

حدوث دهری

و حکمت متعالیه ملاصدرا

استاد سید محمد خامنه‌ای

حرکت جوهری؟

علت و معلول؟

حرکت قطعی؟

صدر فیض؟

سبق انفکاک غیر متکم.

عدم صریح؟

چکیده

نظریه حدوث دهری از مشهورترین آراء و نظرات فلسفی حکیم نامدار محمد یافر حسینی استرآبادی معروف به میرداماد (۱۰۴۱ ق) است که آنرا برای حل مسئله ربط حادثات با قدیم (یعنی وجود ازلی باریتعالی و تقدس) ابداع کرده است، که بگفته وی تا زمان او این مسئله پاسخی کافی نیافته بود و حتی ابن‌سینا و ارسطو آنرا مسئله‌ای جدلی الطرفین می‌شمردند.

مشکل فلسفی و عقلی این بود که بین هر علت و معلول مناسباتی همچون تضایف در قوه و فعل و نیز سنخیت و ربط، ضرورت عقلی داشت اما میان موجودات و ممکنات که همه حادث هستند و ذات باریتعالی که ازلی و قدیم است این نسبتها و مناسبات پذیرفتنی نبود، زیرا یا همه ممکنات را باید ازلی می‌دانستند و یا ذات ازلی خداوند متعال را حادث، و مشکلات عقلی دیگری که این نتیجه بدنبال داشت و عقلاً مردود بود.

فلاسفه مشائی برای حل این مسئله فلک اول را - که محیط بر جهان و خود امری حادث ولی ثابت و واحد است - واسطه بین خداوند قدیم و ممکنات دیگر

میرداماد برای حل مسئله ربط حادثات به قدیم که از دیرباز ذهن فلاسفه را به چالش انداخته بود، به طرح یکی از مشهورترین آراء فلسفی خود - یعنی نظریه حدوث دهری - پرداخت. وی بر مبنای ارائه تصویری از سبق انفکاک غیر متکم در مقابل سبق انفکاک متقدر و متکم و با حدوسط قرار دادن وعاء دهر، ذات باریتعالی را منزّه از هر تغییر دانسته و مجموعه تغییرات را نیز در درون عالم دهر جای داده است و بدینصورت با تکیه بر مقدمات بدیهی و مقبول همه فلاسفه اسلامی به اثبات نظریه خود و حل مسئله مهم فلاسفه پرداخته است. اما صدرالمشائیین بدلایلی از جمله تعبد به ظواهر ادله نقلیه و اصل دوام فیض و اعتقاد به حرکت جوهری، نظریه استاد را نپسندیده اگرچه بصراحت آنرا رد نکرده است که شاید بتوان این اختلاف نظر بین استاد و شاگرد را ناشی از دو دیدگاه متفاوت نسبت به سریان وجود و مبادی خلقت تحلیل کرد.

کلید واژه

حدوث ذاتی؟

حدوث دهری؟

حدوث زمانی؟

ربط حادث با قدیم؟

*** میرداماد با واسطه و وسط قرار دادن وعاء دهر، ذات ازلی و قدیم باریتعالی را از هر تغییر منزّه ساخته و متغیرات را نیز چه حادث و ابداع، در درون عالم دهر - که کارگاه اصلی آفرینش و هستی از نیستی است - دانسته و بدینصورت اشکال مهم فلاسفه را از راه فلسفه و با تکیه به مقدمات بدیهی و مقبول همه فلاسفه الهی اثبات نموده است.**

براه می‌اندازد و در نظر ما آنرا متغیر و سیال نشان می‌دهد. بنا بر تعریف ابن سینا از این سه عالم یا وعاء، عقل سه گونه عالم هستی و بودن را می‌تواند درک و فرض کند: اول - بودن «در» زمان. اینگونه بودن، داخل در سیال زمان است، اول و آخری دارد و تولد و مرگی را از سر می‌گذراند و دائماً در حال سیلان و تجدد است و آتی ثبات ندارد مانند همه موجودات جهان ماده.

دوم - بودن «با» زمان (نه در زمان) یعنی زمان را یدک می‌کشد^۱ ولی مسلط و محیط بر آن است ولی خود آن عالم ثابت می‌باشد. این عالم رابطی است میان ثوابت و متغیرات. زیرا گرچه ثابت است ولی علت و منشأ عالم زمانی و تمام موجودات حادث است. نام این عالم دهر است.

