

تحلیل وجودشناختی رابطه‌ی خدا و جهان از دیدگاه میرداماد

دکتر مرضیه صادقی *

چکیده

حدوث و یا قدم عالم از مسایل بنیادی فلسفه وجودشناسی است که در تاریخ فلسفه اسلامی به عنوان یکی از پرنزاع‌ترین مسایل محسوب می‌شود. در واقع پس از پذیرش این مطلب که در رأس هرم هستی‌مبدایی ازلی هست، سؤال می‌شود که خلقت و پیدایش عالم چه زمانی رخ داده است. آیا فاصله‌ی بین وجود خدا و پیدایش عالم قابل تصور است یا خیر. پاسخ به این پرسش با توجه به پیش فرض‌های فلسفی کلامی دشوار است، چرا که از یک طرف، خداوند قدیم و ازلی، علت تام نسبت به عالم بوده و معلول از علت تام تخلف نمی‌پذیرد. پس باید جهان هم ازلی و قدیم باشد و از طرفی دیگر، برحسب آن چه که از ظواهر کتب آسمانی به دست می‌آید، خداوند عالم را از نیستی و عدم به هستی آورده و خلق کرده است. پس باید عالم حادث باشد. میرداماد در مقابل نظریه‌ی حدوث زمانی و حدوث ذاتی، بنیادی‌ترین نظریه خود را تحت عنوان حدوث دهری مطرح کرده که در ضمن آن عالم را مسبوق به عدم واقعی می‌داند و می‌گوید: هرچند جهان آغاز زمانی نداشته، ولی یک آغاز فرازمانی داشته است و این قول برابر است با این که بگوییم وجود جهان مسبوق به عدم است.

واژه‌های کلیدی: ۱- حدوث دهری و ذاتی ۲- میرداماد ۳- حادث و قدیم

۱. مقدمه

یکی از مسایل مهم در تفکرات جهان اسلام، رشد مباحث عقلی و یا به عبارتی، تکامل حیات عقلی در شاخه‌ی فلسفه می‌باشد. با بررسی ژرف ابتکارات و تطوراتی که در این ناحیه رخ داده است، می‌توانیم به این نکته پی ببریم.

خاستگاه و موضوع محوری مقاله، بررسی و تحلیل وجودشناختی رابطه‌ی خدا و جهان از دیدگاه میربرهان‌الدین محمدباقر داماد ملقب به معلم ثالث از فیلسوفان دوره صفویه (متوفی ۱۰۴۰ق) است. میرداماد را می‌توان در ابداع نظریات جدید از نوادر روزگار به حساب آورد. وی در صدد بنای حکمت یمانی^۱ برآمده، با استفاده از یک روش تلفیقی، آرای جدیدی هم‌چون حدوث دهری ارائه داد. می‌توان وی را هم فیلسوفی متکی بر برهان عقلی و هم عارفی اهل کشف و شهود دانست که این مسأله از استکمال روحانی وی معلوم می‌شود. میرداماد متفکری ذوالفنون است که علاوه بر تبحر در علوم مختلف و کسب مراتب علمی مختلف، در زهد، تقوی و عبادت نیز بی‌نظیر بوده است؛ به طوری که می‌توان وی را مظهر فضایل و سجایای اخلاقی در ایران دانست.

روش فکری- فلسفی او چنان مؤثر افتاد که منشأ افکار شایان توجهی گردید؛ به طوری که شاگردانی چون صدرالدین محمد شیرازی را - که امروزه ستاره‌ی آسمان فلسفه است- پرورش داد. به علاوه، بعد از میرداماد، صرفاً کتب شیخ (بوعلی سینا) مورد مذاقه و بحث قرار نمی‌گرفت، بلکه به کتب میرداماد توجه شایانی شد و این مطلب را می‌توان از شروحاتی که بر کتب وی، از جمله *قبسات* و *تقویم الایمان* نوشته شده، به دست آورد. از آثار مهم میرداماد، می‌توان به کتاب‌های *القبسات*، *الافق المبین*، *صراط المستقیم*، *تقویم الایمان*، *خلسه الملکوت* و *نبراس الضیاء* اشاره کرد که در این میان *قبسات* را می‌توان مهم‌ترین کتاب وی به حساب آورد. *قبسات* سرشار از اندیشه‌های نو و ابداعی است؛ به خصوص که وی مسأله‌ی «خلق جهان» و «کیفیت صدور عالم از واجب» را در آن‌جا مطرح کرده است.

۲. ویژگی‌های نظام فلسفی میرداماد

میرداماد جزو معدود اندیشمندانی است که خود صاحب فکر و دارای یک نظام منسجم فلسفی بوده، به طوری که می‌توان گفت آرای فلسفی وی از یک نظام منطقی برخوردار است. وی را می‌توان ادامه‌دهنده‌ی راهی دانست که ابن‌سینا آغاز کرد و صدرالمتألهین آن‌را به انجام رساند. این سه حکیم از افرادی محسوب می‌شوند که عامل پیدایش نقطه‌های عطفی در اندیشه‌های فلسفی مسلمانان بوده‌اند. گرچه این سه، از نظر ساختار نظام فلسفی با هم متفاوت‌اند، وجوه اشتراک زیادی با هم دارند، به طوری که می‌توان گفت در هر سه نظام، سه عنصر حکمت ارسطویی (حکمت مشأ)، حکمت اشراق (شیوه‌ی افلاطون) و آموزه‌های دینی وجود دارد. البته میزان حضور این عناصر در هر یک از آن‌ها با دیگری

تفاوت دارد. این نکته مهم است که هر سه حکیم، سعی در تطبیق فلسفه‌ی خود با مضامین دینی داشتند. ویژگی‌های حکمت یمانی میرداماد، عبارت‌اند از:

(۱) در روش میرداماد، می‌توان از تعقید کلام و سخت‌نویسی وی نام برد. میرداماد معتقد بود که معارف عقلی فراتر و برتر از آن است که دست هر کس به آن‌ها برسد. وی معتقد بود حتی باید اصطلاحاتی خاص پدید آورد تا معارف عقلی از دسترس نامحرمان مصون بمانند. بنابراین پیچیده‌گویی ادبی وی، از سستی تفکر و یا عجز از بیان سلیس ناشی نشده است.

(۲) وجود عنصر حکمت ارسطویی که از خصوصیات آن، اثبات مسایل از طریق براهین عقلی است، از روش عقلی حکمت یمانی حکایت دارد. میرداماد، در بسیاری از مسایل با استفاده از شیوه‌های تعقلی به بررسی و حل مسایل فلسفی پرداخته است. شایان ذکر است که وی در موارد مختلف از کتاب‌های ابن‌سینا مثل *التعلیقات*، *المبدأ و المعاد*، *الاشارات و التنبیها* و *الشفاء* یاد می‌کند. چنان‌که در مسأله‌ی «وعای موجودات» به سخن ابن‌سینا در کتاب *تعلیقات* استناد می‌کند و می‌گوید: «ابن‌سینا معتقد است که عقل، سه نوع کون را درک می‌کند، اول: کون در زمان که ظرف اشیای متغیّر است. از صفات این کون این است که دایم‌السیلان است. دوم: کون با زمان که دهر است. دهر، محیط به زمان و عبارت از نسبت ثابت به متغیّر است. سوم: کون ثابت با ثابت است که محیط به دهر است و سرمد نامیده می‌شود» (۱۳، ص: ۳۲؛ ۱، ص: ۴۵). او همواره از بوعلی با عنوان شیخ فلاسفه یاد می‌کند.

