل، ماهیت لحاظ عین الربطی را در نسبت با علتی که عین تحقق است را می‌پذیرد^۱ و به این ترتیب، زمینه انتزاع «بودن» از نفس آن فراهم می‌شود؛ زیرا موجودی که «عین الربط» است، حکمی از خود ندارد و هر آنچه دارد از جانب امر مستقل است.

اشکال سوم و چهارم

اشکال سوم و چهارم بر این مبنا استوار است که اگر وجود عینیت اشیا را رقم نزنند، تفکیک وجود «ذهنی» از «خارجی» و بحث تشخیص قابل توجیه نیست.

تقریر اشکال نخست چنین است که برای یک شیء، دو نوع تحقق متصور است؛ تحقق همراه با آثار متوقع و تحقق بدون آثار متوقع. حالت اول را «وجود خارجی» و تحقق دوم را «وجود ذهنی» همان شیء می‌نامند. برای مثال آتش در ذهن نمی‌سوزاند؛ اما در خارج از ذهن همراه با سوزاندگی است. حالت اول را «وجود ذهنی» آتش و حالت دوم را «وجود خارجی» آن می‌گویند که همراه با اثر سوزاندگی است که از آتش توقع می‌رود.

اگر صرفاً «ماهیت» متحقق باشد و «وجود» تحقق در خارج نداشته باشد، تفاوت میان ذهن و عین منتفی می‌شود؛ چراکه، ماهیت (برای مثال آتش) در هر دو وعاء یکسان بوده و نمی‌تواند توجیه‌کننده تفاوت باشد، در حالی که تفاوت وجود دارد (صدرالدین شیرازی و عمادالدوله، ۱۳۶۳، ص. ۱۲).

اشکال دیگر نیز به این شکل صورت‌بندی می‌شود: هر امر موجودی متشخص است. در حالی که ماهیات و طبایع مرسله بنفس ذاتها ابایی از شرکت و تکثر نداشته و بنفسها متشخص نیستند. با توجه به این ویژگی ذاتی، از انضمام ماهیت‌های مختلف به یکدیگر نیز نمی‌توان به تشخیص رسید. در نتیجه، اگر صرفاً ماهیات عینیت معلولات را رقم بزنند، تشخیص آن‌ها قابل توجیه نخواهد بود و در این صورت سخن گفتن از موجودیت آن‌ها نیز ممکن نیست. پس، عینیت آن‌ها را امری غیر از ماهیات رقم می‌زند

۱. در پانوش اشکال سنخیت گفته شد که میرداماد علت حقیقی را صرفاً واجب می‌داند.



که همان «وجود» باشد (صدرالدین شیرازی و عمادالدوله، ۱۳۶۳، ص. ۱۴ و ۱۵).

میرداماد اصل این نکته را می‌پذیرد که ماهیت و طبیعت مرسله بذاتها متشخص نیست و لذا از انضمام کثیری از ماهیات نیز نمی‌توان تشخیص را به دست آورد (میرداماد، ۱۳۷۶، ص. ۲۳۵)، اما می‌گوید مشکل تشخیص ممکنات را می‌توان با واجب که تشخیص بذات دارد حل نمود و نیازی به مراجعه به «وجود» نیست. به این نحو که هر معلول و طبیعت مرسله‌ای جعل و ارتباط مخصوص به خود را با واجب دارد و این ارتباط، با توجه به «عین الربط» بودن مجعول عین هویت اوست.^۱ بنابراین، هر ماهیتی هویت مخصوص به خود را پیدا کرده و از طریق واجب متشخص می‌شود (همان، ص. ۲۳۶).^۲ با روشن شدن مسئله تشخیص، مسئله تفکیک وجود ذهنی و خارجی به سادگی قابل حل است: «وجود ذهنی» نفس وقوع ماهیت در ذهن بوده و «وجود عینی» نفس وقوع ماهیت در عین است (میرداماد، ۱۳۷۴ الف، ص. ۳۷). به عبارت دیگر «وجود ذهنی» یعنی تشخیص ذهنی ماهیت و «وجود عینی» یعنی تشخیص عینی ماهیت (میرداماد، ۱۳۷۶، ص. ۶۳۴). تشخیص بر اساس جعل خاص واجب و ارتباط خاص با او محقق می‌شود. بنابراین، نوعی از ارتباط با جاعل، «وجود ذهنی» و نوعی دیگر از آن «وجود عینی» را محقق می‌کند. بدین ترتیب عامل تفاوت، ارتباط مختلف با جاعل بوده و به این نحو اشکال برطرف می‌شود.