سوم - بودن بیرون و «دور» از زمان که مسلط و محیط بر دهر و در نتیجه محیط بر عالم زمان است ولی ثابت محض و بنام سرمد است. نسبت این عالم (سرمد) با دهر، نسبت ثابت با ثابت است، و نسبت دهر با عالم ماده، نسبت ثابت با متغیر.

بعبارت دیگر، جهانها سه جهانند:

اول، جهانی که ما در آن هستیم و آنرا می‌شناسیم و جهانی است که حرکت و زمان بر آن حاکم است و کمیت و مقدار و جسمیت و ماده در آن هست و اشیاء و رویدادها در آن یکی پس از دیگری می‌آیند و می‌روند و مجموعه آنرا تاریخ و سیر حیات می‌نامند و ما آنرا جهان زمانی و در زمانیات می‌شناسیم و می‌توان نام آنرا «عالم خلق» گذاشت.

دوم، جهانی که مجموعه زمان با همه اجزاء آن - نه بشکل مستمر بلکه بشکل یک موجود ثابت و فشرده و همچون نقطه ای در یک صفحه - در آن قرار دارد. مجموعه وجود همه موجودات - که عمرشان مجموعه ای از حرکات قابل کمیت می‌باشد - در آن بشکل ثابت و واحد و

می‌دانستند، زیرا فلك اول از بُعد ثبات خود به قدیم (یعنی باریتعالی) و از بُعد حرکت ذاتی و عشق آمیز خود، که زمان را بوجود می‌آورد، به موجودات مربوط می‌شد.

ملاصدرا نیز حرکت ذاتی جوهر، را ملاک قرار داد، زیرا که حرکت در ذات و جوهر از جهت ثبات خود صورت عقلی و علمی الهی دارد و از جهت حرکت ذاتی به متغیرات، یعنی عالم، مربوط می‌شود.

میرداماد برای حل این مسئله، موضوع حدوث (یعنی وجود یافتن) در دهر را (که به حدوث دهری معروف است) مطرح ساخت، بدینگونه که موجودات زمانمند این عالم، در زمان - که زمان در حکم ظرف یا (وعائی) است - قرار دارد؛ این عالم سراسر حرکت و تغییر است ولی (رویهرفته) مجموعاً بصورت یک کل، موجودی ثابت است، ثابتی که درون پر تغییر و تحول دارد.

محیط بر این عالم زمانمند، عالم (و یا وعائی) دیگر است که تمام حقایق و اعیان موجود در آن ثابت است و همه حوادث و رویدادها - که در جهان مادی خطی هستند - در آنجا بصورت نقطه قرار می‌گیرند. وی این عالم (یا وعاء) را عالم یا وعاء دهر نامید. محیط بر همه این عوالم عالمی دیگر بنام عالم سرمد هست که هیچ چیز جز ذات خداوند متعال و وجود مطلق و واجب او در آن راه ندارد و ربطش با موجودات دیگر نه مستقیم بلکه با واسطگی عالم دهر است. بنا بر این نظریه، حق متعال موجودات را نخست در دهر می‌آفریند و عالم دهر، عالم زمان را

۱. زیرا محال است که زمان هم زمان خواسته باشد چون تسلسل لازم می‌آید.

بدون زمان و تغییر وجود دارد.^۲ نام آن عالم دهر است و نام آنرا می توان «عالم ابداح» گذاشت.

سوم، جهانی بنام «سرمد» که وجود صرف و بدون عدم و بدور از حدوث است و بودنی است ثابت و ازلی و ابدی، محیط بر دهر و موجد آن که جز واجب الوجود در آن راه ندارد و سرچشمه همه وجودات و موجودات است.

میرداماد این جهانها را «وعاء» یعنی ظرف، می نامد. وعاء سرمد، علت هستی وعاء دهر و همه ثابتات دیگر می باشد و وعاء دهر ظرف ثابتات و علت متغیرات زمانی و محیط بر وعاء زمان (مع زمان) است.

همانگونه که گفتیم چون زمان مجموعاً موجودی ثابت از لحاظ برونی و متغیر از لحاظ درونی «فی الزمان» است، پس همه تغییرات و حرکات در عالم زمان و زمانیات (یعنی همین جهان مادی) معلول عالم دهر است، که از یکطرف به جهان مادی مربوط است (ربطی فاعلی) و از طرف دیگر به عالم سرمد مرتبط است و بستگی دارد (که ربطی معلولی است). در سرمد، عدم بکلی راه ندارد زیرا آنجا ظرف وجود است برخلاف دهر که ظرف ایجاد می باشد.