(۳) گرایش‌های اشراقی میرداماد، حاکی از این است که وی به شیوه‌های افلاطونی و به تبع آن شیوه‌ی حکمت اشراق تمایل داشته است. وی صرفاً به بحث‌های خشک عقلی نپرداخته، بلکه در آثار خود از عناصر و اندیشه‌های اشراق نیز بهره جسته است. بنابراین، گرچه از نظر تفکر عقلی آثار حکمت سینوی در آرای وی مشهود است، از وجه اشراقی روش وی نمی‌توان غافل بود؛ میرداماد در کتاب *جنود* خود از فلسفه‌ی مشا، که از مفاهیم و اصطلاحات عقلی استفاده می‌کند، فاصله می‌گیرد. جذوات جمع جذوه و به معنای اخگر و پاره آتش است و مواقیت جمع میقات و به معنای وعده‌گاه است که عنوان اولی برگرفته از آیه‌ی ۲۹ سوره قصص است که می‌فرماید: «لعلی آتیکم منها بخبر او جذوه من النار لعلکم تصطلون» و عنوان دوم متخذ از آیه‌ی ۱۴۳ سوره اعراف است که می‌فرماید: «ولما جاء موسی لمیقاتنا و کلمه ربه قال رب ارنی انظر الیک».

میرداماد در این کتاب، به این سؤال که «چرا به هنگام تجلی خداوند بر کوه، کوه متلاشی شد، اما موسی آسیبی ندید» پاسخ می‌دهد. میرداماد معمولاً ابواب و فصول کتب

خود را به نام‌هایی می‌خواند که با نور و آتش ارتباط دارد؛ مانند «قبس» به معنای پاره آتش و «ومیض» به معنای درخشیدن برق. تخلص او نیز «اشراق» بوده است.

(۴) پیوند عقل و دین در حکمت یمانی میرداماد را در تطبیق اندیشه‌های فلسفی وی با مبانی دینی می‌توان مشاهده کرد. وی در پرتو تسلط بر علوم عقلی و نقلی و هم‌چنین انس با روایات و تبحر در تفسیر و تأمل در آیات، توانست سازگاری بین عقل و شرع را نشان دهد. این امر از استشهادهای فراوان وی به آیات و روایات به دست می‌آید. بنابراین، وی صبغی شرعی را مبنای تفکر فلسفی خود قرار داده است و در عین حال، یافته‌های فلسفی خود را در علوم نقلی به کار برده است.

(۵) ارتباط حکمت با دین و عرفان، از ویژگی‌های دیگر حکمت یمانی میرداماد است؛ چه، فلسفه در جهان اسلام از طرفی به دین و از طرف دیگر به عرفان نزدیک شده است. چنین رویدادی محتوای مباحث فلسفی را تغییر می‌دهد.

بنابراین، هدف فلسفه صرفاً این نیست که وجود جهان و انسان را در ارتباط با خدا تبیین کند. شناخت خود انسان، کشف و شهود، سیر و سلوک معنوی و جذبه‌های پر شور نیز از مباحث مهمی است که فیلسوف به آن می‌پردازد. سه‌روردی، میرداماد و صدرا از افرادی‌اند که گام‌های بلندی در تبیین این مباحث برداشته‌اند. از تبعات وقوع چنین وقایعی این است که فلسفه توجه بیشتری به نیازهای جدی انسان پیدا می‌کند؛ بنابراین در چنین نظامی، نگاه به انسان نگاه ثانوی نخواهد بود.

۳. جایگاه حدوث دهری در حکمت یمانی میرداماد

در واقع حدوث و قدم عالم یکی از مسایل گیتی‌شناختی است که از دیرباز مطرح بوده است؛ به طوری که افرادی چون زکریای رازی در کتب خود سه باب مدت و زمان، دهر و سرمد و حدوث دهری را مطرح می‌کنند. البته وی حدوث دهری را با عنوان حرکت جوهری بیان کرده است. اما در خصوص بحث حدوث دهری که به نظر می‌رسد بیش از آن که به حکمت الهی مربوط باشد، به فیزیک نظری (فضا-زمان) و مکانیک سماوی مربوط است، در واقع از مباحث حکمت طبیعی است. علمی که زکریای رازی در آن استاد، بنیان‌گذار و پیشتاز بوده است.

در این بین افراد دیگری به این مباحث اشاره داشته‌اند؛ چنان‌که ابوحنیفان توحیدی به بیان تفاوت میان زمان و دهر پرداخته (۳، ص: ۱۹۰) و سپس در عباراتی موجز مسأله‌ی حدوث دهری و معیت زمانی را مطرح کرده است.

فخر رازی نیز در کتاب *رسایل فلسفیه* در آن جا که به شرح «قدمای خمس»ی زکریای رازی می‌پردازد (قدیم پنجم از نظر وی، دهر است) زمان مطلق را دهر می‌داند که قدیم است. فخر رازی ضمن این که از کتاب‌های زکریای رازی درباره‌ی زمان و دهر سخن می‌گوید، تشریح می‌کند که زمان مطلق - از نظر زکریای رازی که همان دهر باشد - پیش از خلق عالم بوده و پس از فنای آن هم خواهد بود. فخر رازی به متابعت از زکریای رازی می‌گوید دهر همان زمان عدم‌ناپذیر است که اگر معدوم فرض شود همانا خلاف آید (۵، ص: ۲۱۵) و هم‌چنین افراد دیگری هم‌چون شیخ مفید و ابوریحان بیرونی زمان را دهر نامیده‌اند (۸، ج ۶، ص: ۶۶).

بدین ترتیب، می‌توان گفت ریشه‌ها و بنیاد معرفتی حدوث دهری میرداماد در آثار زکریای رازی دیده می‌شود، اما میرداماد به تنسيق منطقی و نظام‌دهی فلسفی آن پرداخته است.

و اما از آن جا که حل مسأله حدوث و قدم عالم از مسایل بنیادی فلسفه‌ی وجودشناسی محسوب می‌شود و از طرفی این مسأله با مسایل کلامی در اصطکاک است؛ به طوری که غزالی و برخی دیگر از متکلمان، مسأله‌ی یاد شده را یکی از دلایل کفر فلاسفه و مخالف با شرع معرفی کرده‌اند. میرداماد برای جمع بین نظریه‌ی متکلمان و فلاسفه و در واقع در مقام پاسخ به یک پارادوکس کلامی، نظریه‌ی «حدوث دهری» را طرح کرد؛ چرا که از طرفی خداوند نسبت به جهان هستی، علت تام است و معلول از علت، تخلف نمی‌پذیرد. یعنی وجود معلول از وجود علت انفکاک‌ناپذیر است. پس باید جهان مانند مبدأ اول، قدیم باشد. از طرف دیگر خداوند علت فاعلی است که جهان را با علم و اراده خود از کتم عدم به وجود آورد؛ بنابراین، وجود عالم مسبوق به عدم و حادث است.

