

آثار نظریه دهر و حدوث دهری در حکمت یمانی میرداماد

دکتر زهرا مصطفوی*

چکیده

مهم‌ترین عنصر حکمت یمانی میرداماد عبارت از نظریه دهر و حدوث دهری است. وی بر اساس این نظریه، بسیاری از مسایل فلسفی را استوار کرده و آرای نوینی را ارائه داده است. از آن جمله می‌توان به جای‌گزینی مناسب برای حدوث ذاتی، نفی مُثُل افلاطونی، تفسیر قضایای مطلقه عامه، تفسیر حدوث زمانی، نفی تشبیه و تنزیه، تفسیر نسخ و بداء، تفسیر تعدادی از آیات قرآن کریم و روایات پیامبر اکرم(ص) اشاره نمود. اما مهم‌ترین نتیجه نظریه دهر در این نوشتار، صدور یک‌جا و اجمالی جمیع موجودات، اعم از موجودات عالم ابداع و مادیات معرفی شده است. طبق این نظر، همه موجودات یک‌جا و در عرض یک‌دیگر از واجب تعالی صادر می‌شوند. بر اساس این نتیجه‌گیری، علم اجمالی واجب به جزئیات، معیت قیومیه حق با موجودات، قضا و قدر الهی و نفی شرور از عالم توضیح داده می‌شود. این نوشتار به شرح هر کدام از موارد بالا پرداخته و اجزای حکمت یمانی میرداماد را در کنار نظریه دهر و حدوث دهری شرح داده است.

واژه‌های کلیدی: ۱- میرداماد ۲- حکمت یمانی ۳- دهر ۴- حدوث دهری ۵- علم اجمالی

۱. مقدمه

به حق، می‌توان حکمت یمانی میرداماد، حکیم بلندآوازه اسلامی را یکی از مهم‌ترین مکاتب فلسفی در فلسفه اسلامی به شمار آورد. میر محمدباقر داماد با نقد آرای حکمای پیشین و ارتقای فلسفه مدرسی زمان خویش توانست مسیری جدید در پیش روی فلسفه اسلامی بگشاید که نتیجه مستقیم آن چیزی جز حکمت متعالیه صدرایی نبود. میرداماد در

* استادیار دانشگاه تهران

حکمت یمانی خود، که با تعبیراتی مانند حکمت ایمانی، حکمت سویه، حکمت قدسیه،... از آن نام می‌برد، گامی بلند در نزدیک کردن فلسفه و عرفان و ادله نقلی (اعم از قرآن و حدیث) برداشت و فلسفه اسلامی در جهان اسلام را به سمت حقیقت اسلامی خود و استفاده از معارف عظیم و غنی الهی هدایت نمود که بر زبان وحی و لسان مبارک پیامبر اکرم(ص) و ثقل اکبر جاری گردیده است.

وی فلسفه خویش را «حکمت یمانی» نامید تا اشاره‌ای باشد به این حقیقت که حکمت او بازتاب عقلانی وحی بوده و بر اساس آموزه‌های پیامبر اکرم(ص) استوار گردیده است. این نام از ماجرای اویس قرنی و روایتی منقول از پیامبر(ص) الهام گرفته شده است. آن هنگام که اویس قرنی از جانب یمن به سوی مدینه سفر کرد تا به زیارت روی رسول گرامی اسلام نایل آید، ایشان در مدینه نبود. از آن جا که به مادر خویش وعده داده بود زود بازگردد، مجبور شد خیلی زود مدینه النبی را ترک گوید و به دیدار یار توفیق نیافت. فرستاده خدا چون به شهر آمد به اصحاب خویش فرمود: «من بوی بهشت را از جانب یمن استشمام می‌کنم». به این مناسبت، یمن در لسان اهل معرفت به عنوان منشأ عشق و محبت و مبدأ حکمت و عرفان تبدیل گردید و به همین دلیل، جناب میرداماد حکمتی را که بر اساس قرآن و حدیث و عرفان و عقل استوار ساخته، به این نام مزین نموده است.

از دیر باز، بسیاری از عارفان برای نزدیک کردن فلسفه و عرفان و استدلالی نمودن حقایق یافته شده توسط عارفان، تلاش‌هایی انجام داده‌اند، اما تلاش میرداماد حرکتی فیلسوفانه از سوی یک حکیم الهی برای اثبات آرای عرفانی و داخل کردن اندیشه‌های عارفانه در متن فلسفه اسلامی بوده است؛ کاری که از سوی شاگرد او در قالب حکمت متعالیه پی گرفت و مکتبی جذاب و پیشرفته در فلسفه اسلامی بر مبنای معارف شیعی خلق نمود.

شاید اگر ابتکارات و نوآوری‌های متعدد صدرالمآلهین (که به نقل خودش ۱۸۶ مورد است) (۱۱) و شهرتی که وی در جهان علم به دست آورده نمی‌بود، امروزه ما پیروان حکمت یمانی بودیم و کتاب قبسات یکی از کتاب‌های درسی حوزه فلسفه اسلامی به شمار می‌رفت و این مقدار مورد بی‌مهری و بی‌توجهی از سوی محققان قرار نمی‌گرفت.

میرداماد، خود به ارزش کار خویش به خوبی واقف بوده، می‌دانست که تلاش او در جهت ارتقای فلسفه رایج چه اثری بر جای می‌گذارد. وی کار خود را به ارسطو در نگارش و تدوین علم منطق تشبیه کرده، می‌گوید: همان‌گونه که ارسطو توانست قواعد نامنظم و آثار پراکنده گذشتگان را نضج بخشد و علم منطق را تنظیم کند، من نیز آن‌چه در فلسفه، از کتب و آرای گذشتگان به دستم رسیده است چیزی جز مطالب نامنظم و قواعد نامنضبط

نیست که اکنون آن‌ها را مرتب می‌کنم (۲۹، صص: ۷۸-۲۷۶). هر خواننده‌ای با مراجعه به کتب میرداماد، می‌یابد که او یکی از مسلط‌ترین فیلسوفان بر آرای گذشتگان و ژرف اندیش‌ترین حکمای اسلامی در فهم ظرایف کلمات پیشینیان است و کتاب‌های او مالمال از بازگویی و شرح گفته‌های گذشتگان است.

البته لازم است توجه شود که جناب صدرالمآلهین در این زمینه از استاد خود پیروی نکرده است و نظریه دهر و حدوث دهری او را نه تنها محور افکار خویش نساخته، بلکه با سکوتی معنی‌دار، از کنار این نظریه گذشته است. حقیقت این است که اگر با نظرها و آرای فلسفی ملاصدرا آشنا باشیم، درمی‌یابیم که ملاصدرا به هیچ وجه نمی‌تواند با نظریه دهر موافق باشد و می‌توان حدس زد که چه اشکالی از منظر او به نظریه دهر وارد است (ما در بحث علم الهی به آن اشاره خواهیم نمود).

۲. اهمیت نظریه دهر در حکمت یمانی

مسأله دهر و حدوث دهری یکی از مؤلفه‌های اصلی در فلسفه میرداماد به شمار می‌رود. اهمیت این مسأله از چند جنبه قابل بررسی است:

۲.۱. دهر به عنوان مسأله آغازین فلسفه میرداماد

بسیاری از فیلسوفان برای شروع فلسفه خود، مسأله‌ای را به عنوان نخستین مسأله فلسفی انتخاب می‌کنند. گزینش این مسأله ممکن است به دلیل سادگی یا بدیهی بودن آن باشد یا به دلیل این‌که تأثیر زیادی در دیگر مباحث و نظریات او دارد. گاهی نیز انتخاب اولین مسأله فلسفه به دلیل آن است که به باور فیلسوف، آن مسأله پایه‌ای‌ترین بحث فلسفی است.