نسبت این سه «وعاء» و ظرف فرضی بدین قرار است: در «زمان» نسبت میان متغیرات با متغیرات است و در «دهر» نسبت ثابت با متغیرات، و در «سرمد» نسبت ثابت به ثابت است و ربط دائم به دائم.^۳

میرداماد با واسطه و وسط قرار دادن وعاء دهر، ذات ازلی و قدیم باری تعالی را از هر تغییر منزله ساخته و متغیرات را نیز چه حادث و ابداح، در درون عالم دهر - که کارگاه اصلی آفرینش و هستی از نیستی است - دانسته و بدینصورت اشکال مهم فلاسفه را از راه فلسفه و با تکیه به مقدمات بدیهی و مقبول همه فلاسفه الهی اثبات نموده است.

نقطه محوری دیگر در این نظریه موضوع حدوث است که متکلمان بر روی آن تکیه می کردند و میرداماد نیز در حل این مسئله تحقیق فراوانی بدست داده است.

حدوث هر چیز بمعنای وجود بعد از عدم و مخلوق شدن آن می باشد. میرداماد با بهره گیری از تعاریف ابن سینا - که گذشت - می گوید:

حدوث بر دو گونه کلی است: گاهی در غیر زمان است و گاه در سلسله زمان واقع می شود (مانند آنچه در این جهان می بینیم). وی نام آنرا حدوث زمانی می گذارد.

ویژگی حدوث زمانی آنست که پیش از آن نقطه زمانی که شیء در آن حادث و موجود می شود نقاطی دیگر تحقق داشته و ظرف زمان و کمیت و مقدار و قابلیت و بعدیت و تقسیم به اجزاء را می پذیرد. اصولاً زمان از نوع امتداد است و لذا وقتی حادث شود، هر نقطه آن نسبت به مابعدش عدم محسوب می شود. عالم زمانیات آمیخته ای از عدم و وجود است، اما حدوث غیر زمانی بر دو گونه کاملاً متفاوت است:

اول: حدوث ذات

برای شناخت و تعریف آن باید باقتضای ذات هر چیز قبل از وجود آن (و باصطلاح به ماهیت بما هی هی اشیاء) توجه کرد. ابن سینا می گوید:

«الماهية (المعلول) في نفسه أن يكون ليس و له عن علته أن يكون أيس».

یعنی هر ماهیت موجود را وقتی با توجه به علت آن بررسی کنیم موجود بالفعل است ولی با توجه به نفس الامر و امکان ذاتی آن چیزی جز عدم نیست. این عدم بهیچوجه با موجود بالفعل بودن او تعارض ندارد و با آن قابل جمع است. ازاینرو به آن «عدم مجامع» می گویند و از آن به «حدوث ذاتی» تعبیر می کنند.

دوم: حدوث دهری

حدوث دهری، باین معناست که پیش از وجود هر شیء موجود، یک «عدم مطلق» و واقعی (نه نسبی و نه انتزاعی) - و بتعبیر میرداماد «عدم صریح» - قرار داشته

۲. ابن سینا در تعلیقات می گوید: «الوهم یتمت لكل شیء، متی و محال أن یکون للزمان نفسه متی.» و در جای دیگر می گوید: «والکون فی الزمان غیر نفس الزمان. والزمان لیس وجوده فی الزمان فكذا لک لیس بعدم فی زمان».

۳. میرداماد، الصراط المستقیم، ص ۱۰۶، میراث مکتوب.

باشد، عدمی که بهیچوجه جدای از وجود موجودات اجزاء و کمیت ندارد و بتعبیر میرداماد: «انفکاکی» و عدم «مقابل» و عدم سابق حقیقی (آن وجود) می باشد. بنابراین، حدوث دهری را نباید با حدوث ذاتی اشتباه کرد زیرا تقدم عدم در آن نه بلحاظ ماهیت موجود بلکه بلحاظ وجود آنست. یعنی وقتی در حدوث ذاتی، ماهیت موجود را لحاظ کنیم عدم، همزاد و همراه و مجامع اوست ولی این اعتبار یکلی با اعتبار عدم دهری و حدوث دهری فرق دارد زیرا در اینجا خود وجود موجود را با عدم واقعی و صریح آن مقایسه می کنیم و چون وجود و عدم در مرتبه وجود اشیاء و در ظرف وجود، قابل جمع نیست، بنابراین عدم حقیقی بر وجود هر موجود، سبق و تقدم دارد و این تقدم نه ذاتی است و نه زمانی، پس چیز دیگری است که ما بدنبال آن هستیم و میرداماد آنرا «عدم دهری» و سبق آنرا «سبق دهری» و موجود بعد از آن را «موجود بوجود و حدوث دهری» می نامد. واضح است که این عدم مطلق صریح دهری با وجود و حدوث آن موجود در تقابل است و فرض اجتماع آن دو، اجتماع نقیضین است و لذا این نوع عدم را در مقابل عدم مجامع، «عدم مقابل» می نامند.