بنابراین، میرداماد در ضمن طرح نظریه‌ی حدوث دهری، انحصار حدوث را در زمانی و ذاتی صحیح ندانسته و معتقد است که تقدم و تأخر به سه قسم زمانی، ذاتی و دهری تقسیم می‌شود. وی با طرح ماهیت فراتجربی دهر به عنوان یک ساحت مابعدالطبیعی برای موجودات غیرمادی، جهان را حادث به حدوث دهری می‌داند و معتقد است این جهان مسبوق به وجود عالم ملکوت است و عالم ملکوت در ظرف دهر قرار دارد. به عبارت دیگر، هستی جهان، مسبوق به عدم واقعی دهری است و به همین جهت، عالم را می‌توان حادث دهری به شمار آورد.

میرداماد به دلیل علاقه‌مندی به این مسأله، تقریباً در اغلب کتاب‌هایش جهت به کرسی نشاندن نظریه‌ی حدوث دهری کوشیده است. چرا که آن را به عنوان نظریه‌ای بنیادی در جهت توجیه و تبیین ساختار متافیزیکی جهان و چگونگی ربط حادث به قدیم می‌داند.

۴. تبیین کیفیت جهان و چگونگی ربط حادث به قدیم

در طول تاریخ تفکر بشر، همواره این پرسش مهم مدنظر بوده که عالم چگونه ایجاد شده است. البته در هر دوره‌ای این سؤال به شکل خاصی مطرح شده است. چرا که این مسأله قابلیت طرح شدن از ابعاد مختلف را دارد. لذا در برهه‌ای از زمان، سؤال از مبدأ نخستین و اصل اولیه‌ی هستی اذهان را به خود مشغول داشته است و در مقطع دیگر، چگونگی پیدایش عالم و همچنین موجودات و کثرات از مبدأ مطرح بوده است. در مقاله‌ی حاضر در این مقام نیستیم که به پرسش از چگونگی پیدایش موجودات و کثرات و یا به عبارت دیگر، نحوه‌ی فیضان هستی از مبدأ اول پاسخ دهیم. چرا که مبانی فلسفی این بحث شامل اموری چون اصل علیت، قاعده‌ی امکان اشرف، قاعده‌ی الواحد و همچنین نظریه‌های مختلف افزای و صدور خواهد بود که بحثی گسترده را می‌طلبد. ما در مسأله‌ی چگونگی ربط خدا و جهان به تحلیل کیفیت ربط حادث با قدیم می‌پردازیم. بدین معنا که پس از قبول این‌که در رأس هرم هستی جهان، مبدأیی ازلی و ابدی وجود دارد، که با علم و اراده‌ی خود این جهان را به وجود آورد، از زمان این رویداد سؤال می‌شود، آیا فاصله و انفکاک بین مبدأ و پیدایش عالم قابل تصور است؟

این مطلب از مسایل دشوار فلسفی بوده که اقوال و آرایبی را نیز به دنبال داشته است و می‌توان گفت که میرداماد اصلی‌ترین نظریه‌ی خود را در این زمینه تحت عنوان «حدوث دهری» ارائه داده است.

در واقع، یکی از مسایل مورد توجه میرداماد، پیدا کردن پاسخی به مشکلی جهان‌شناختی بوده است؛ این‌که عالم قدیم است یا آغازی در زمان دارد؟ و آیا بین وجود ازلی مبدأ و وجود عالم فاصله و انفکاک وجود دارد؟ لزوم تمایز بین واجب و ممکن مقتضی انفکاک است. ولی قانون علت و معلول مقتضی معیت است. وی در واقع در نظریه‌ی فلسفی خود با عنوان حدوث دهری (خروج از عدم محض و عدم مطلق و تلبس به لباس وجود در ظرفی به نام دهر) می‌کوشد تا به شیوه‌ی اشرافی، ثابت کند که خلقت از عدم، واقعیتی راستین است. اما در غموض مسأله‌ی حدوث و قدم عالم، همین بس که بوعلی در منطق شفا (کتاب جدل) اظهار کرده که این مسأله از مسایل جدلی الطرفین است. زیرا به سود هیچ یک از دو طرف آن، برهانی اقامه کرد. از طرفی امام غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه فیلسوفان را به خاطر قایل شدن به سه مسأله‌ی قدم عالم، انکار علم خدا به جزئیات و انکار معاد جسمانی، تکفیر کرده است. لذا میرداماد در چنین جوی و با طرح این دغدغه در صد برآمد تا بیان کند که عالم امکان (از عقول تا هیولی) مسبوق به عدم واقعی و در نتیجه

حادث است. وی در واقع با ابداع نظریه‌ی حدوث دهری بین آرای فلاسفه و متکلمان جمع می‌کند. برای تبیین نظریه‌ی وی، ابتدا به ذکر مقدماتی می‌پردازیم.

۱.۴. معنای حدوث و اقسام آن

حدوث و قدم را به دو گونه تعریف کرده‌اند، چنان‌که می‌توان این دو مورد را از کلام حاجی سبزواری نیز استخراج کرد: «اذا الوجود لم یکن بعدالعدم او غیره فهو مسمی بالقدم» (۶، ص: ۲۹۰). در یک معنا، حدوث عبارت است از مسبوقیت وجود شیء و قدم عبارت است از عدم مسبوقیت وجود شیء به عدم خودش. و در معنای دوم حدوث عبارت است از مسبوقیت وجود شیء به غیر خودش و قدم عبارت است از عدم مسبوقیت وجود شیء به غیر خودش. البته معنای اول به عنوان اصطلاح فلسفی حدوث و قدم محسوب می‌شود (۱۲، ص: ۸۹۰).

از آن‌جا که هر حادثی نسبت به موجود متقدم بر خود، تأخر دارد، نه قسم تقدم و تأخر مطرح می‌شود که عبارت‌اند از: «تقدم و تأخر رتبی»، «تقدم و تأخر به شرف»، «تقدم و تأخر زمانی»، «تقدم و تأخر به تجوهر»، «تقدم و تأخر طبعی»، «تقدم و تأخر علی»، «تقدم و تأخر دهری»، «تقدم و تأخر حقیقی و مجازی» و «تقدم و تأخر به حق».

لکن در تعریف حدوث و قدم ۴ قسم آن (زمانی، علی، دهری، به حق) اعتبار می‌شود که به تبع آن حدوث و قدم هم بر ۴ قسم تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از: «حدوث و قدم زمانی»، «حدوث و قدم علی (ذاتی)»، «حدوث و قدم دهری» و «حدوث و قدم به حق».

۱.۴.۱. حدوث و قدم زمانی: مقصود از حدوث زمانی، مسبوق بودن وجود شیء به عدم زمانی آن است به گونه‌ای که عدم سابق با وجود لاحق قابل جمع نباشد و مقصود از قدم زمانی، مسبوق نبودن وجود شیء به عدم زمانی است. این حدوث و قدم بر اشیای دارای حرکت که وجودشان در ظرف زمان تحقق یافته، صدق می‌کند.

۱.۴.۲. حدوث و قدم ذاتی: مقصود از حدوث ذاتی، مسبوق بودن وجود شیء به عدمی است که در مرتبه ذات آن تقرر دارد. از آن‌جا که هر ممکنی ذاتاً استحقاق عدم دارد و استحقاق وجودش از جانب غیر است و از طرفی آن‌چه بالذات برای شیء ثابت است، مقدم بر چیزی است که بالغیر برای آن ثابت است، پس وجود هر ممکنی ذاتاً مسبوق به عدم آن است.