هنگامی که به فلسفه ابن سینا مراجعه می‌کنیم، این احتمال تقویت می‌شود که اولین مسأله فلسفی به نظر او "ماده و صورت" است؛ زیرا سه کتاب اصلی فلسفی خود (تشفه، اشارات، نجات) با این بحث آغاز کرده است (۳، صص: ۳۱۲؛ ۲، صص: ۱؛ ۴، صص: ۴۹۸).

در فلسفه دکارت نیز مسأله "کوژیتو" یا استدلال نخستین «من فکر می‌کنم، پس هستم» اولین مسأله فلسفی به شمار می‌رود و دکارت فلسفه خود را بر پایه آن استوار کرده است (۱۷، ج: ۴، صص: ۱۱۷).

اسپینوزا فلسفه خود را از جوهر و احکام جوهر آغاز می‌کند و قضایای مربوط به جوهر را مقدم بر همه قضایای دیگر قرار می‌دهد (۷، صص: ۱۴).

در همه این فلسفه‌ها با یک موضوع آغازین روبه رو هستیم که فیلسوف آن را به عنوان پایگاه فلسفه خود انتخاب کرده است؛ ولی بدان معنی نیست که این مسأله در تمام مراحل و مسایل بعدی تأثیر روشن و مستقیم دارد.

در حکمت یمانی میرداماد، مسأله دهر از این نوع مسایل است و می‌توان ادعا کرد میرداماد فلسفه خود را با شرح دهر آغاز کرده است. وی کتاب *قبسات*، *ایماضات*، *خلسه الملکوت* و *صراط مستقیم* را با بحث پیرامون دهر یا مقدمات مربوط به آن شروع می‌کند.

۲.۲. دهر به عنوان مسأله بنیادین در فلسفه میرداماد

در مواردی مشاهده می‌شود که فیلسوف مسأله‌ای را نه تنها به عنوان مسأله آغازین خود بر می‌گزیند، بلکه در پی سامان دادن نظام فلسفی خود بر پایه آن و سریان نتیجه آن در دیگر مباحث فلسفی است. به تعبیری، فیلسوف بر مبنای همان مسأله آغازین خود، نظریات بسیاری را استوار ساخته است. مثلاً نظریه اصالت وجود در فلسفه ملاصدرا از چنین ویژگی برخوردار است؛ زیرا نه تنها ملاصدرا مسأله اصالت وجود را در ابتدای حکمت متعالیه مطرح ساخته است، بلکه بسیاری از مباحث فلسفه در الاهیات بالمعنی الاعم و الاخص را بر پایه آن تنظیم کرده است (۱۹، ج: ۱، ص: ۵۹).

نظریه نور در حکمت *الاشراق* نیز از این نوع مسایل کلیدی به شمار می‌آید. چنان که در فلسفه کانت می‌توان از نظریه مقولات کانتی و تقید و محدودیتی که ذهن بشر در مواجهه با موضوع شناسا دارد چونان مسأله‌ای کلیدی یاد کرد (۱۷، ج: ۶، ص: ۲۴۱).

مسأله دهر در حکمت یمانی چنین نقشی را ایفا کرده است و زیربنای بسیاری از مباحث و نظریات فلسفی میرداماد گردیده و چشم‌انداز نوینی به فلسفه او بخشیده است.

۲.۳. دهر وسیله‌ای برای پردازش دیگر مباحث فلسفی

میرداماد برای آن که اهمیت دهر و نقشی را که می‌تواند در فلسفه ایفا کند برای مخاطب شرح دهد، به طرح و بسط برخی از مباحث مهم فلسفی پرداخته است. وی علاوه بر مباحثی مثل انواع حدوث و قدم، زمان، اقسام تقدم و تأخر که مستقیماً به بحث دهر و حدوث دهری مربوط است، مباحثی مانند امکان و وجوب، نفس الامر، وجود ذهنی، اصالت وجود و ماهیت، ملاک تشخیص، حرکت قطعی و متوسطی، صفت سرمدی بودن حق و امثال آن را که می‌توانسته به گونه‌ای در تبیین نظریه دهر مؤثر باشد، در کتب خود مطرح کرده و در ضمن آن، نظریات نوینی نیز ارائه کرده، که خود موجب پیشرفت فلسفه گردیده است، به گونه‌ای که می‌توان تأثیر آن را در حکمت متعالیه صدرایی به خوبی مشاهده کرد.

بنابراین دهر در فلسفه میرداماد، از چند جهت حائز اهمیت است و برای فهم آرای این فیلسوف بزرگ اسلامی، لازم است به دقت، نظریه دهر ایشان مورد موشکافی قرار بگیرد.

البته موضوع اصلی در این نوشتار، نتایجی است که میرداماد از نظریه ابتکاری خویش به دست آورده و اشاره به مهم‌ترین اثر آن در حکمت یمانی است؛ اما لازم است به طور مختصر به شرح دهر و حدوث دهری پرداخته شود.

۳. نظریه دهر

اصطلاح دهر در کلمات بسیاری از فیلسوفان پیش از میرداماد وجود داشته و هر کسی به نوعی از این اصطلاح در بحث‌های خود بهره برده است. شیخ الرییس در کتاب *شفاء و نجاه و تعلیقات و اشارات و عیون الحکمه و بهمنیار*، شیخ اشراق، فخر رازی، خواجه نصیرالدین طوسی و ابوالبرکات بغدادی از این اصطلاح استفاده کرده‌اند. البته ممکن است مقصود برخی از آنان از این واژه، با دیگران کمی متفاوت باشد؛ اما آنچه روشن است اختلاف نظر همه این فیلسوفان با جناب میرداماد در کاربرد کلمه دهر است.

به عقیده میرداماد، همه موجودات ممکن که مخلوق باری تعالی هستند، در عالم دهر موجودند؛ اعم از این که مادی باشند یا مجرد. به تعبیر دیگر، تنها موجودی که از عالم دهر خارج است، خداوند یکتا است که سرمدی است. وی بر این نکته بارها پای می‌فشارد که موجودات مادی و زمان‌مند، در عین حال که در زمان موجودند، در دهر نیز حاضرند (۲۹، صص: ۵-۲۱۴؛ ۲۰، ص: ۳۴۵) و وجود آن‌ها در دهر و زمان، دو اعتبار مختلف برای یک وجود است (۲۱، ص: ۱۲؛ ۲۰، ص: ۴۴۱؛ ۱۶، ص: ۱۵۹). دهر عالمی است که همه مخلوقات در آن به صورت ثابت موجودند و از حیث ثباتشان تحقق دارند. یعنی یک موجود زمان‌مند که در کنار دیگر موجودات زمانی ملاحظه می‌شود، از جایگاه و ترتیب خاصی برخوردار است و وجود آن در امتداد زمانی، وجودی غیر مستقر و در حال تغییر و تبدیل است؛ اما همین وجود در هر آنی که ملاحظه شود، در دهر وجودی ثابت دارد؛ بدین معنا که از اول خلق عالم تا انتهای بقای آن، موجودات دهری در کنار هر آنچه محقق می‌شود ثابت دارند. چنین اعتباری از وجود هرگز از صفحه موجودات حذف نمی‌شود و فقط ممکناتی که حتی برای یک لحظه تحقق نداشته باشند در چنین وعائی ثبت نخواهند شد. بنابراین همه موجودات ممکن الوجود، که در نظر دیگر فیلسوفان دارای حدوث ذاتی هستند، به نظر میرداماد از حدوث دهری برخوردارند.