آنچه در اثبات نظریه میرداماد مهم است تصویر «سبق انفکاکی غیر متکتم» است که در مقابل سبق انفکاکی متقدر و متکتم (یعنی همان سبق زمانی) قرار می گیرد. بنابر آنچه گفته شد حدوث بمعنای واقعی نه حدوث ذاتی است و نه حدوث زمانی بلکه آن حدوثی است که در ظرفی غیر از زمان- یعنی ظرفی ثابت و بدون کمیت و مقدار و بدون استمرار و حرکت- واقع شود و آن حدوث دهری است و ظرف آن نه زمان و نه اعتبار در عالم ماهیات ذهنی بلکه در خارج ثابت، یا ظرفی است که زمان و تمام اشیاء و موجودات زمانی و غیر زمانی در آن بصورت ثابت موجود باشد، و نام آن را دهر گذاشته است.

* * *

نظریه حدوث دهری نظریه ای کارساز و همساز با دیگر اصول معروف فلسفی است و حکیم سبزواری ۸ / فردنامه صدر / شماره سی و نهم / بهار ۸۴

درباره آن گفته است:

والحدوث الدهري القائل به أستاذة (قدس سره) أيضاً مذهب فحل ورأي جزل جامع بين الأمرين، موثق بين الحسينين، إلا أن منهنج المصنف (الحدوث الزماني) أطبق بما ورد في الشرائع الإلهية.^۴

اما صدرالمتألهين بدلايلي از جمله تعبد به ظواهر ادله نقلیه و اصل دوام فیض و اعتقاد به حرکت جوهریه، نظریه استاد را نمی پسندیده، اگرچه صریحاً آنرا بحث و رد نکرده است.

وی بیتوجه به تعریف میرداماد درباره دهر و سرمد آندو را بصورت های دیگری تعریف کرده است. مثلاً در جائی بنقل از حکما می گوید: ذات زمان را که مجمع متغیرات است- اگر با ذوات مقدس دائم الوجود بسنجید «سرمد» نامیده می شود و اگر با چیزی که تغییرات و جودات در آن محقق می شود سنجیده شود «دهر» است و هرگاه زمان را با تغییرات داخل خود آن ملاحظه کنید «زمان» نامیده می شود.

و در جای دیگر می گوید:

وفي كلام أساطين الحكمة: نسبة الثابت إلى الثابت «سرمد» و نسبة الثابت إلى المتغير «دهر» و نسبة المتغير إلى المتغير «زمان».

*** حدوث دهری، باین معناست که بیش از وجود هر شیء موجود، یک «عدم مطلق» و واقعی (نه نسبی و نه انتزاعی) - و بتعبیر میرداماد «عدم صریح» - قرار داشته باشد، عدمی که بهیچوجه جدای از وجود موجودات اجزاء و کمیت ندارد.**

۴. اسفار، ج ۶، ص ۵۷۰ پاورقی شماره ۵۷۸، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر.

و سپس آنرا بدینگونه تفسیر می‌کند:

أرادَه بالأوّل نسبة الباري إلى أسمائه و علومه و
بالتالي نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجددة
التي هي موجودات هذا العالم الجسماني، بالمعية
الوجودية و بالثالث نسبة معلوماته بعضها إلى بعض،
بالمعية الزمانيه.⁵

است، حرکتی که زمان را بوجود می‌آورد، اما درعین حال
در استدلالی که می‌گوید چون هر چه پیش از زمان و مقدم
بر آن فرض شود یا زمان است و یا زمانی و آنهم زمان را
می‌طلبد و تسلسل لازم می‌آید، پس ناگزیر باید پذیرفت
که چیزی جز علم و اراده خداوند سابق بر طبیعت و زمان
نیست:

وی در این تفسیر، سرمد را - که میرداماد خاص وجود
مطلق می‌دانست - نسبت ذات باری تعالی به اسماء و علم
الهی، و «دهر» و زمان را نسبت علم الهی ثابت به
موجودات و متجددات مادی دانسته، که نسبت در دهر
بصورت «معیت وجودی» است و در زمان با «معیت
زمانی».