۱.۴.۳. حدوث و قدم به حق: حدوث به حق عبارت است از مسبوق بودن وجود معلول به وجود علتش. البته به این اعتبار که وجود معلول نسبت به وجود علت، وجود رابط است (در حکمت متعالیه و بر طبق اصالت وجود) بنابراین تقدم علت بر معلول، تقدم یک

وجود مستقل بر وجود دیگر نیست؛ بلکه وجودی که عین فقر و وابستگی است متأخر از وجود علت (مستقل) و در نتیجه نسبت به آن حادث است.

۴.۱.۴. **حدوث و قدم دهری:** از نظر میرداماد، سبق و تقدم حقیقی و خارجی، آن است که از تقدم و تأخر دو چیز در وجود خارجی انتزاع می‌شود و این تقدم و سبق در سبق دهری و سبق سرمدی محقق می‌شود که به متن واقع مربوطاند.

اما تصور متکلمان از حدوث و قدم صرفاً محدود به حدوث و قدم زمانی بوده است. تصور ایشان از حادث، موجودی است که مسبوق به عدم زمانی است؛ قدیم، موجودی است که مسبوق به عدم زمانی نباشد. بنابراین، خدا قدیم زمانی خواهد بود و ماسوای او حادث زمانی خواهند بود؛ یعنی انفکاک عینی عالم از واجب. بنابراین، از نظر متکلمان، تقدم نیستی بر هستی عالم از نوع تقدم زمانی است و به این ترتیب زمانی را باید در نظر گرفت که در آن، جهان موجود نبوده است. متکلمان برای پاسخ به این شبهه که با این که زمانی جزئی از عالم است، چگونه قبل از وجود عالم تحقق دارد، به زمانی موهوم (متوهم) - قبل از پیدایش جهان - شده‌اند، یعنی در زمانی موهوم، عالم وجود نداشت و سپس خداوند بر اساس مشیت خود آن را آفرید. متکلمان هم به لحاظ عقلی و هم به لحاظ نقلی حدوث ذاتی را ناپذیرفتنی می‌دانستند؛ زیرا در صورت قول به حدوث ذاتی عالم، میان حادث ذاتی و قدیم ذاتی ازلی فرقی وجود ندارد، بلکه فرق آن‌ها اعتباری است. در حالی که باید بین واجب و ممکن فرق واقعی وجود داشته باشد. علاوه بر این، ادله‌ای که وارد شده حکایت از این دارد که شرع بر حدوث زمانی عالم صحه می‌گذارد. البته متکلم فلسفه‌گرایی چون فخر رازی معتقد است که آیات قرآن فقط بر حدوث عالم دلالت دارند و تصریحی بر زمانی بودن آن ندارند (۴، ج ۴، ص: ۳۰). بنابراین قول متکلمان بر اثبات حدوث زمانی عالم، اجماعی نیست.

از نظر حکما نیز، حدوثی که مستلزم زمان است یک نوع بیش نیست و آن عبارت است از این که وجود چیزی در زمان، مسبوق به عدم زمانی او در زمان قبل باشد. این نوع حدوث را حکما تکوین می‌خوانند (۱۳، ص: ۴). میرداماد حدوثی را که مستلزم زمان نباشد به دو قسم تقسیم می‌کند و می‌گوید: «فالحدوث بالمعنی الذی لا یستوجب الزمان و هو وجودالشیء بعد صرف العدم البحت علی نوعین: ذاتی و دهری» (همان).

در مقابل متکلمان، حکمای مشا و اشراق، بحث را منحصر به حادث زمانی نکرده بلکه به قسم دیگری به نام حادث ذاتی اشاره می‌کنند؛ یعنی قبول معیت عینی واجب ممکنات، اما همراه با انفکاک عقلی آنان (حدوث ذاتی). آنان معتقدند عالم امکان قدیم زمانی است؛ زیرا پذیرش حدوث زمانی عالم بدین معنا است که زمانی باید باشد که در آن زمان، عالم نبوده باشد، اما واجب تعالی وجود داشته باشد و این مستلزم فاصله افتادن در افاضه‌ی فیض

واجب می‌شود که با دائم الفیض بودن و صفات کمالیه خداوند منافات دارد. علاوه بر این که بین معلول و علت مفیض وجود، عدم تحقق ندارد و الا تخلف معلول از علت تامه لازم می‌آید. بنابراین آنان معتقدند که منافاتی ندارد عالم، قدیم زمانی و در عین حال، متعلق الذات به واجب تعالی باشد. از نظر آنان ملاک احتیاج به علت، حدوث ذاتی است نه حدوث زمانی. پس بر طبق این دیدگاه، جهان حادث و مسبوق به عدم است، ولی تقدم نیستی بر هستی تقدم زمانی نیست؛ بلکه برحسب تحلیل عقل و مقام ذات سبق عدم بر وجود جهان معنی پیدا می‌کند. آن چه در این جا به عنوان سبق عدم مطرح می‌شود، از سنخ عدم فکی نیست، بلکه این عدم را عدم مجامع می‌نامند؛ به این معنی که در سبق عدم بر وجود، فاصله‌ی زمانی و امتداد انفکاک‌ی صورت نمی‌پذیرد؛ بلکه عدم یک امر حادث با وجود آن همراه است و تنها در مقام ذات و حسب تحلیل عقل است که می‌توان عدم یک امر حادث را بر وجود آن مقدم و سابق به شمار آورد.

اما میرداماد کلام متکلمان و فیلسوفان را برای توجیه ساختار جهان کافی نمی‌داند؛ زیرا در حدوث زمانی بین وجود لاحق و عدم سابق تقابل منطقی حاصل نمی‌شود، به این دلیل که زمان آن‌ها یکی نیست. در حالی که در تناقض وحدت زمان شرط است و در حدوث ذاتی هم علاوه بر این که وجود جهان هستی که معلول است با وجود خداوند که علت است هم سطح تلقی می‌شود، تقابل منطقی نیست. زیرا عدم ذاتی در مرتبه ذات و ماهیت با وجود این که از ناحیه‌ی علت در حاق واقع حاصل می‌شود، تقابل ندارد، بلکه با هم جمع می‌شوند؛ یعنی در حادث ذاتی، وجود و عدم در شرط اتحاد ندارند و لذا تناقض حاصل نمی‌شود (۱۳، ص: ۱۷).

۲.۴. مبانی فلسفی حدوث دهری

۲.۴.۱. اکوان ثلاثه: این که برای وجود هر یک از موجودات نوعی ظرف در نظر گرفته شود: «للحصول فی نفس الامر اوعیه ثلاثه. فوعاء الوجود المتقدر السیال ... زمان و وعاء للثابتات بما هی ثابتات دهر و وعاء بحث الوجود الثابت الحق المتقدس عن عروض التعیر ... سرمد» (۱۳، ص: ۷).

میرداماد، با ترسیم و تحلیل سه ساحت طولی در شاکله‌ی وجودی عالم هستی به حل شبهه حدوث و قدم می‌پردازد و می‌گوید: «هر موجودی بر حسب مرتبه‌ی وجودی خود دارای وعا و ظرفی است که آن ظرف عبارت است از چیزی که در آن استقرار دارد».

میرداماد بر اساس نظریه حدوث دهری، وعا‌ی موجودات را به سرمدی، دهری و مادی تقسیم می‌کند که در این میان زمان، وعا‌ی سیال و متعلق به متغیرات است. موجودات عالم طبیعی و مادی از قوه و فعل تشکیل شده وجود ناقصی دارند و در زمان پخش شده‌اند.