مشکلی در نظریه دهر می‌تواند خود را نشان دهد این است که وجود دهری هر موجود، برای حل مشکل موجودات زمان‌دار را ندارد؛ زیرا به فرض پذیرش این که موجودات زمان‌دار در هر لحظه از عمر خود، در عالم دهر موجودی مطابق با خود داشته باشند، دوگانگی آن‌ها

و تعدد و تباین موجود دهری و مادی مانع از این است که موجودات مادی دارای حدوث دهری باشند و احکام عالم دهر بر ایشان منطبق گردد.

برای حل این مشکل، تذکر این نکته لازم است که دهر در حکمت یمانی عالمی مشابه عقل در فلسفه مشاء یا عالم مثل در حکمت متعالیه نیست تا عالمی جداگانه و مقدم بر موجودات مادی باشد؛ بلکه دهر به نظر میرداماد چهره ثابت موجودات است. دهر با موجودات مادی تطابق یا تشابه یا مشارکت در صورت ندارد؛ بلکه متشکل است از ثباتی که در همه موجودات عالم تحقق دارد؛ ثباتی که ناشی از یکبار تحقق در دار وجود است. هر موجودی که برای یکبار تحقق یابد، از خود رد پایی در عالم بر جای می‌گذارد که نیامدش چنین تأثیری را نداشت. گویی موجودات در خاطره تاریخ، خود را ثبت می‌کنند. اما تفاوتی که ثبت در عالم دهر با ثبت تاریخ دارد، این است که در تاریخ، حوادث پس از وقوع ثبت می‌شوند اما در دهر، از ازل ثبت است که کدام حادثه و در چه زمان رخ خواهد داد.^۱ لازم است تذکر داده شود که میرداماد برای نظریه دهر خود، استدلال واضحی ارائه نکرده است؛ بلکه آن را برای حل مشکلات دیگر ارائه کرده است و در ضمن این نوشتار، توضیح داده خواهد شد که این نظریه آیا توانسته است مسایل فلسفی دیگری را که به دنبال آن مطرح می‌شود پاسخ گوید یا خیر.

روش فیلسوفان گذشته، بیشتر چنین بوده است که در صدد نبوده‌اند تا حتماً برای نظرات خود استدلال بیاورند؛ بلکه به همین نکته اکتفا می‌کرده‌اند که نظریه آن‌ها بتواند مسایل بیشتری را حل کند و کمتر مورد نقد قرار بگیرد. اگر به کلمات جناب صدرالمتألهین مراجعه کنیم، می‌یابیم که نظریه اصالت وجود او نیز از این نوع نظریه‌ها است و ملاصدرا برای اثبات آن از این روش استفاده کرده است که نظریه اصالت وجود بهتر از اصالت ماهیت می‌تواند مسایل فلسفی را حل کند و همان شواهد را به عنوان ادله اصالت وجود ارائه فرموده است.

۴. حدوث دهری

پس از اشاره به معنای دهر در حکمت یمانی، نوبت سخن به حدوث دهری می‌رسد. میرداماد، در یک جمله، معتقد است که همه موجودات ممکن همان‌گونه که دارای حدوث ذاتی می‌باشند، دارای حدوث دهری نیز هستند ولی خداوند متعال دارای حدوث دهری نیست؛ البته نه به این معنی که دارای قدم دهری است و تقدم دهری بر عالم دارد، بلکه دارای تقدم سرمدی نسبت به جهان و جهان دارای تأخر دهری نسبت به خداوند است.

اساساً میرداماد نظریه دهر خود را شاید برای بیان حدوث دهری و جای‌گزینی آن با حدوث ذاتی مطرح نموده باشد. حدوث ذاتی، که به عقیده فیلسوفان، ناشی از امکان وجود در ممکنات است، از آن جهت مطرح گردیده است تا تفاوتی را میان خداوند و ممکنات ازلی و ابدی مثل مفارقات مطرح کند. به نظر ایشان، خداوند که دارای ذات واجب الوجود است ازلی است و حدوث ندارد؛ زیرا در ذات او نهفته است که از ازل بوده و هست و عدم به آن راه ندارد. اما در ذات مفارقات یا هر موجودی که از ازل موجود باشد ولی دارای حقیقتی امکانی بوده، و واجب الوجود نباشد نهفته است که نیازمند به خالق و علت بوده، اگر به ذات او نظر افکنده شود، مستلزم وجود خارجی نیست. موجودات امکانی وجود خود را از ناحیه حقیقتی فراتر از خویش به دست می‌آورند و وجود را به ذات ایشان راهی نیست. پس ذاتاً معدومند و با عنایت خالق و هستی‌بخش خویش پا به عرصه وجود گذاشته‌اند. معنای حدوث ذاتی در همین نکته نهفته است که موجودات ازلی غیر از حق تعالی موجود نیستند، مگر آن‌که حق تعالی عنایتی کند. ایشان این نظریه را در برابر کسانی استوار ساخته‌اند که معتقد به حدوث زمانی همه ممکنات بودند. ایشان چون مشاهده کرده‌اند که بسیاری از موجودات عالم دارای حدوث زمانی نیستند، بلکه استدلال‌های فلسفی ایشان را به ازلی بودن موجودات مفارق یا حتی ماده، زمان، حرکت و امثال آن رهنمون کرده بود، نظریه حدوث ذاتی را طرح کردند تا جای‌گزین حدوث زمانی شود.

اما به اعتقاد میرداماد، حدوث ذاتی نیز گرهی از مشکلات فلسفی حدوث ممکنات نمی‌گشاید؛ زیرا ممکنات در رتبه ذات خود درست است که موجود نیستند، اما چنین سلبی با وجود واقعی ممکنات جمع می‌شود و مقابل آن نیست. هر موجود ممکنی در رتبه ذات موجود نیست، چنان‌که معدوم نیز نمی‌باشد؛ ولی در متن واقع، یا موجود است یا معدوم. بنابراین هر موجود ممکنی که در متن واقع موجود باشد، در همان حال، با نظر به ذاتش، موجود نیست. پس موجود نبودن ذاتی و موجود بودن واقعی با یکدیگر جمع شده‌اند و در مقابل هم نیستند. در حالی که حدوث به معنای آن است که شیء دارای وجودی شود که با عدم صریح مخالف باشد (۲۹، ص: ۱۷؛ ۲۱، ص: ۱۴).

برای توضیح بیشتر، می‌توان معنای حدوث را چنین بیان کرد که هر موجودی در صورتی که علتش معدوم باشد معدوم است و در صورتی که علتش موجود باشد موجود می‌باشد. وجود موجود، اگر در رتبه متأخر زمانی نسبت به وجود علت باشد آن را می‌توان حادث زمانی خواند، ولی اگر در رتبه متأخر زمان نباشد، بر اساس چه می‌توان آن را حادث نامید؟ طبق نظریه حدوث ذاتی، تأخر وجود از ذات باعث می‌شود که موجود را حادث بدانیم؛ زیرا موجودات در رتبه ذاتشان موجود نیستند و در رتبه واقعیت موجودند.