مستشکل به این پاسخ ایراد می‌گیرد که نسبت چیزی به چیزی بعد از تحقق طرفین است و تحقق طرفین بعد از تشخیص آن‌ها تصویر می‌شود. در حالی که ماهیت بذاتها تشخیص ندارد تا بتواند متحقق باشد و با واجب نسبتی برقرار کند و تشخیص یابد (صدرالدین شیرازی و عمادالدوله، ۱۳۶۳، ص. ۱۴ و ۱۵). جواب اشکال کننده این است: نسبتی که او در نظر گرفته، نسبت دوطرفه است، در حالی که نسبت حاضر یک طرفه بوده و با نفس جعل جاعل ایجاد می‌شود (میرداماد، ۱۳۹۱، ص. ۲۲)؛ در واقع هویت معلول چیزی جز این ربط به جاعل و علت خود نیست.^۳

اشکال پنجم

اشکال دیگری که مطرح شده، ناظر به امتناع اتحاد و حمل در صورت نفی عینیت «وجود» است. به این نحو که:

۱. گفته شد که ایشان علت و جاعل حقیقی را صرفاً خداوند می‌داند.
 ۲. بحث عین الربط بودن با توجه به مبنای میرداماد به مطلب اضافه شده است.
 ۳. لاهیجی، شارح المشاعر، نیز اذعان دارد که با یک طرفه کردن اضافه مشکل برطرف می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۸۲ و ۱۹۲).

هر ماهیتی غیر از ماهیت دیگر است. برای مثال انسان غیر از درخت بوده و سبزی متمایز از هر دو است. بنابراین، ماهیات بذاتها مثار کثرت بوده و یگانگی با یکدیگر ندارند. از طرف دیگر بدهاها اتحاد و حمل تحقق دارد، حال آنکه با توجه به غیریت و کثرت ماهیات نمی‌توان از یگانگی و اتحاد آن‌ها صحبتی کرد.^۱ پس عینیت ممکنات را ماهیت رقم نزده و باید قائل به عینیت امر دیگری در ناحیه آن‌ها شد که «وجود» باشد (طباطبایی، ۱۴۳۷ الف، ص. ۱۴؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۲، ص. ۷۴). میرداماد می‌پذیرد که ماهیات بذاتها مثار کثرت هستند، اما مانند موارد قبلی با وارد کردن مقوله جاعل، مشکل را حل می‌کند. به این صورت که: ممکنات به وسیله جاعل تحقق یافته^۲ و مشخص می‌شوند. تشخیصی که جاعل به ممکنات می‌دهد زمینه‌ای است که ظرف تحقق آن‌ها عینا یا به نحو بالعرض یکی شده و این امر زمینه‌ای برای اتحاد بذات و بالعرض آن‌ها است.^۳

اشکال ششم

ششمین اشکال به نظریه میرداماد ناظر به ناتوانی آن در تبیین تشکیک و اوصاف تشکیکی به عنوان اموری عینی است:

بدهاها در خارج صفاتی مانند شدت و ضعف، تقدم و تأخر، فعلیت و قوه و... وجود دارند.^۴ از سوی دیگر، میرداماد تشکیک در ماهیت را باطل می‌داند (میرداماد، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۱۳۶). بر این اساس، اگر در ناحیه ممکنات صرفاً ماهیت عینیت داشته باشد، نمی‌توان واقعیت هیچ کدام از این صفات را توجیه کرد. پس، نظریه وی در باب ممکنات قابل دفاع نیست (سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۲، ص. ۶۹).