دهر وعایی است که وجود صریح مسبوق به عدم صریح در آن تحقق دارد و سرمد متعلق به وجود صرف است که مسبوق به هیچ عدمی نیست و علاوه بر آن فعلیت محض است. به عبارت دیگر، وی نسبت ثابت به ثابت را سرمد و نسبت ثابت به متغیر را دهر و نسبت متغیر به متغیر را زمان تعریف می‌کند (۱۳، ص: ۱۰۹). بنابراین دهر، ظرف ثوابت، جایگاه ربط ثابت به متغیرات و واسطه‌ی بین دو وعای سرمد و زمان است.

از نظر میرداماد، موجودات عالم هستی دارای سه ظرف یا سه مرتبه هستند که این مراتب متعدد نسبت به یکدیگر رابطه‌ی طولی دارند و لذا هر یک بر مرتبه‌ی مادون خود محیط و مشرف‌اند و همچنین در سلسله‌ی طولی سرمد، دهر، زمان و موجودات در هر مرتبه مسبوق به عدم واقعی در مرتبه‌ی بالاترند نه بر عکس؛ یعنی موجودات زمانی مسبوق به عدم واقعی سرمدی‌اند. پس اگرچه مادیات آغاز زمانی ندارند، از یک آغاز فرازمانی موسوم به دهر برخوردارند. بنابراین، هر چند عالم مادیات، قدیم زمانی است، حادث دهری نیز هست. از نظر میرداماد، زمان ظرف موجودات مادی، دهر ظرف مجردات و عقول، و سرمد ساحت وجود واجب تعالی و صفات اوست.

شیخ در تعلیقات درباره‌ی دهر و سرمد چنین می‌گوید: «نسبه الابدیات الی الابدیات تسمى السرمد و نسبه الابدیات الی الزمان هو الدهر» (۱، ص: ۴۳).

از نظر میرداماد، وعای دهر فراگیرنده‌ی تمام هستی‌های ثابت و فاقد تغییر و کمیت و غیر مسبوق به عدم زمانی است. این موجودات دست‌خوش تغییر نیستند و لذا نمی‌توانند زمان‌مند باشند، ولی وجود صرف نیز نیستند و ماهیت امکانی دارند که از موجود سرمدی صادر شده‌اند. لذا در دهر یعنی فرازمان تحقق دارند و وعای سرمد یعنی نازمان اختصاص به وجود حق دارد و لذا هیچ موجودی در آن مقام، موجود نیست؛ زیرا ماسوی الله موجوداتی محدودند که با وجود صرف نمی‌توانند معیت داشته باشند. بنابراین نسبت به حق تعالی تأخر وجودی دارند.

اما عقول نسبت به وجود حق، مسبوق الوجود به عدم سرمدی‌اند؛ لذا عقول حادث‌اند در مقام دهر به حدوث دهری. همچنین، وی متذکر می‌شود که عالم سرمد که وجودی صرف است محیط بر دهر و دهر هم محیط بر زمانیات است. پس دهر به حسب وجود، واسع از زمانیات و سرمد هم محیط بر بقیه است. بنابراین به دست آمد که وعای دهر یا فرازمان بستر پیدایش موجودات ممکن الوجود است که در زمان نیستند. لذا تمام موجودات مجرد و عقول و حتی خود زمان که در زمان نیست، در ساحت دهر و فرازمانی است و وجود آن‌ها در دهر مسبوق به عدم است. البته، این عدم دهری برخلاف عدم زمانی هیچ گونه امتداد و سیلانی ندارد. اما به هر حال، امری واقعی است؛ زیرا با وجود، تقابل دارد. البته، معرفت

تجربی انسان به گونه‌ای است که نمی‌تواند چیزی را بدون انطباق به امتداد زمانی دریابد، بلکه از راه شهود فراحسی و تعقل عمیق می‌توان این عدم را درک کرد.

۲.۲.۴. قایل شدن به این که وجود، دو سلسله‌ی طولی و عرضی دارد که سلسله‌ی طولی از مبدأ المبادی شروع و به جهان طبیعت ختم می‌شود (البته بین این دو، عوالم دیگری وجود دارد). سلسله‌ی عرضی به عالم اجسام مربوط می‌شود که بین موجودات جسمانی از جهت مرتبه‌ی وجودی هیچ برتری وجود ندارد.

۳.۲.۴. عدم از جهت احکام، همواره تابع وجود است. پس اگر وجود به وجود زمانی، دهری و سرمدی تقسیم می‌شود، عدم نیز به عدم زمانی، دهری و سرمدی قابل تقسیم خواهد بود. حال از آن جا که عدم، بطلان محض است و تحقق خارجی ندارد، ما می‌توانیم از هر مرتبه از مراتب وجود، به اعتبار این که فاقد مراتب دیگر است، معنی عدم را انتزاع کنیم. بنابراین، در مورد موجودات سلسله‌ی طولی از آن جا که هر یک از مراتب پایین‌تر وجود، فاقد مراتب بالاتر است، در هر یک از این فقدان‌ها، عدم مراتب مافوق معنی پیدا می‌کند. پس در سلسله‌ی طولی، عدم تحقق مرتبه‌ی مادون در مقام و مرتبه‌ی مافوق، عدم واقعی (فکی) شناخته می‌شود و به عبارت دیگر، هر گونه ظرفی که برای یک مرتبه از مراتب وجود در نظر گرفته می‌شود، همان ظرف می‌تواند ظرف عدم تحقق مراتب دیگر در آن مرتبه به شمار آید. چنان که در نظر میرداماد، دهر ظرف عدم تحقق هستی جهان است.

۳.۴. تحلیل حدوث دهری و ادله‌ی اثبات آن

از آن جا که میرداماد، در ضمن اثبات نظریه‌ی خود به ابطال نظریه‌های دیگر از جمله نظریه‌ی متکلمان می‌پردازد، لذا ابتدا ابطال زمان موهوم را طرح می‌کنیم و سپس به بررسی نظریه‌ی وی می‌پردازیم:

۱.۳.۴. **ابطال زمان موهوم (متوهم):** مسأله‌ی زمان موهوم از فروع مسأله‌ی حدوث و قدم عالم است که متکلمان آن را جهت حل معضل ربط حادث به قدیم طرح کرده‌اند، لکن حکما برای حل این مسأله به نظریه‌های فلسفی دیگری تمسک کرده‌اند. از جمله، میرداماد با طرح حدوث دهری به ابطال نظریه‌ی موهوم می‌پردازد. اما متکلمان معتزلی و اشعری در تبیین دیدگاه خود در باب حدوث زمانی عالم، زمان را امری موهوم و اعتباری دانسته‌اند (۴، ص: ۵۱). از نظر آنان زمان، وجود عینی نداشته ولی منشأ انتزاع دارد. منشأ انتزاع آن قبل از وجود جهان، عبارت است از بقا و استمرار واجب تعالی. بنابراین زمان، انتزاعی از بقای همیشگی خداوند است. آنان بدین وسیله خواسته‌اند در بحث از حدوث و قدم عالم، از نظریه‌ی قدم عالم فاصله بگیرند و در عین حال با قول به زمان موهوم، خلأ بین قدیم و حادث (واجب و ممکن) را پر نمایند. عده‌ای از آنان در پاسخ به این سؤال که آیا معلول

می‌تواند از علت تام خود منفک شود؟ پاسخ می‌دهند که اراده‌ی خداوند، علت تام است نه ذات او.