بنابراین موجودات عالم، خواه دارای زمان باشند یا نباشند، دارای حدوث ذاتی‌اند. اما میرداماد می‌گوید که این نظریه توان توجیه حدوث را ندارد؛ زیرا یک شیء حادث باید در زمانی که حادث است معدوم نباشد و در هنگامی که معدوم است حادث و موجود نباشد. وقتی یک حادث را در نظر می‌گیریم، وجود و عدم آن باید در مقابل هم باشند. وی به عدمی که در مقابل وجود است عدم صریح می‌گوید. به اعتقاد وی، در نظریه حدوث ذاتی و نیز حدوث زمانی، وجود و عدم مقابل هم نیستند. در حدوث زمانی، وجود و عدم در دو رتبه زمانی قبل و بعد هستند، و از این رو، در مقابل هم نیستند (بعداً به آن اشاره خواهد شد) و در حدوث ذاتی، عدم ذاتی با وجود واقعی خارجی با هم جمع می‌شوند، زیرا موجوداتی که ممکن الوجود هستند در رتبه ذاتشان موجود نیستند. بنابراین عدم وجود در مرتبه ذات ممکن، در مقابل وجود خارجی نبوده، با آن در یک زمان جمع می‌شود.

طبق این بیان، میرداماد به فکر جای‌گزین کردن حدوث دهری به جای حدوث ذاتی افتاد. نظریه دهر برای بیان حدوث دهری طراحی شد و لازم بود تا همه موجوداتی که حدوث ذاتی برای آن‌ها فرض شده بود، در عالم دهر تحقق داشته باشند. بنابراین وی معتقد شد که همه ممکنات در عالم دهر وجود دارند. اما از آن‌جا که هر ممکن الوجود زمان‌مندی در هر لحظه نیازمند علت و حدوث است و حدوث ذاتی نمی‌تواند پاسخ‌گوی مناط احتیاج او به علت باشد، چنین موجودی در هر لحظه از وجودش دارای وجودی در عالم دهر است که به واسطه این وجود، دارای حدوث دهری می‌گردد. بنابراین دهر نه تنها گنجینه‌ای از همه موجودات عالم مفارقات و عالم مادیات است، بلکه گنجینه‌ای از ثبوت همه آنات مادیات نیز می‌باشد.

بنابراین، همه موجودات عالم امکان به واسطه وجود دهری خود، دارای وجودی مقابل با عدم صریح هستند و حدوث دهری دارند (۲۶، ص: ۱۷) و از آن‌جا که در دهر ثبوت دارند، نسبت به خداوند متعال که دارای وجودی سرمدی و ازلی است تأخر دارند. تأخر آن‌ها به واسطه دهری بودن آن‌هاست و تقدم خداوند به دلیل سرمدی بودن اوست. خداوند موجودی است که دارای وجوب وجود است و موجودی که دارای وجوب وجود است حقیقتش عین وجود و تشخیص عین تحققش است. پس خداوند متعال عین وجود است و بالذات منفک از مخلوقات است و چنین موجودی دارای وجودی که در مقابل عدم صریح باشد نیست؛ زیرا اساساً عدمی برای او تصور نمی‌شود که وجودش در مقابل عدم صریح باشد. اما موجودات امکانی، که وجود عین ماهیت و حقیقتشان نیست، دارای وجودی دهری هستند که در مقابل عدم آن‌ها است و وجود آن‌ها به جای عدم متحقق شده است. میرداماد

از وجود ثابت ازلی الهی، با عنوان وجود سرمدی یاد می‌کند و وجود ثابت ازلی مخلوقی، را وجود دهری می‌نامد.

بنابراین تقدمی که در حق تعالی نسبت به مخلوقات مشاهده می‌شود؛ تقدم سرمدی است یعنی تقدمی است که به واسطه سرمدیت حق پیدا شده خواه آن را تقدم علی بدانیم یا تقدم بالطبع یا تقدم بالتجهر. تأخر مخلوقات نسبت به حق تعالی نیز تأخر ناشی از تحقق آن‌ها در دهر است و تأخر دهری است (۲۹، صص: ۱۷۱ و ۷۹-۷۵؛ ۲۵، ص: ۸؛ ۲۱، ص: ۹۱؛ ۲۳، ص: ۳۲۲).

۵. نتایج نظریه دهر و حدوث دهری در حکمت یمانی

چنان‌که در ابتدای نوشتار اشاره شد، میرداماد بر اساس نظریه دهر و حدوث دهری، آثار و نتایج گوناگونی را استوار ساخته است که در این نوشتار به برخی از آن نتایج اشاره خواهد شد. به همین جهت، می‌توان نظریه دهر را یکی از ارکان اصلی حکمت یمانی به شمار آورد.

۵.۱. جای‌گزینی حدوث ذاتی

همان‌گونه که توضیح داده شد، اولین نتیجه نظریه حدوث دهری جای‌گزین شدن آن به جای حدوث ذاتی است. ممکنات که ذاتشان بدون در نظر گرفتن وجود و عدم دارای تحصیل است و بالذات نه موجودند و نه معدوم، و به تعبیر دیگر، به حمل اولی ذاتی نه وجود به آن‌ها حمل می‌شود و نه عدم و نه معدوم، و به تعبیر سوم، وجود و عدم از مرتبه ذات آن‌ها منتفی است، در متن واقع، یا موجودند یا معدوم. بنابراین وجود امکانی همواره با ذات ماهیت مجتمع است و حدوث ذاتی حاکی از وجود متأخر از عدم نیست. اما حدوث دهری حاکی از وجود موجودات در ازل در مقابل عدم صریح و نشانگر وجود متأخر آن‌ها از وجود سرمدی حق تعالی و مناط احتیاج آن‌ها به علت است (۲۱، صص: ۳۰ و ۳۶؛ ۲۹، ص: ۲۰؛ ۱۴، ص: ۵۳۰؛ ۱۵، ص: ۱۳۰).

این نظریه هم در مقابل نظریات متکلمین است که نظریه حدوث زمانی را مطرح کرده‌اند، و هم در مقابل نظریه فیلسوفان دیگر که نظریه حدوث ذاتی را کافی دانسته‌اند.

۵.۲. نفی مُثُل افلاطونی

میرداماد بر اساس نظریه دهر و این‌که هر موجود مادی دارای وجودی دهری در عالم دهر می‌باشد، به نفی نظریه مُثُل افلاطونی پرداخته است؛ زیرا به عقیده او امکان ندارد که در یک عالم، هم جزییات و حقایق زمان‌مند مادی تحقق داشته باشند و هم طبیعت آن‌ها به طور مستقل دارای وجود باشد؛ چرا که تمایزی میان آن‌ها برقرار نمی‌ماند. تمایز

موجودات مادی در عالم دهر به واسطه تمایز زمان و مکان و دیگر عوارض و لوازم آن‌ها است. اما تمایز میان این موجودات با مُثُل افلاطونی‌شان که طبیعتی فارغ از همه عوارض و لواحق است از ناحیه چیست؟ بنابراین با اعتقاد به وجود دهری موجودات، جایی برای موجودات مستقل که از آن‌ها به مُثُل افلاطونی یاد شده است نمی‌ماند (۲۹، ص: ۱۶۰).

در مورد نظریه مُثُل افلاطونی، گروهی مثل ارسطو و شیخ الرییس معتقدند که این نظریه باطل است و گروهی مثل فارابی، شیخ اشراق و ملاصدرا آن را پذیرفته‌اند و هر کدام برای توضیح و تفسیر آن، بیانی را ارائه کرده‌اند.