از نگاه میرداماد این طور می‌توان پاسخ داد که: مستشکل مانند اشکال نخست، دچار خلط ماهیت «لا به شرط» و ماهیت «به شرط لا» شده است. ماهیت «به شرط لا» قابلیت جمع شدن با این قیود را ندارد، اما ماهیت «لا به شرط» این قابلیت را دارد تا بعینه با این قیود در لحاظ مناسب اجتماع کند و زمینه این اجتماع نیز با جعل جاعل و تشخیصی که به وسیله آن ایجاد می‌شود، فراهم می‌گردد؛ یعنی جعل جاعل است که سبب می‌شود یک ماهیت علت بوده و متقدم شود و ماهیت دیگر معلول باشد و متأخر. ضمن اینکه میرداماد این اوصاف را از سنخ معقولات ثانیه می‌داند که از نظر وی تحقیقی عینی نداشته

۱. قدر متیقن حمل شایع است.

۲. در نگاه میرداماد یعنی «وجود مصدری» از آن‌ها انتزاع می‌شود.

۳. برای مثال ذاتیات شیء دارای ظرف تحقق یکسانی هستند و اتحاد بذات دارند؛ اما ظرف تحقق اعراض بالضمیمه متفاوت بوده و لذا اتحاد آن‌ها با معروض به نحو بالعرض است (میرداماد، ۱۳۹۱: ۸۳-۸۱).

۴. برای مثال علت مقدم بر معلول بوده و شدیدتر از آن است.



و صرفاً دارای منشأ انتزاع خارجی اند (میرداماد، ۱۳۹۱، ص. ۱۰۹-۱۱۰). بنابراین، همین‌که منشأ انتزاع آن‌ها به نحوی توجیه شود، برای رفع اشکال کفایت می‌کند و این امر نیز از طریق جعل جاعل حاصل می‌گردد (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص. ۱۴۰-۱۴۱).

۳-۲-۱-۲. بیان سلبی

میرداماد در رد عینیت «وجود موصوفی» به دو پیامد تمسک می‌کرد: نخست، لزوم تحقق سفسطه از طریق لزوم «عکس الحمل» و دوم، واجب‌الوجود شدن همه موجودات. با این حال، مستشکل تنها پیامد دوم را مورد انکار قرار می‌دهد و به پیامد نخست اشاره‌ای ندارد.

از نگاه مستشکل، می‌توان ممکنات را در اصل وجودشان محتاج و فقیر دانست و از این طریق، میان «وجود» آن‌ها و «وجود» واجب‌الوجود تمایز نهاد. به بیان دیگر، این‌که در حمل «وجود» بر ممکنات نیازی به حیثیت تقییدیه نیست، به معنای بی‌نیازی آن‌ها از جعل جاعل و حیثیت تعلیلیه نخواهد بود و لزوم حیثیت تعلیلیه موجود را در دسته ممکنات قرار می‌دهد. بر این اساس، میرداماد میان حیثیت تعلیلیه و تقییدیه دچار خلط شده و به عینیت «وجود موصوفی» اشکال کرده است (لاهیجی، ۱۳۹۱، ص. ۱۳۴؛ صدرالدین شیرازی و عمادالدوله، ۱۳۶۳، ص. ۲۰؛ طباطبایی، ۱۴۳۷، ص. ۱۸؛ آقاجانی استرآبادی، بی‌تا، ص. ۱۲۳).

با این حال، می‌توان این‌طور از میرداماد دفاع کرد که تحلیل مستشکل ریشه در نفی عینیت «ماهیت» و التزام به عینیت «وجود» دارد که او را مجبور می‌کند همه چیز را با «وجود» توضیح دهد؛ حال‌آنکه نیازمندی یک موجود، تنها در جایی معنا دارد که آن موجود فاقد امری باشد. درحالی‌که در فرض مستشکل، «وجود» ذاتی و عین شیء انگاشته شده است. بنابراین، چگونه می‌توان پذیرفت شیء در امری که عین ذات اوست، محتاج به غیر باشد؟ پس لزوماً این‌چنین موجودی واجب‌الوجود خواهد بود.