همه‌ی متکلمان برای سخن خود به حدیث «کان الله ولم یکن معه شیء» (خداوند موجود بود و چیزی با او نبود) تمسک کرده‌اند. هم‌چنین، در توضیح این مطلب که زمان موهوم فاصله‌ی میان ذات حق و عالم است و این که زمان، وجود عینی ندارد، می‌گویند: «اگر گذشته و آینده در حال معدوم‌اند، زمان حاضر نیز قابل انقسام به اجزا است، خود آن هم امری ذهنی است؛ زیرا اگر عینی باشد باز قابل انقسام خواهد بود و به همین ترتیب اجزای آن در ظرف گذشته و آینده قرار می‌گیرد. همان‌طور که گفته شد، گذشته و آینده هم اکنون معدوم‌اند. پس زمان بدین ترتیب موهوم (ساخته‌ی وهم انسان) خواهد بود و بر این اساس عالم به حدوث زمانی متوهم حادث است.

اما باید توجه داشت اعتقاد به زمان موهوم منجر به فرض موجود قدیمی علاوه بر واجب الوجود می‌گردد که با توحید منافات دارد؛ اگرچه برای اشاعره - که معتقد به «قدمای ثمانیه» اند - تفاوتی ندارد که قدیم دیگری را بیفزاید. به علاوه هیچ یک از این روایات، زمان موهوم را تأیید نمی‌کنند، بلکه همه‌ی آن‌ها دال بر تقدم ذاتی حق‌اند. نکته‌ی آخر آن که اصلاً مقصود میرداماد از دهر، امری موهوم و ذهنی نیست، بلکه مقصود وی از دهر امری وجودی است، لکن همانند زمان متجددالذات نیست. در مقابل افرادی چون خواجه‌ی طوسی، زمان موهوم را رد کرده‌اند (۱۱، ص: ۵۲) و بسیاری از حکمای اسلامی نیز زمان را امری موجود در خارج و آن‌را مقدار حرکت دانسته‌اند؛ لکن منشأ زمان را مقدار حرکت دوری و مستدیر فلک اقصی می‌دانند: «الزمان کان مقدار الحركة قطعیه و لکن المشهور مقدار التجدد الوضعی الفلکی و فی التحقيق مقدار التجدد الطبیعیه الفلکیه بناء علی الحركة الجوهریه» (۹، ج ۳، ص: ۱۵۵۱).

میرداماد نیز به این مسأله اشاره می‌کند و می‌گوید: «و من الناس من نفی وجود الزمان مطلقاً و منهم من اثبت له وجوداً ... و اما المحصلون من ارباب الحکمه النضیحه فذهبوا الی انه موجود، مقدار الحركة» (۱۳، ص: ۳۰). بر طبق نظر حکیمانی چون صدر، در جهان هستی باید حقیقتی تدریجی باشد تا تقدم و تأخر هر چیزی را به آن نسبت دهیم و از آن‌جا که تقدم و تأخر در زمان، ذاتی است، تقدم و تأخر موجودات زمان‌مند به زمان خواهد بود. بنابراین موجودات زمان‌مند، متأخر از زمان و زمان متأخر از خداوند است.

اما میرداماد در مورد زمان می‌گوید: «القول بالزمان الموهوم علی ما ذکره المتکلمون من تکاذیب الوهم الظلمانی» (۱۳، ص: ۳۲). میرداماد در این فقره می‌گوید که اعتقاد متکلمان به زمان موهوم، از امور وهمی و غیر واقعی است. بنا بر نظریه‌ی وی، دهر محدود به هیچ

حدی نیست و هیچ نوع تجدد و سیلان در آن راه ندارد. زیرا تجدد و امتداد و سیلان از لوازم وجود حرکت و تغییر است و اگر چنین باشد چگونه در عدم صریح بسیط و لیس صرف، تمایز حدود و اختلاف حالات وجود پیدا می‌کند تا از ناحیه آن‌ها امتداد و سیلان و نهایت و لانه‌ی پدید آید.

وی سپس در پاسخ به متکلمان می‌گوید که آنان عدم موهومی را میان حق تعالی و عالم به صورت ازلی و ممتد به سوی ابد تصور کرده‌اند و متوجه نبوده‌اند که میان گیتی و آفریننده‌ی آن، نیستی است. نه آن‌چنان که متکلمان و برخی از حکما گفته‌اند پیش از آفرینش جهان، امتداد موهومی بوده است، از نظر میرداماد اعتقاد به حدوث عالم نیاز به فرض زمان موهوم ندارد. به علاوه، چگونه ممکن است تمام عالم مسبوق به عدم زمانی باشد و زمان عدمش نیز جزیی از اجزای آن باشد. میرداماد، هم‌چنین، انتزاع زمان از بقای خداوند را رد کرده و می‌گوید از دیگر نتایج فاسد این نظریه، انتزاع مقدار از ساحت قدسی ربوبی است که منزله از هر نوع نشانه‌ی حدوث است. زیرا ماهیت زمان جزیی از تجدد نیست و لذا نمی‌تواند از وجود ثابت خداوند انتزاع گردد. بنابراین محال است که امر متغیر از ثابت منتزع گردد و از طرفی وجود خداوند امر بحت بسیط است و نمی‌تواند منشأ انتزاع زمان باشد؛ چون مقدار و امتداد فقط در مورد ماهیتی به کار می‌رود که دارای اجزا باشد، در حالی که حق تعالی جز ندارد. بنابراین از نظر میرداماد هیچ وجهی ندارد که ما عالم را مسبوق به زمان موهومی بدانیم که در مقابل آن فرد واقعی وجود ندارد و هیچ منشأ انتزاعی نیز ندارد. بلکه عالم را حادث دهری می‌دانیم که وجودش مسبوق به عدم واقعی آن باشد که عدم در عالم دهر است.

۵. نظریه‌ی حدوث دهری میرداماد

میرداماد حدوث را کلاً به حدوث ذاتی و دهری و زمانی تقسیم می‌کند و معتقد است که در حادث زمانی هر سه نوع حدوث، متحقق است؛ یعنی حدوث ذاتی است از آن حیث که وجودش بالفعل است، بعد از لیس مطلق در مرتبه‌ی ذات، به نحو بعدیت ذاتی و برحسب طباع امکان ذاتی. اما حدوث، دهری است از حیث حصول وجود بالفعل بعد از سبق عدم صریح در وعای دهر به نحو بعدیت دهری و حدوث زمانی است از حیث وجود بالفعل آن بعد از عدم مستمر آن در امتداد زمان به نحو بعدیت زمانی. میرداماد حادث بعد از لیس مطلق را حادث ذاتی می‌داند و می‌گوید آن که بعد از عدم مطلق باشد به نحو بعدیت ذاتی، حدوث ذاتی و افاضه‌ی دایمی به این نوع محدث، ابداع نامیده می‌شود. عبارت وی در

قبسات چنین است: «المعنى الذى يسمى ابداعاً عند الحكماء هو تأييس الشئ بعد ليس مطلق» (۱۳، ص: ۳۲).