و لا يتقدّم على الزمان إلا الباري... المعبر عنها تارة
بالعلم التفصيلي له تعالى و أخرى بالصفات ...
و الملائكة العقلية ...⁶ فعلة الزمان و الزمانيات
المتجددة المتصرمة على الاستقلال إمّا الباري و
ذاته أو بتوسط أمره الأعلى - المسمّى بالروح الأعظم -
و هو عالم ملكوته وإلهيته...⁷
وی گاهی معلوم الهی را حقایق نوعیه نامیده و
می‌گوید:

از گفتارهای صدرالمتألهین استنتاج می‌شود که دهر
بمعنایی که میرداماد بکار برده، در جهان‌شناخت صدرائی
جایی ندارد و در سرمد مندرج است، و محور ربط دو
عالم مادی و صقع ربوبی همان فیض الهی است، زیرا
«فیض» دارای دو خصوصیت لازم برای وساطت بین ثابت
و متجدد است، از طرفی که لازمه ذات الهی است ثابت و
از جهت دوام بصورت تکرر و تجدد و سیلان و افاضه که
در آن هست، با متغیرات از جمله زمان مربوط است. در
این جهان جز حق تعالی و فیض و افاضه او چیزی نیست
«ليس في الدار غيره ديار». و موجودات و متجددات نیز
مانند مفارقات، تجلی و ظهورات فیض حقتند.

إنّ هذا العالم الجسماني كلّه حادث مسبق بالعدم
الزماني ... تدريجي الذات متغير الكون، لكن
الحقائق النوعية ثابتة الوجود في علم الله تعالى ...
فعلمه تعالى بالأشياء ثابت غير متغير والمعلومات
متغيرة.⁸
و نیز در اثبات لزوم تقابل جوهر ازلی با جواهر سیال
مادی می‌گوید:

شاید تفاوت میان دو نظریه - میرداماد و ملاصدرا -
ناشی از دو دیدگاه مختلف آنان نسبت به جریان وجود و
مبادی خلقت باشد، گویی میرداماد به حکمت اشراق و
مثّل الهی نظر داشته و ملاصدرا از عرفان اسلامی و وجود
منبسط و «حق مخلوق به» الهام گرفته است. استاد، این
مشکل فلسفی را از راه دشوار استدلال فلسفی حل نموده
و صدرالمتألهین آنرا از طریق شهود عرفان؛ گرچه در اثبات
گام بگام آن از استدلال فلسفی و برهان عقلی نیز بهره
گرفته است.

ونحن لما حكمنا بوجود الحركة الذاتية في جميع
الطبائع الجسمانية... فلا جرم حکمنا أيضاً بأنّ لكل
طبيعة فلكية أو عنصرية، جوهرأ عقلياً ثابتاً أبداً الدهر
كالأصل و جوهرأ متبدل الوجود؛ و نسبة ذلك
«الجوهر العقلي» إلى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة
التمام إلى النقص و كنسبة الاصل إلى الفرع و كنسبة
الفصل القريب إلى الفصل البعيد، والله تعالى أقرب

5. رک: رساله الحدوث، ص ۱۳۰، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی
صدر.

6. حدوث العالم، ملاصدرا، ص ۱۰۴.

7. همان منبع، ص ۱۰۷.

8. المظاهر الإلهية، ص ۶۷، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر.

إلينا من كل قريب.^۹

الله، قديمة بالذات باقية بقاء الله.

و تلك الجواهر العقلية بمنزلة أضواء وأشعة للنور
الأول الأحدي؛ لأنها صور ما في علم الله و ليست لها
وجودات مستقلة لأنفسها وإنما هي وجودات
متعلقات الذوات بالحق الأول.^{۱۰}

وی در جای دیگر می گوید:

لكل طبيعة حسية - فلكية كانت أو عنصرية - طبيعة
أخرى عقلية في العالم (في العلم الإلهي) و هي الصور
المفارقة الإلهية لأنها صور ما في علم الله، كأنها هي
التي سماها أفلاطن و شيعته بالمثل الإلهية.^{۱۱}

بنا بر عباراتی که گذشت وی برای ارتباط حادث به
قدیم، خود را ناگزیر نمی بیند که عالم عینی حوادث را به
عالم عینی دیگری ثابت بنام دهر محتاج بداند و وجود
سیال حوادث را از آن موجود ثابت دریافت کند، بلکه
نزدیکترین نقطه از سرچشمه فیض به عالم هستی این
جهان، عالم علم الهی است و صور علمیه ثابت الهی - که
اصل همه اعیانند - مستقیماً سلسله جنیان افاضه هستی به
عالم حسی می باشند.