۳-۲-۲. نقد استدلال‌های مربوط به نفی وجود وصفی

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، تمام نقدهایی که در این بخش به استدلال‌های میرداماد وارد شده، مبتنی بر پذیرش تحقق «وجود موصوفی» است. در ادامه، این نقدها به صورت اجمالی مطرح می‌شوند. استدلال اول به این نحو نقد شده است که «وجود»، رقم‌زننده تحقق «شیء» است. از این رو «ما به الشیء» است، نه چیزی در کنار شیء تا مفاد «ثبوت الشیء لشیء» تحقق یابد. بنابراین، تبدیل «هل بسیط» به «مرکب» رخ نمی‌دهد (آقاجانی استرآبادی، بی‌تا، ص. ۱۲۲).^۱

۱. فرض «هل بسیط» توسط آقاجانی به شکل سلمنایی است. از نگاه وی، «ما به الشیء» مفاد «هل بسیط» و «مرکب» به شکل توأمان نیست.

نقد استدلال دوم با این عبارات است: «وجود» همان چیزی است که اصل تحقق و عینیت «شیء» به آن باز می‌گردد. پس، نمی‌تواند چیزی زائد بر شیء بوده یا تحقق‌ی مصدری و ذهنی داشته باشد (آقاخان‌ی استرآبادی، بی‌تا، ص. ۱۲۵).

نقد استدلال سوم نیز به این صورت است که «وجود» بنفس ذات خود موجود است. بنابراین، برای اثبات «وجودش» نیازی به امر دیگر نبوده و بدین ترتیب تسلسلی رخ نمی‌دهد.^۱ میرداماد به هر سه اشکال یک پاسخ می‌دهد: با توجه به اینکه در همه این ایرادات به نوعی «وجود»، عین شیء فرض شده است، همه آن‌ها مبتنی بر پذیرش «وجود موصوفی» است که نقد آن گذشت و لذا هیچکدام از این انتقادات وارد نیست.

نتیجه‌گیری

بر اساس تحلیل‌های ارائه‌شده، «وجود» مطلقاً — اعم از وصفی و موصوفی — نه در واجب و نه در ممکن، واجد عینیت نیست؛ ضمناً ماهیت صرفاً عینیت ممکنات را رقم زده و از واجب مانند «وجود» نفی می‌شود.

میرداماد عدم عینیت «وجود موصوفی» را بدیهی دانسته و پذیرش آن را مستلزم عکس‌الحمل (سفسطه) و نیز واجب شدن همه ممکنات می‌داند. او عینیت «وجود وصفی» را از طریق مجموعه‌ای از براهین خلف و تسلسل مردود می‌کند.

از منظر وی، عینیت و حقیقت واجب و ممکن نمی‌تواند به یک نحو باشد و سنخیت میان آن دو صرفاً به معنای تناسب علت و معلول در کمالات و صفات است.

معلول عین ارتباط با جاعل خویش است و همین ارتباط، امکان توجیه تفکیک «وجود ذهنی» و «خارجی»، تشخیص، اتحاد و حمل و اوصاف تشکیکی را فراهم می‌کند.

در نهایت این نتیجه حاصل شد که برای حمل و انتزاع «وجود» از ممکنات، صرف حیثیت تعلیلیه کفایت می‌کند؛ در حالی که در واجب‌الوجود، به این حیثیت نیز احتیاجی نیست.

۱. گفته شد آقاخان‌ی عین «وجود» بودن ممکنات را باعث واجب شدن آن‌ها نمی‌داند.



منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۸) الالهیات من کتاب الشفاء. قم: موسسه بوستان کتاب (مركز الطباعة و النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی)، چاپ ششم.
- اکبریان، رضا؛ نویسی، غزاله (۱۳۹۳). میرداماد و وجود و ماهیت. آینه معرفت، ۱۴ (۴۱)، ص ۳۱-۱.
- اوجبی، علی (۱۳۷۷). دورنمایی از اندیشه‌ها و نظریات میرداماد. خردنامه صدره، ۱۴ (۱۴)، ص ۶۴-۷۰.
- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۸). منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- آقاجانی استرآبادی، محمد بن علیرضا (بی‌تا). شرح قبسات {نسخه خطی}، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
- جعفریان، مرتضی؛ فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۹۵). تحلیل میرداماد از معقول ثانی و رابطه آن با اعتباری انگاری وجود. حکمت معاصر، ۷ (۲۱)، ص ۸۱-۱۰۵.
- حسینی، داود (۱۳۹۶). جعل و وجود: بررسی دیدگاه میرداماد. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۰ (۲)، صص ۱۶۷-۱۸۵.
- حسینی، داود (۱۳۹۶). وجود، انضمام و اشتقاق؛ تاملی در نظریه میرداماد درباره موجودیت و اشتقاق. خردنامه صدره، ۲۳ (۸۹)، ص ۵-۱۴.
- حسینی، داود (۱۳۹۸). وجود و ذات؛ تفسیری از صدرادر سیاقی تاریخی، قم: انتشارات حکمت اسلامی، چاپ اول.
- حسینی، داود (۱۴۰۲). دارای وجود بودن وجود و استدلال تسلسل. حکمت معاصر، ۱۴ (۳۷)، ص ۱۶۵-۱۸۸.
- خامنه‌ای، سید محمد، (۱۳۸۴). میرداماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدره، چاپ اول.
- سبزواری، هادی بن مهدی؛ حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۹). شرح المنظومة، به تحقیق مسعود طالبی، تهران: ناب، چاپ اول.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح هانری کربن و نجف‌قلی حبیبی و حسین نصر، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، چاپ دوم.
- شریف البخاتی، السید سعد (۱۴۰۰). اصالة الذات فی فلسفة السید الداماد. فصلنامه بین‌المللی مؤسسه آموزش عالی حوزه علمیه اصفهان (کتاب گلزار ویژه‌نامه میرداماد - پاره اول)، ۶ (۹ و ۸)، ص ۱۴۵-۱۶۱.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). المشاعر، ترجمه بدیع‌الملک بن امام قلی عماد الدولة و هانری کربن، تهران: طهوری، چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مکتبه المصطفوی، چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۸). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: موسسه بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ پنجم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ لاهیجی، محمدجعفر بن محمدصادق (۱۳۸۶). شرح المشاعر ملاصدرا،

- به تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ اول.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۴۳۷ه.ق). بدائة الحکمة، به تحقیق مسلم قلی‌پور گیلانی، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ سوم.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۴۳۷ه.ق). نهاية الحکمة، به تحقیق مسلم قلی‌پور گیلانی، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
- کمالی، محمد مهدی؛ موسوی بایگی، سید محمد؛ کمالی، محمد هادی (۱۳۹۶). لوازم معنایی اصالت وجود و نقش آن در تمایز اندیشه‌های میرداماد و ملاصدرا، پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۶ (۱۱)، صص ۸۴-۶۳.
- لاهیجی، عبدالرزاق علی بن حسین (۱۳۹۱). الکلمة الطیبة، به تحقیق حمید عطائی نظری، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
- مصطفائی، محمد؛ خسرویناه، عبدالحسین (۱۳۹۴). نقد و بررسی دیدگاه میرداماد در اصالت یا اعتباری بودن وجود. جاویدان خرد، ۱۲ (۲۸)، صص ۱۴۶-۱۲۶.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۷۴). القبسات، به تصحیح مهدی محقق، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۰). الرواشح السماویة، به تحقیق نعمت‌الله جلیلی، قم: سازمان چاپ و نشر مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۱). مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی و با مقدمه مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۹۱). الأفق المبین، به تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۴۰۹ه.ق). شرعة التسمیة، به تصحیح رضا استادی، اصفهان: مهدیه میرداماد.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد؛ علوی عاملی، احمد بن زین‌العابدین؛ نوری، علی بن جمشید (۱۳۷۶). تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، به تحقیق علی اوجبی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، چاپ اول.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد؛ نوری، علی بن جمشید (۱۳۷۴). نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء، به تحقیق حامد ناجی اصفهانی، قم: هجرت.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد؛ نوری، علی بن جمشید (۱۳۸۰). جذوات و مواقیت، به تحقیق علی اوجبی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.