آنچه حکما ابداع می‌نامند، عبارت است از وجود بخشیدن به چیزی بعد از عدم مطلق. زیرا معلول به اعتبار ذات خود اقتضای عدم دارد و به اعتبار غیر خود، یعنی علت، اقتضای وجود دارد و آنچه به اعتبار ذات است، به تقدم ذاتی - و نه تقدم زمانی - مقدم است بر آنچه به اعتبار غیر است. از نظر میرداماد، ماهیت معلول نسبت به علت خود تأخر دارد چون معلول «بحدّه» در علت نیست. بنابراین معلول در رتبه‌ی علت نیست. چنان‌که مرتبه‌ی عالم ماده در مرتبه‌ی عالم دهر نیست. پس عدم عالم ماده در مرتبه دهر، عدم حقیقی است. این مسبوقیت به عدم در ظرف دهر، همان حدوث دهری است.^۲ قسم سوم حدوث که میرداماد مطرح می‌کند حدوث دهری است. وی می‌گوید: «الحدوث الدهرى هو ان لا يكون دخول الذات فى الوجود الا من بعد عدمها الصريح فى الدهر» (۱۴، ص: ۳۲۳).

مقصود از حادث دهری، محدثی است که وجودش بعد از عدم مطلق است. حکما به این افاضه‌ی وجود بعد از عدم صریح، «احداث» و «صنع» می‌گویند. میرداماد تصریح می‌کند که عدم زمانی در تحقق معنای حدوث اثری ندارد و واجب به هیچ وجه قبول عدم نمی‌کند. بنابراین، میرداماد، امر حادث را - که مسبوق به عدم بالفعل صریح است و مسبوق به عدم زمانی نیست - «حادث دهری» می‌نامد. از تعریف حادث ذاتی و حادث دهری به دو قسم عدم پی می‌بریم: (۱) عدم مجامع؛ و (۲) عدم مقابل (واقعی). زیرا حدوث ذاتی، مسبوقیت شیء به عدم مجامع و حدوث دهری مسبوقیت شیء به عدم مقابل است. چنان‌که حکیم سبزواری نیز به این مسأله اشاره می‌کند: «دهرى ابدأ سید الافاضل کذاک سبق العدم المقابل» (۶، ج ۲، ص: ۲۸۸).

بنابراین مقصود از حدوث، سبق شیء به عدم است. مقصود از عدم مجامع، عبارت از عدمی است که در حال حدوث شیء با وجود آن قابل جمع است و عدم مقابل، برخلاف عدم مجامع که در حال حدوث شیء با وجود شیء قابل جمع نیست. حال عدم مجامع و لیسیت ذاتی وجود امکانی، عدم واقعی و حقیقی نیست. بنابراین، عدم معلول در مرتبه‌ی وجود علت، عدم واقعی معلول نیست؛ زیرا عدم هر وجودی، رفع همان وجود است.

بنابراین در زمانیات، هر ممکنی مسبوق است به عدم صریح واقعی موجود در حاق واقع، ولی در مجردات عدم، مجامع است که به حسب مرتبه عقلی موجود است؛ اما در عالم واقع، وجود مجرد، ابدأ موجد و عروض عدم بر آن محال است؛ زیرا مجردات برای ایجاد، فقط وجود علت را لازم دارند و به دوام وجود علت، موجودند. بنابراین به علت نداشتن عدم واقعی، بین مجردات و حق تعالی، عدم وجود ندارد و آن‌ها مانند واجب تعالی قدیم‌اند، اما به

نفس قدم حق، همان‌گونه که آن‌ها به ایجاد حق موجودند. میرداماد، قدیم ذاتی را امری می‌داند که غیر مسبوق به عدم ذاتی است. قدیم دهری غیر مسبوق به عدم صریح و قدیم زمانی هم غیر مسبوق به عدم زمانی است.

وی در این باره که «آیا می‌توان مجموع عالم (ممکنات) را صرفاً حادث ذاتی دانست؟» معتقد است که ملاک در حادث ذاتی، تقدم عدم ذاتی بر وجود است که این عدم ذاتی، امری اعتباری است نه واقعی. و در پاسخ به این سؤال که «آیا می‌توان مجموع عالم را حادث زمانی دانست؟» نیز قایل است به این که لازمه‌ی این فرض این است که وجود عالم ممکنات مسبوق به عدم زمانی باشد و در نتیجه زمان که خود نیز یکی از اجزای عالم ممکنات است، باید مسبوق به عدم خود در ظرف زمان باشد که مستلزم وجود و عدم زمان است. علاوه بر این که باید زمانی باشد که هیچ معلولی از خداوند صادر نشده باشد که لازمه آن امساک فیض از جانب حق تعالی است.

در جمع‌بندی می‌توان گفت با توجه به مقدماتی که قبلاً ذکر شد، از نظر میرداماد جهان طبیعت صرفاً نه از آن جهت حادث است که وجودش مسبوق به عدم ذاتی است، بلکه مسبوق به عدمی است به نام عدم صریح. وجود هر موجودی در جهان طبیعت از نظر وجودشناسی مسبوق است به عدمی واقعی. این مسیوقیت در حوزه‌ی زمان نیست بلکه در فرازمان است. این نه عدم ذاتی است و نه زمانی، بلکه فرازمانی است.

پس منظور از حدوث دهری جهان، این است که این جهان مسبوق به وجود عالم ملکوت است. عالم ملکوت، در وعای دهر که به منزله‌ی ظرف آن است، قرار دارد و سبق و تقدم عالم ملکوت به عالم ناسوت هم از نوع سبق و تقدم دهری است. حال، هم چنان که پیشتر گفته شد، در سلسله‌ی طولی، عدم تحقق مرتبه‌ی مادون در مقام و مرتبه‌ی مافوق، عدم واقعی شناخته می‌شود. هستی جهان مسبوق به عدم واقعی دهری است؛ یعنی عالم حادث دهری است.

اینک میرداماد برای اثبات نظریه‌ی خود از دو طریق وارد می‌شود: اول، از طریق اثبات سابقه‌ی تاریخی آن در فلسفه، که این امر را با نقل اقوال فلاسفه از افلاطون و ارسطو گرفته تا فلاسفه‌ی معروف اسلامی نظیر فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی به اثبات می‌رساند (۱۳، صص: ۳۲ و ۲۵). اما طریق دوم برای اثبات حدوث دهری، استدلال از راه ملازمه‌ی بین حدوث ذاتی و حدوث دهری است. به نظر میرداماد، حدوث ذاتی ممکنات و قدم ذاتی باری تعالی مستلزم حدوث دهری عالم و قدم سرمدی خداوند است؛ زیرا ماهیت واجب تعالی عین وجود و انیت اوست. بنابراین، تقدم در مرتبه‌ی ذات باری تعالی از کل جهان هستی، عیناً تقدم انفکاک‌ی او بر همه‌ی موجودات عالم است. به عبارت دیگر، همه‌ی

موجودات عالم از این جهت که دارای ماهیت و ممکن‌اند، نمی‌توانند در سرمد باشند و لذا در ظرف دهر (فرازمان) از واجب تعالی صادر می‌شوند. پس تأخر جهان از مرتبه‌ی عقلی ذات واجب عیناً تأخر انفکاک‌ی آن از لحاظ وجود واجب در حاق واقع است (۱۳، ص: ۷۶).

۶. حل شبهه ربط حادث به قدیم بر مبنای اصالت وجود

صدرالمتألهین، شبهه‌ی حدوث عالم را با نظریه‌ی حرکت جوهری و بر مبنای اصالت وجود حل می‌کند؛ چرا که بر طبق حرکت جوهری، عالم مادی دائماً در حال تغییر و دگرگونی بوده و در هر آن، حادث و متجدد می‌شود. بنابراین، در هیچ جزئی از عالم، شخص واحد قدیم یافت نمی‌شود. بنابراین، وقتی همه‌ی اجزای عالم زمانی باشند، کل عالم، حادث زمانی خواهد بود (۱۰، ص: ۷۵).