۵. ۳. تفسیر قضایای مطلقه عامه

قضیه مطلقه عامه در منطق موجّهات، به قضیه‌ای گفته می‌شود که محمول برای موضوع ثبوت دارد، بدون در نظر گرفتن این که ثبوت محمول برای موضوع، دایمی است یا فقط در یک زمان خاص تحقق دارد. در حقیقت، چنان که شیخ الرییس در *شفا* به تبعیت از ثامسطیوس و ارسطو تذکر داده است، قضیه مطلقه عامه در مقابل قضایای موجهه محسوب می‌شود؛ زیرا در آن از هیچ جهتی نام برده نمی‌شود. میرداماد از اهل میزان چنین نقل می‌کند که قضایای مطلقه عامه یا از ازل تا ابد صادق‌اند یا کاذب؛ زیرا ثبوت محمول برای موضوع در یکی از زمان‌ها کافی است تا قضیه مطلقه عامه صحیح باشد. میرداماد برای توجیه این نظریه، به بحث دهر و وجود دهری اشاره می‌کند که اگر یک لحظه محمول برای موضوع ثابت باشد، در دهر ثبوت دایمی دارد؛ زیرا دهر جنبه ثبوت اشیا را ثبت می‌کند. بنابراین کلام منطق‌دانان با توجه به نظریه دهر، توجیه‌پذیر است که چگونه واقعه‌ای که فقط برای یک‌بار و یک لحظه در جهان اتفاق افتاده، از ازل تا ابد صادق است (۲۹، ص: ۱۱۹؛ ۲۸، ص: ۱۲۰).

۵. ۴. عدم تناهی زمان

در فلسفه براهین متعددی ارائه شده است تا اثبات کند همه کمیات بالفعل دارای تناهی هستند و محال است کمیت بی نهایت، بالفعل تحقق داشته باشد. برهان حیثیات، برهان وسط و طرف، برهان تضایف، برهان ترتب و غیره این نتیجه را به دنبال دارد که اگر کمیتی بالفعل تحقق یابد، خواه متصل باشد (مثل خط و سطح و حجم) یا غیر متصل (مثل اعداد) و خواه میانشان رابطه علت و معلول برقرار باشد یا خیر، امکان ندارد بدون نهایت واقع شوند. اما درباره زمان، که همه اجزای آن با هم فعلیت نمی‌یابند، این براهین نتیجه بخش نیست و به همین دلیل احتمال داده شده که زمان و زمانیات ازلی و ابدی باشند و به فرض وجود نهایت برای زمان، برای اثبات آن، به براهین دیگری نیاز است. میرداماد بر اساس نظریه دهر، معتقد شده است که زمان نیز مانند هر کمیت دیگری دارای کرانه است

و امکان ندارد بدون نهایت باشد؛ زیرا اجزای زمان، اگرچه در جهان مادی مجتمع نیستند و بالفعل با هم تحقق ندارند، همه لحظات آن در دهر ثبوت و فعلیت دارند. بنابراین در دهر، همه اجزای زمان با هم جمع می‌شوند و ادله ابطال بی نهایت بودن کمیات در مورد زمان نیز جاری می‌شود (۲۹، ص: ۲۲۸).

البته ملاصدرا پس از میرداماد، بدون پذیرش نظریه دهر، معتقد شده است که زمان می‌تواند ازلی و ابدی بوده، لازم نیست دارای محدودیت باشد و با عدم تناهی زمان، مشکلی در بحث ربط حادث به قدیم رخ نمی‌دهد.

۵.۵. راهی میان تشبیه و تنزیه

بیان گردید که خداوند دارای صفت سرمدیت است و وجود دهری با وجود سرمدی متفاوت است. وجود دهری به معنای وجود و ثبوت شیء در دهر است که وجود بعد از عدم می‌باشد. وجود دهری ملازم با حدوث دهری است، زیرا هر آن‌چه در دهر موجود باشد وجودی در برابر عدم دارد که وجود آن جای‌گزین عدم صریح شده است. اما وجود سرمدی وجودی است که عدم برای آن قابل تصور نیست؛ زیرا چیزی جز وجود نمی‌باشد. بنابراین خداوند که دارای وجود سرمدی است تنها موجود سرمدی است و صفت سرمدیت از اختصاصات او است؛ یعنی همان‌طور که وجوب وجود برای خداوند از صفات اختصاصی محسوب می‌شود، سرمدیت نیز از اختصاصات او است. اما صفات دیگری که درباره خداوند به کار می‌رود و مشابه آن در مورد مخلوقات نیز کاربرد دارد، مثل علم و قدرت و حیات و غیره، نه به معنای تشبیه خداوند به مخلوق است و نه از معنای‌ای است که درباره خداوند به معنایی غیر از مخلوقات به کار رود؛ بلکه این معانی در خداوند با سرمدیت همراه است و در مخلوق، با دهریت. تفاوت علم الهی با علم مخلوقات در این است. علم خداوند سرمدی است و علم مخلوق دهری است؛ به این معنی که علم مخلوقات دارای حدوث دهری است. بنابراین، در شناخت صفات الهی نه تشبیه صحیح است و نه تعطیل (۲۹، صص: ۱۷۱ و ۲۵۵؛ ۲۲، ص: ۴۷؛ ۳۰، ص: ۶۲). برخلاف نظریه میرداماد، نظریه میانه بین تشبیه و تعطیل در میان دیگر متکلمین و فیلسوفان، به این معنی نیست که سرمدیت یک وصف عام برای همه اوصاف الهی باشد، به طوری که اوصاف الهی همگی متصف به سرمدیت باشند و اوصاف ممکنات متصف به دهریت؛ بلکه مقصود دیگر حکمای الهی این است که ممکنات دارای اوصافی هستند که نسبت به اوصاف الهی دارای نقص می‌باشند و اوصاف الهی کامل بوده و مطلق است ولی اوصاف ممکنات ناقص می‌باشد.

۵.۶. تفسیر حدوث زمانی

همان‌گونه که گذشت، میرداماد معتقد است که حدوث ذاتی معنای محصلی ندارد، زیرا

وجود ممکنات با سلب وجود از ذات جمع می‌شود و در مقابل یکدیگر نیستند. دربارهٔ حدوث زمانی نیز این اشکال را مطرح می‌کند که وجود شیء در زمان لاحق در مقابل عدم شیء در زمان سابق نیست و به جای آن قرار نمی‌گیرد. در هر حدوث زمانی، لازم است شیء پس از معدوم بودن، در زمان بعدی موجود شود؛ اما از آن جا که عدم شیء در زمان سابق، هم‌رتبه با وجود شیء در همان زمان سابق است و وجود لاحق هم‌رتبه با عدم لاحق است، وجود شیء در زمان لاحق در مقابل عدم شیء در زمان سابق و امکان استعدادی شیء نیست تا بتوان آن را حدوث نامید. حدوث به معنای ارتفاع عدم و جای‌گزین شدن وجود به جای آن است. تنها در صورتی حدوث معنا پیدا می‌کند که عدم صریح دهری در نظر گرفته شود و وجود دهری که در مقابل آن است به حساب آید (۲۹، ص: ۲۲۵؛ ۲۱، ص: ۲۹؛ ۲۸، ص: ۱۵۲).

شاید بیان این نکته کافی باشد که متکلمان و فیلسوفانی که حدوث زمانی را به معنای خود پذیرفته‌اند معتقد بوده‌اند که کافی است در زمان وجود حادث، وجود لاحق آن را با عدمی که در همان لحظه لُحوق متصف به آن نیست مقایسه کنیم و آن‌ها را در مقابل هم بدانیم و لازم نیست وجود لاحق را در مقابل عدم سابق باشد.