ملاصدرا نظریه مثل نوریه را با کلمه «کأنها» نزدیک به
نظریه خود (یا همان نظریه)، و مثل را صور علم الهی
می شمرد.

وی در کتب خود از صور علمیه نوریه الهیه گاهی به
«قضا» تعبیر کرده است و در تعریف آن گفته است:

القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات بحقائقها
الكلية والصور العقلية في العالم العقلي على الوجه
الكلبي على سبيل الابداع.^{۱۲}

و در جای دیگر^{۱۳} گفته است:

أما القضاء فهي عندهم عبارة عن وجود الصور
العقلية لجميع الموجودات فائضة عنه تعالى على
سبيل الإبداع دفعة بلازمان، لكونها عندهم من جملة
العالم و من افعال الله تعالى المباينة ذواتها لذاته؛ و
عندنا صور علمية لازمة لذاته بلاجعل و تأثير و تأثر
و ليست من أجزاء العالم، إذ ليست لها حيثية عدمية
و لإمكانات واقعية فالقضاء الربانية، و هي صور علم

میرداماد و عاء دهر را مجعول بجعل باری تعالی و
محل ابداعات و در نتیجه محل افعال خدا بصورت ابداع و
ایجاد صنع ... می داند - دهر را جزء ماسوی الله و عالم
می شمرد - موجوداتی مباین ذات و فکی (انفکاکسی)
مسیوق به عدم حقیقی، و گویی دهر را ظرف وجود
حقیقی و دارای حیثیت عدم می دانست - که همه
موجودات آن موصوف به امکان بودند. او نیز و عاء دهر را
نظیر مثل افلاطونی یا همان انسان کبیر می انگاشت.

*** صدرالمتألهین بدلائلی از
جمله تعبد به ظواهر ادله نقلیه
و اصل دوام فیض و اعتقاد به
حرکت جوهریه، نظریه استاد را
نمی پسندیده، اگرچه صریحاً
آنها بحث و رد نکرده است.**

اما ملاصدرا تحت جذبه شدید عرفان، اصل
موجودات و عوالم سیال و متجدد را نه در دهر که گویی
در سرمد قرار می دهد (تعریف سرمد نیز در نظر ایندو
حکیم متفاوت است)، زیرا حقیقت عقلی موجودات
صورتی علمی است نه فعل و جعل و ابداع و نه دارای
حیث امکان، زیرا در آنجا چیزی جز وجود نیست و
امکان، وصف ماهیت است.

بدینصورت صدرالمتألهین بجز یک عالم، آنها مده،
قائل نیست که زمانی و متصوّم و پویاست و محیط بر آن،
و عالمگونه ای بنام سرمد که ذات حق و مظاهر حق
(بشکل صور عقلی) در آن قرار دارند بدون آنکه بتوان آنرا
ظرف یا مکانی تلقی کرد.^{۱۴}

۹. حدوث العالم، ص ۸۰. ۱۰. همان، ص ۸۰.
۱۱. همان، ص ۱۳۹. ۱۲. المظاهر الإلهية، ص ۴۸.
۱۳. اسفار، ج ۶، ص ۲۸۰.

۱۴. صدرالمتألهین برای علم الهی مراتبی نزدی قائل است که از
عنایت - که عین ذات است - آغاز و به قلم و لوح و قضاء و قدر
علمی و قدر خارجی منتهی می شود. اسرار الآيات، فی علم الهی.