۵. ۷. تفسیر آیات قرآنی

میرداماد بر اساس نظریهٔ دهر، بسیاری از تعبیرات قرآنی را تفسیر نموده است. از آن جمله است: «ام الكتاب» در آیه «یَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أَمَ الْكِتَابِ» (رعد/۱۳۹). وی می‌گوید: کتاب محو و اثبات عبارت از زمان است که موجودات فاسد را از میان می‌برد و محو می‌کند و کائنات را خلق می‌کند و مقصود از ام الكتاب دهر می‌باشد؛ زیرا هر موجودی که در عالم حرکت موجود است در دهر ثبوت دارد و در ام الكتاب موجود است. همچنین مقصود از خَزَائِنِ در آیهٔ «وَأَنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر/۲۱) وجود اشیا در دهر است که هر مقدار که خداوند بخواهد در عالم زمانیات خلق می‌کند. مقصود از کلمه «کن» در آیهٔ «انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون» (یس/۸۲) خلق در عالم دهر است که از دل عدم، آن را به وجود می‌آورد. مقصود از روز معلوم در آیهٔ «قُلْ انِ الْاَوَّلِیْنَ وَ الْاٰخِرِیْنَ لِمَجْمُوعٍ اِلٰی مِیْقَاتٍ یَّوْمٍ مَّعْلُومٍ» (واقعه/۵۰) روز دهری است که در آن ابتدا و انتهای موجودات یکجا جمعند. مقصود از کتابی که در آن همه چیز شمرده شده است در آیهٔ «وِیَقُولُوْنَ مَا لِهٰذَا الْکِتَابِ لَا یَغَادِرُ صَغِیْرَةً وَ کَبِیْرَةً اِلَّا اِحْصَاہَا» (کهف/۴۹) کتاب دهری است که همه چیز را در خود ثبت کرده است. به همین بیان، قرآن کریم دربارهٔ وقایعی که در آینده اتفاق می‌افتد با افعال ماضی حکایت می‌کند؛

زیرا بر اساس ثبوت دهری، هر آن چه در آینده نیز اتفاق می افتد از ابتدا در دهر ثبوت دارد (۲۹، صص: ۱۲۳-۱۲۴؛ ۲۵، ص: ۲۲).

۵. ۸. تفسیر نسخ احکام الهی و بداء

نسخ یعنی خداوند حکمی را که ظاهراً زمان دار نبوده و ابدی است از میان بردارد و حکم دیگری را جایگزین آن کند؛ مثلاً حکم حلیت خمر، که مدت ها پس از اسلام وجود داشت، به وسیله آیاتی از قرآن کریم نسخ شده است. بداء یعنی خداوند در تکوین خود، به ظاهر، پشیمان شده، موجودی را که باید خلق می شده، خلق نکند و واقعه ای که باید رخ می داده، محقق نکند. میرداماد می گوید تصحیح نسخ و بداء فقط به کمک ثبوت دهری و این که هر موجودی در جایگاه خود ثبات دارد و هیچ کدام از آن ها جای دیگری را نمی گیرد، قابل توجیه است. بنابراین برای انسان، که در عالم طبیعت به سر می برد، این گمان پیش می آید که حکمی از احکام الهی ابدی است، در حالی که آن حکم زمان خود را داشته، حکم جدید به هیچ روی با آن تعارض ندارد. به عبارت دیگر، هر دو حکم از ابتدا برای زمان های خود جعل شده بوده اند. وقایع تکوینی نیز هر کدام جای خود را دارند و از علل و شرایط خود پیروی می کنند، اما به نظر ما انسان ها یکی از آن ها جای دیگری را گرفته است و بداء رخ داده است؛ در حالی که واقعه جدید به واسطه دعا یا امور دیگر، شرایط خود را یافته، تحقق می یابد و تکوین مورد انتظار ما اساساً بی جا بوده است (۲۹، ص: ۲۱۰؛ ۳۰، ص: ۶۲). البته متکلمان شیعی، بدون آن که معتقد به نظریه دهر باشند، نسخ و بداء را پذیرفته اند و برای شرح آن تلاش کرده اند و به همین نکته رسیده اند که نسخ احکام الهی به دلیل جهل ما مشکل آفرین است و گرنه حکمی که منسوخ است از همان اول دارای محدودیت زمانی می باشد.

۵. ۹. تفسیر روایات

میرداماد به کمک نظریه دهر، به تفسیر شماری از روایات پرداخته است. از جمله این روایت پیامبر اکرم (ص): "قلم تکوین خشک شده و دفتر خلقت بسته شده است" (۱۲، ص: ۲۲۷؛ ۱۸، ج: ۵، ص: ۴۹؛ ۱۳، ج: ۱، ص: ۴۳۱)، روایت: "قدر آن چیزی است که بوده و هست و خواهد بود تا ابد" (۹، ج: ۳، ص: ۳۱۱؛ ۵، ص: ۷۹)، حدیث: "هیچ موجودی که تا قیامت خلق می شود نیست مگر آن که الان موجود است" (۶، ج: ۳، ص: ۶۸؛ ۸، ج: ۴، ص: ۱۲۲؛ ۳۱، ج: ۴، ص: ۱۵۸)، حدیث: "هیچ کس نیست مگر آن که ثبت شده جهنمی یا بهشتی است. شما کار خود کنید که هر کسی همان که باید باشد برایش میسر است" (۱۸، ج: ۵، ص: ۱۵۷؛ ۶، ج: ۴، ص: ۴۳۱؛ ۸، ج: ۶، ص: ۸۶؛ ۳۱، ج: ۸، ص: ۴۷). و احادیث دیگری در این مضامین. به عقیده میرداماد، با کمک نظریه دهر و این که همه موجودات در

دهر، ثباتی ازلی و ابدی دارند می‌توان این گونه احادیث را درک نمود (۲۹، صص: ۶-۱۲۵؛ ۲۵، ص: ۲۳).

۶. مهم‌ترین نتیجه حدوث دهری؛ خلق جملی عالم

با توجه به آثار بسیاری که از نظریه دهر و حدوث دهری در حکمت یمانی قابل استفاده است، این پرسش مطرح می‌شود که کدام یک از نتایج نظریه دهر بیشتر از دیگران از اهمیت برخوردار است؟ به عقیده نگارنده، بر اساس نظریه دهر، میرداماد توانسته است به خلقت یک‌جای عالم معتقد شود و همه موجودات را به طور یک‌جا یا جملی (جملگی) مخلوق حق تعالی بداند که این نظریه مهم‌ترین دست‌آورد نظریه دهر است (۲۹، ص: ۱۹۸؛ ۲۳، ص: ۲۶۸؛ ۲۲، ص: ۴۳؛ ۲۵، ص: ۴).

به عقیده او، از آن‌جا که همه موجودات در کنار یک‌دیگر و بدون تقدم و تأخر زمانی یا تقدم و تأخر دهری در عالم دهر موجودند، همه آن‌ها با هم و یک‌جا از خداوند صادر می‌شوند و نمی‌توان یکی از آن‌ها را مقدم بر دیگران دانست. صادر نخستین که در فلسفه مشاء اولین مخلوق خداوند است، در حقیقت، اولین مخلوق نیست، اگرچه به دلیل بساطت، نزدیک‌ترین مخلوق به حق تعالی است. همه موجودات عالم دهر در عرض هم، دارای وجودی جملی هستند که از خالق هستی به آن‌ها داده می‌شود و تفصیل آن‌ها موجودات تفصیلی دهری را محقق می‌کند. بنابراین همه موجودات، بدون واسطه مخلوق هستند، اما نه به طور تفصیلی، بلکه به طور اجمالی.

قبل از میرداماد، بزرگان عرفان این عقیده را ابراز داشته بودند که صادر نخستین عبارت از عقل اول مشائیان نیست؛ بلکه همانا وجود منبسط یک‌پارچه‌ای است که در همه عالم ممکنات سریان دارد. همین معنا را ملاصدرا نیز از ایشان به ارمغان برده است (۱۰، ج: ۲، ص: ۳۳۲). اما میرداماد که بر خلاف عارفان و ملاصدرا معتقد به اصالت وجود نیست، نمی‌تواند وجود منبسط را بپذیرد. اما بر اساس نظریه دهر خود، تلاش نموده است تا اولین مخلوق را عالم دهر معرفی کند که به طور اجمال شامل همه موجودات می‌شود و این کاری در جهت نزدیک کردن فلسفه و عرفان به یک‌دیگر است. به همین جهت نیز میرداماد از وجود اجمالی همه موجودات در دهر به «انسان کبیر» یاد می‌کند (۲۹، ص: ۱۱۹؛ ۲۴، ص: ۱۶).

۱.۶. آثار خلق جملی عالم

بر اساس نظریه خلقت اجمالی عالم به طور یک‌جا، نظریات گوناگونی در فلسفه میرداماد بروز کرده است که اگرچه می‌توان آن‌ها را نیز از نتایج نظریه دهر برشمرد،

حقیقت آن است که این نتایج ناشی از نظریه خلقت او است. وی علاوه بر این که همه موجودات را به طور مستقیم به باری تعالی پیوند می‌زند و از این جهت به تعبیرات قرآنی که خداوند را در متن وقایع عالم و قدرت او را شامل همه وقایع می‌داند، نزدیک می‌شود (برخلاف نظرات مشائین که خداوند را به دلیل استحاله صدور کثیر از واحد، جدا افتاده از خلق معرفی می‌کنند) نتایج دیگری نیز به دست می‌دهد.

۱.۱.۶. علم باری تعالی: یکی از مسایل پر دامنه در فلسفه اسلامی، علم خداوند نسبت به موجودات متغیر زمان‌دار است. نظر بسیاری این است که خداوند نمی‌تواند به جزییات عالم علم پیدا کند؛ زیرا جزییات در حال تغییرند و در این صورت، تغییرات آن‌ها به ذات حق تعالی کشیده می‌شود. بنابراین خداوند از روی کلیات نسبت به جزییات علم دارد. چنین تصویری از علم الهی، خواه به صورت تصورات کلی باشد یا موجودات کلی (مثل افلاطونی) با گسترده بودن علم خدا ناسازگار است. به همین دلیل، سعی بر این بوده تا راه دیگری پیموده شود و علم حق به جزییات تصحیح گردد. میرداماد با بیان این که همه موجودات در دهر تحقق دارند و همه آن‌ها مخلوق حق‌اند، گامی به سوی علم خداوند نسبت به جزییات برداشته است. وی معتقد است همان گونه که همه جزییات مخلوق باری تعالی هستند، معلوم او نیز می‌باشند. در نظر وی، موجودات زمان‌دار نیز که در عالم ماده موجودند، در عالم دهر نیز عیناً لحظه به لحظه به صورت ثابت تحقق دارند و برای هر آن و لحظه آن‌ها موجودی در عالم دهر تحقق دارد. بنابراین موجودات زمان‌دار نیز به دلیل تحقق ثابت در دهر، مورد علم الهی واقع می‌شوند و مشکل زمان‌دار بودن برای علم الهی پدید نمی‌آید. هم‌چنین از آن جا که همه عالم دهر به طور یک‌جا وجود دارد، کثرت دهر نیز به علم الهی راه پیدا نمی‌کند، زیرا خداوند دهر را به همان صورت یک‌جا و وجود جمعی آن می‌شناسد (۲۹، ص: ۴۱۷؛ ۲۲، ص: ۵۹ و ۶۱؛ ۲۳، ص: ۳۵۲ و ۳۷۰؛ ۲۷، ص: ۱۳).

البته ملاصدرا بعدها با نظریه علم واجب به جزییات به طور تفصیلی، گام بلند دیگری را در این جهت برداشته است. به اعتقاد ملاصدرا، بر اساس نظریه «بسیط الحقیقه کل الاشياء»، حق تعالی در عین وحدت و بساطت عین همه اشیا است و همه کمالات را در خود به طور یک‌جا دارد. به همین جهت نیز علم به ذات او عین علم تفصیلی او نسبت به همه موجودات است.^۲

در هر حال، ملاصدرا دقیقاً به دلیل آن که نمی‌تواند بپذیرد که موجودات زمان‌دار در هر لحظه دارای وجودی بالفعل و مستقل باشند تا بتوانند در عالم دهر تحقق یابند نمی‌تواند با میرداماد موافق باشد. از نظر صدرالمتألهین، وجود آنی برای موجود زمان‌دار وهمی بیش نیست و اجزای وجود زمان‌دار، نه بالفعل، که بالقوه موجودند. بر این اساس، عالم دهر با

همه تفصیلی که میرداماد به آن پرداخته است، از دیدگاه او خالی از فایده می‌شود. آنچه برای عالم دهر باقی می‌ماند همان موجودات عقلانی و مثالی است که خودشان دو عالم جداگانه را تشکیل می‌دهند (البته میرداماد اصلاً عالم مثال را قبول ندارد). در این صورت، علم الهی به عالم دهر، به عقیده ملاصدرا مشکلی از علم باری به جزئیات عالم ماده را حل نمی‌کند، زیرا در عالم دهر موجودات مادی تحقق ندارند.

۲.۱.۶. معیت قیومیه حق: در قرآن کریم آمده است: «هو معکم اینما کنتم» (حدید/۴). پرسش از معیت حق تعالی با موجودات، بنا بر مبنای مشائین بی پاسخ است؛ زیرا آن‌ها میان حق و خلق فاصله انداخته‌اند و در اندیشه آنان وسایط فیض، مثل عقول و نفوس کلیه، مانع از حقیقت معیت قیومیه حق تعالی می‌باشد. اما بنابر نظریه دهر و خلق همه موجودات از حق تعالی بدون واسطه و به صورت اجمالی، معیت حق معنای صحیحی پیدا می‌کند؛ زیرا خداوند بدون هیچ واسطه‌ای همراه مخلوقات خود هست؛ زیرا معنای وجود اجمالی و تفصیلی موجودات، دوگانگی در وجود آن‌ها نیست، بلکه آن‌ها دو اعتبار از یک وجودند. چنان‌که در معنای وجود دهری و زمانی موجودات نیز دوگانگی نیست (۲۹، صص: ۱۱۸ و ۱۲۳؛ ۲۰، ص: ۳۵۸).

۳.۱.۶. تفسیر قضا و قدر: میرداماد وجود اجمالی مخلوقات را که همه موجودات به طور یک‌جا صادر می‌شوند و از هم تمایز ندارند قضای الهی برمی‌شمرد و قدر الهی را وجود تفصیلی آن‌ها می‌داند که هر کدام از موجودات با تعیین و تشخص خاص خود و متمایز از دیگران تحقق دارند. به تشبیه میرداماد، قضای الهی نسبت فاعلیت حق با انسان کبیر و قدر الهی نسبت فاعلیت حق با تشریح اعضای انسان کبیر است. وجود علمی اشیا در حق تعالی مبدأ صدور وجود اجمالی موجودات و قضای الهی است، اما قدر الهی عبارت از وجود تفصیلی و وجود عینی موجودات است که چنین تفصیلی در علم الهی راه ندارد (۲۹، صص: ۱۸-۴۱۷؛ ۲۰، ص: ۴۴۲؛ ۱۴، ص: ۴۰).