اگر در این عبارات مقصود از کلمه «صدور» همان حدوث و وجود، و ظرف آن دهر باشد معنای جمله با «حدوث دهری» میرداماد تفاوتی نخواهد داشت. وی در اثبات وجود جوهری که واسطه بین حق و خلق است، چنین می‌گوید:

... الطبيعة المتجددة الهوية... لما كانت متجددة «هويتها» دون «الماهية» فلا يمكن أن يكون مفيض وجودها ذاتاً أحادية من كل وجه كواجب الوجود (... فموجب وجودها و مقتضى ذاتها من حيث الثبات... جوهر عقلي و صورة مجردة و مثال ربوبي و ملك كريم و اسم إلهي.^{۲۰}

صدرالمتألهین که براساس اصالت وجود، حدوث را افاضه حق تعالی با واسطه‌ای مناسب دو جانب احدیت و ماده می‌داند، ناگزیر علاوه بر افاضه-که نوعی ربط است- رابطی را می‌جوید که جوهر عقلی مجرد و تحت اسمی از اسماء الله باشد و این با ثوابت دهری و مُثُل افلاطونی سازگار است. و در جای دیگر می‌گوید:

إنَّ جميع صور الموجودات التي في هذا «العالم»، كانت في «العالم العقلي» بإبداع الواجب تعالی إياها ... و قد مرّت الإشارة إلى وجود هذه الصور وجوداً مفارقاً... و كان إيجاد (صور الموجودات) في المادة على سبيل الإبداع مستحيلاً...^{۲۱}

در اینجا نیز ضمن قبول «عالمی عقلی» که ظرف «ابداعات» حق تعالی باشد راه را برای پذیرش حدوث دهری باز گذاشته است و چون مجلدات اخیر اسفار مربوط به دهه آخر عمر شریف صدرالمتألهین (حدود ۱۰۴۰ ق) و پس از تألیف قبسات میرداماد (۱۰۳۴ ق)

این نظریه را می‌توان برگرفته از عوالم وجودی عرفا و مدارج وجودی وجود بشرط لا و وجود لابشرط (یا حق مخلوق به) و وجود منبسط و عرصه ظهور و تجلی اسماء و صفات دانست. بنظر می‌رسد که صدرالمتألهین با تکیه بر این اساس، وسائظ دیگر مانند عقل اول مشاء یا عقل افلوطینی یا عاء دهر میرداماد یا مثل منفصل و مستقل افلاطون یا انسان کبیر بمعنای واسطه مادی بین خالق و مخلوق، همه را حذف کرده و به کناری گذاشته است، اگرچه گاهی حسب عادت همان اصطلاحات را بکار برده است.

وی درباره انکار اعیان ثابت صوفیه و ثابتات میرداماد در دهر می‌گوید، در ساحت ربوبی یا سرمد- که جای وجود است- ماهیات که فی حد نفسه موصوف به وجود و عدم و قدم و حدوث نیستند- جائی و ربطی به باری تعالی ندارند^{۱۵} و همه مفارقات و مجردات در آنجا- بدور از ماهیت- بصورت هویتی بسته به هویت حق تعالی و سرمست فیض و می ناب وجود، یا شکسته آن رواق می‌باشند و جلوه‌هایی از آن جمال بیکرانند.^{۱۶}

همچنین از اوست که «إنَّ حقائق الأشياء صورها العلمية موجودة عند الله تعالی» «فالحق يعلم الأشياء بعین ما يعلم به ذاته لا بأمر آخر»^{۱۷} و این شبیه گفته محیی الدین (در نقش‌الفصوص) است که گفته «إنَّ الأسماء الإلهية الحسنى تطلب بذواتها وجود العالم، فأوجد الله العالم...»^{۱۸}

* * *

با وجود اختلاف واضحی که بین آراء این دو حکیم در این مسئله دیده می‌شود، اما باز در لایلای کتب ملاصدرا عباراتی هست که اگر آنها را ناسخ آراء قبلش ندانیم باز راهی برای آشتی بین دو حکیم باز می‌کند از جمله می‌گوید:

فهي (الأنواع المحصلة) لا محالة صادرة عن الواهب مبدعة قبل الزمان والزمانيات والأمكنة والمكائيات قليّةً بالذات في عالم الدهر إذ لا مانع في ذاتها من قبول فيض الوجود... ولا معطل للمفيض الحق عن جوده و فعله و صنعه و إبداعه فهي لا محالة فائضة عنه

۱۵. در مفاتیح الغیب (اشاره: مشهد ثانی، مفتاح ۷: «الماهيات صور كمالاته و مظاهر أسمائه...».

۱۶. حدوث العالم، ص ۱۱۲. ۱۷. مفاتیح الغیب، مفتاح ۷.

۱۸. ضمیمه نقد الفصوص جامی، تصحیح ویلیام جیتیک.

۱۹. اسفار، ج ۷، ص ۳۴۵، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۲۰. همان، ص ۳۴۳.