۴.۱.۶. وقوع شرور: میرداماد با اعتقاد به وجود یگانه و اجمالی همه موجودات و صدور آن از حق تعالی و با توجه به حکمت الهی معتقد است که این عالم بهترین موجود و مخلوقی است که از واجب می‌تواند صادر شود. بنابراین هر گونه شری که در عالم مشاهده می‌شود زاییده طبع موجودات بوده، نقصی در واجب به شمار نمی‌رود؛ زیرا غیر از این ممکن نیست از خداوند صادر شود. نظام اتم موجودات به طور یک‌جا از او صادر می‌شود و چنین نظام اتمی در درون خود، شروری را نیز به همراه دارد. این نظام نسبت به نظام‌های دیگری که قابل تصور است از شر کمتری برخوردار بوده، اجتناب ناپذیر است (۲۹، صص: ۲۲۵ و ۴۲۶ و ۴۶۷؛ ۱۴، ص: ۷۴۴).

در کل، او به ما می‌آموزد که موجودات را باید در یک کل و اجتماع با یکدیگر مشاهده کرد و نمی‌توان آن‌ها را به تنهایی و بدون در نظر گرفتن نظامی که در آن خلق شده‌اند ارزیابی نمود.

۷. نتیجه‌گیری

میرداماد بر اساس نظریه دهر، سعی نموده است تا بسیاری از مباحث فلسفه الهی را استوار سازد، مشکلات آن را حل کند و راه دیگری در تبیین آیات و روایات پیموده، ستون‌های خیمه حکمت اسلامی را دوباره برافرازد. وی به کمک این نظریه، مباحث زیادی را مورد دقت قرار داده است و آیات و روایات بسیاری را تفسیر نموده است (۱۲ آیه و ۲۸ روایت) که در این نوشتار به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره شد.

بر اساس نظریه دهر، همه موجودات عالم ممکنات، در عالمی به نام عالم دهر دارای تحقق ثابت هستند و حتی هر موجود مادی زمان‌دار دارای دو جنبه وجود می‌باشد: یکی در عالم خاص خود که عالم ماده است، و دیگری در عالم دهر. این نظریه، طبق تحقیق نگارنده، بیست و شش اثر دارد که در این نوشتار سعی شده است با ادغام نمودن آن‌ها در یکدیگر به با اهمیت‌ترین آن‌ها اشاره شود. بر این اساس، می‌توان تبیین کرد که چرا نظریه دهر و حدوث دهری میرداماد زیر بنای فکر فلسفی او به حساب می‌آید.

هم‌چنین این نوشتار در صدد بود تا بیان کند که از میان آثار متفاوتی که نظریه دهر ممکن است در فلسفه داشته باشد، یک اثر از اهمیت بیشتری برخوردار است، زیرا بر اساس آن، مسیر حکمت یمانی میرداماد برای ارائه فلسفه‌ای هماهنگ با قرآن و عرفان هموارتر می‌شود. مهم‌ترین اثر نظریه دهر عبارت است از نظریه خلق جملی عالم ممکنات. این نظر تا نیز دارای ده نتیجه می‌باشد که مهم‌ترین آن‌ها در این نوشتار مورد توجه قرار گرفته است.

یادداشت‌ها

- ۱- ملاحظه این بحث در *افق‌المبین*، صص: ۴۴۱-۴۴۰ نشان می‌دهد که میرداماد قبلاً چنین نظری نداشته و نسبت به این مسأله تغییر نظری داشته است.
- ۲- نگارنده در نوشتارای تحت عنوان «مقایسه نظر ابن سینا و ملاصدرا پیرامون علم باری تعالی به جزئیات» به طور تفصیلی این مطلب را بیان کرده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۳ق)، *الاشارات و التنبیها، ضمن شرح الاشارات و التنبیها،* تهران: دفتر نشر کتاب.
۳.، (بی تا)، *الشفاء (الاهیات)*، قم: بیدار، چاپ سنگی.
۴.، (۱۳۶۴)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، ویرایش محمد تقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. ابوداود، سلیمان بن اشعث، (۱۴۱۰ق)، *مسند ابوداود، تحقیق سعید اللحم، بیروت: دارالفکر.*
۶. احمد بن حنبل، (بی تا)، *مسند احمد بن حنبل، بیروت: دار الصادر.*
۷. اسپینوزا، باروخ، (۱۳۷۶)، *اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.*
۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ق)، *صحیح بخاری، بیروت: دارالفکر.*
۹. ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۰۳ق)، *سنن ترمذی، بیروت: دارالفکر.*
۱۰. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار التراث العربی، چاپ سوم.*
۱۱.، (۱۳۷۵)، *الشواهد الربوبیه، ضمن مجموعه رسایل فلسفی، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.*
۱۲. طبری، احمد بن عبدالله، (۱۳۵۶)، *ذخایر العقبی، (بی جا)، انتشارات جهان.*
۱۳. عسقلانی، ابن حجر، (۱۳۰۰ق)، *فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت: دارالمعرفه.*
۱۴. علوی عاملی، احمد، (۱۳۷۶)، *کشف الحقایق (شرح تقویم الایمان)، ضمن تقویم الایمان و شرحه، تحقیق عالی اوجیبی، تهران: میراث مکتوب.*
۱۵. فضل الرحمن، (۱۳۶۷)، *حدوث دهری میرداماد، ضمن القبسات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.*
۱۶. قزوینی، سیدابوالحسن، (۱۳۶۷)، *سه یادداشت بر کتاب قبسات، ضمن القبسات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.*
۱۷. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۲)، *تاریخ فلسفه، تهران: سروش.*

آثار نظریه دهر و حدوث دهری در حکمت یمانی میرداماد ۳۹

۱۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۱۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، شرح مبسوط منظومه (سبزواری)، تهران: حکمت.
۲۰. میرداماد، محمدباقر، (۱۳۸۵)، الافق المبین، ضمن مصنفات میرداماد، عبدالله نورانی، تهران: انتشارات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان.
۲۱.، (۱۳۸۱)، الایماضات، ضمن مصنفات میرداماد، عبدالله نورانی، تهران: انتشارات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان.
۲۲.، (۱۳۸۱)، التقدیسات، ضمن مصنفات میرداماد، عبدالله نورانی، تهران: انتشارات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان.
۲۳.، (۱۳۷۶)، تقویم الایمان، تحقیق علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.
۲۴.، (بی تا)، جذوات، تهران: انتشارات بهنام.
۲۵.، (۱۳۸۱)، خلسه الملكوت، ضمن مصنفات میرداماد، عبدالله نورانی، تهران: انتشارات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان.
۲۶.، (۱۳۸۱)، رساله حدوث العالم، ضمن مصنفات میرداماد، عبدالله نورانی، تهران: انتشارات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان.
۲۷.، (۱۳۸۱)، رساله علم الباری تعالی، ضمن مصنفات میرداماد، عبدالله نورانی، تهران: انتشارات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان.
۲۸.، (۱۳۸۱)، الصراط المستقیم، ضمن مصنفات میرداماد، عبدالله نورانی، تهران: انتشارات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان.
۲۹.، (۱۳۶۷)، القیسات، مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران: چاپ دوم.
۳۰.، (۱۳۷۴)، تلباس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: نشر میراث مکتوب.
۳۱. نیشابوری، مسلم بن حجاج، (بی تا)، الجامع الصحیح، (صحیح مسلم)، بیروت: دارالفکر.