۲۱. اسفار، ج ۵، ص ۳۱۵، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

شخص واحد موجود في وعاء الدهر وكذا الحركة
القطعية بامتداد اتصالي لها هوية مقدارية حاضرة
عند الباري - جل ذكره - ... ٢٤

یکی از ابهامات نظریه ملاصدرا موضوع حرکت
قطعی است که وی نیز مانند میرداماد برای آن وجود
حقیقی و وحدانی قائل است و ناگزیر باید در ظرفی غیر از
زمان قرار گیرد. صدرالمتألهین در این جمله این مشکل را
نیز پاسخ گفته است.

اگر کلمه «عند الباری» را همان وعاء دهر - در قوس
صعود- بدانیم جای حرکت قطعی بعنوان یکی از ثابتات
غیر زمانی، در وعاء دهر خواهد بود و چون وعاء دهر هم
برویم و از حیث ثبات خود در محضر علم الهی جایی
دارد و به سرمد بسته است، می توان از آن به کلمه «عند
الباری» تعبیر کرد.

* * *

با وجود آنچه گذشت در نظریه ملاصدرا پرسشهای
دیگری نیز هست که در این مجال تنگ جای طرح و بحث
آنها نیست. حکمت متعالیه اقیانوسی ژرف و پهناور است
و بسبب گستردگی بررسی کتب و احوال تألیف و بیان
اغراض مختلف، ضمن اینکه بیان او گاه صریح و گاه
رمزآمیز و مجمل می باشد؛ ازاینرو نمی توان و نباید ادعا
کرد که باسانی می توان به کنه مرام او رسید و درک مقاصد
این حکیم مشرقی و الهی بسادگی بدست نمی آید و بحث
و تعمیق و تدقیق همراه با فحص همه آثار او را می طلبد
که این کار نیازمند مجالی وسیع و بنیه ای قوی علمی
است، ازاینرو به این مختصر بسنده می شود باین امید که
راهی نو برای پژوهشگران و کاوشگران گشوده شده باشد.
والله المعین و له الحمد.

* * *

٢٢. مبدأ و معاد، ج ١، ص ٣١٣، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی
صدر. ٢٣. اسفار، ج ٥، ص ٣٥٦ و ٣٥٥.
٢٤. تفسیر سوره زلزال، ص ٢٣٣.

است ولی آراء نخستین ملاصدرا (حدود سالهای
١٠٢٨-١٠٣٠ ق) پیش از تألیف قبسات بوده است؛ ازاینرو
بعید بنظر نمی رسد که نوعی انعطاف در آراء
صدرالمتألهین رخ داده باشد و تمایلی به قبول ثوابت
دهری یافته، مشروط بر آنکه مبدعات در وعاء دهر را از
سنخ وجود بدانند نه ماهیات.

*** با وجود اختلاف واضحی که بین
آراء این دو حکیم در این مسئله دیده
می شود، اما باز در لابلای کتب
ملاصدرا عباراتی هست که اگر آنها
را ناسخ آراء قبلش ندانیم باز راهی
برای آشتی بین دو حکیم باز می کند.**

در نظریه صدرالمتألهین صدور فیض و حدوث اشياء
بدون وساطت فعل الهی (یا همان ابداع) ابهامی را در
پیش چشم می آورد و معلوم نمی شد که این مرتبه با کدام
مرتبه از مراتب وجودی عرفا یا مبانی خود او منطبق
است ولی با قبول ابداع و وساطت صور نوری الهیه، ابهام
برطرف و آراء بهم نزدیک می شود و تأخر رتبی فعل الهی
و صور نوری از ذات هم با اصول اعتقادی، عقلی و نقلی
بیشتر تطبیق می کند.

در کتب دیگر مقدم او نیز به جمع عالم ابداع و وعاء
دهر اشاره شده است از جمله در کتاب مبدأ و معاد می گوید:
قد بینا حقیة وجود المثل الأناطونية وأنّ لكل نوع
فرداً مجرداً عقلياً في عالم الإبداع هو من حقيقة ذلك
النوع... ٢٢

وإنّه (أناطون) أدرج الزمان في المبادئ - وهو
الدهر- وأثبت لكل موجود شخصاً في «عالم الإله»
فسميت تلك الأشخاص بـ«المثل الإلهية والمبادئ
الأول... ٢٣

همچنین از این حکیم است:

... إذ زمان الآخرة تسع الأزمنة كلها وكذا مكانها ...
وما يشيت ذلك عقلاً إنّ الزمان بكميته الاتصالية