البته باید توجه داشت حدوث زمانی صدرا با حدوث زمانی متکلمان متفاوت است. چرا که از نظر متکلمان پیدایش جهان، آغاز زمانی دارد؛ یعنی زمانی بوده که جهان نبوده که این سخن تناقض‌آمیز باشد. لکن از نظر صدرا، جهان آغاز زمانی ندارد، ولی در عین حال حادث زمانی است، چون دائماً در حال تجدد و حدوث است. در این‌جا نیز تأخر مرتبه‌ی عالم مادی از مبدأ عالم، تأخر واقعی خواهد بود؛ چرا که وجود عالم، وجودی ناقص و آمیخته به قوه و فعل است؛ ولی ذات باری فعلیت و صرف الوجود است.

شایان ذکر است که از نظر صدرا، موجودات مجرد و عقول، در صقع ربوبی و از این رو قدیم‌اند؛ بنابراین جزو عالم ماسوی الله نیستند تا احکام این عالم بر این موجودات جاری شود.

پس صدرا که به اصالت وجود معتقد است و ماهیت را امری اعتباری می‌داند، نمی‌تواند بین وجود خداوند و عقول انفکاک قایل شود و در نتیجه نظریه‌ی حدوث دهری در نظام فلسفی صدرا که بر اصالت وجود مبتنی است، نمی‌تواند جایی داشته باشد؛ چرا که حدوث دهری تنها با نظام مبتنی بر اصالت ماهیت سازگار است. در نظر میرداماد، ماهیات دارای دو مرتبه‌اند؛ اول: مرتبه‌ی عندالعقل یعنی مرتبه‌ای که در علم الهی موجود بوده‌اند، بدون این که از خود هستی مستقل داشته باشند و دوم: مرتبه‌ی عندالوجود یعنی ماهیت موجود که توسط خداوند جعل (حادث) شده است. پس ماهیات در وعای سرمد وجود محصل ندارند. اما در وعای دهر وجود محصل دارند و بنابراین وجود آن‌ها مسبوق به عدم صریح است و این، همان معنای حدوث دهری است.

۷. نتیجه

(۱) عدم دهری یک عدم واقعی است که با آنچه در حدوث ذاتی (عدم مجامع) هست، فرق دارد. زیرا عدم مجامع از مرتبه‌ی ذات و ماهیت شیء انتزاع می‌شود و با وجودی که از ناحیه غیر به آن شیء داده می‌شود قابل جمع است؛ ولی عدم دهری شیئی چون واقعی است، با وجود شیء قابل جمع نیست.

(۲) در حدوث ذاتی، خداوند با ابداعات (موجودات غیر زمانی)، از لحاظ وجود خارجی شیء هم‌سطح تلقی می‌شود، ولی در حدوث دهری ابداعات در ساحت دهراند و به ساحت سرمد که مختص خداوند است، راه ندارند.

(۳) در طرح دیدگاه میرداماد پس از بیان سه قسم حادث، در تفاوت حادث دهری با حادث ذاتی، به این نتیجه می‌رسیم که در حادث دهری که شیء مسبوق به عدم بالفعل صریح، مقابل وجود خاص شیء حادث است، اجتماعش با وجود بالفعل همان شیء حادث امکان ندارد؛ زیرا اجتماع عدم بالفعل و وجود بالفعل با هم امکان ندارد. بنابراین، عدم وجود حادث دهری در وعای دهر، غیر ممکن است؛ چون دهر جزء ندارد تا در جزیی موجود و در جزیی معدوم باشد. اما در حادث ذاتی که مسبوق به عدم صرف و مطلق است؛ بدیت ذاتی (نه مسبوق به لیس غیر مطلق) اجتماع عدم ذاتی و وجود بالفعل ممکن است؛ و بالاخره در حادث زمانی، عدم و وجود حادث زمانی در کل زمان با هم اجتماع دارند، چون زمان اجزا دارد و لذا این امر محقق است.

(۴) میرداماد، با پذیرش حدوث دهری بین عدم انقطاع فیض از خداوند (که فیاض مطلق است) و حدوث عالم (که مسبوقیت وجود عالم به عدم صریح است)، جمع نموده است. از نظر میرداماد عالم کون و فساد، مسبوق به عدم واقعی در عالم دهر و عالم دهر، مسبوق به عدم واقعی در عالم سرمد است.

(۵) هر چند به قدم عالم معتقد نباشیم، این امر موجب تخلف معلول از علت تامه نمی‌شود. زیرا علت تامه و معلول اگر زمانی باشند، اقتران وجود آنها لازم است؛ لیکن اگر علت، غیر زمانی باشد، نسبت او به جمیع ازمنه یکسان است و تخلف لازم نمی‌آید (۱۳، ص: ۲۵۱). به علاوه، بر طبق آنچه صدرای در باب عین‌الربط بودن معلول به علت مطرح می‌کند، و این مطلب که معلول، حقیقت مستقل نیست بلکه حق تعالی حقیقت مستقل هست، دیگر این دو، تقارن در تحقق ندارند، زیرا تمام مراتب وجودی در یک وجود مستهلک‌اند.

یادداشت‌ها

- ۱- منظور از فلسفه‌ی یمانی حکمتی است که خداوند به دست پیامبران و از راه وحی یا اشراق به بشر نازل کرده است و یمن، تمثیلی است از بخش راست یا مشرق دره‌ای که موسی(ع) پیام خدا را از آن جا شنیده است. بدین لحاظ شرق، منشأ انوار الهی و نقطه‌ی مقابل غرب، مرکز فلسفه‌ی مشایی است (۷، ص: ۴۶۹).
- ۲- از نظر میرداماد، عالم مسبوق به عدم واقعی است نه زمانی، و مسبوقیت به عدم واقعی دو گونه است؛ یکی مسبوقیت به عدم در سلسله‌ی عرضی که همان مسبوقیت به عدم زمانی است و دیگری مسبوقیت به عدم در سلسله طولی است، که از آن حدوث دهری و سرمدی مستفاد می‌شود.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، *التعلیقات*، له الدکتور عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب العلوم الاسلامی.
۲. آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۶۳)، *منتخباتی از آثار حکمای الهی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. توحیدی، ابوحیان، (۱۳۶۶)، *المقابسات*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. رازی، فخرالدین، (۱۴۰۷ق)، *المطالب العالیه*، بیروت: دارالکتاب العربی.
۵. رازی، فخرالدین، (۱۴۰۷ق)، *رسائل فلسفیه*، بیروت: طبع باول کراوس.
۶. سبزواری، ملاهادی، (۱۴۲۳ق)، *شرح منظومه*، تهران: نشر ناب.
۷. شریف، میان محمد، (۱۳۶۹)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۸. شیخ مفید، (۱۴۱۳ق)، *مصنفات*، قم: مکتب العلوم الاسلامی.
۹. صدر المتألهین، محمدبن ابراهیم قوام شیرازی، (۱۴۰۴)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۰. صدر المتألهین، محمدبن ابراهیم قوام شیرازی، (۱۳۷۸)، *رساله الحدوث*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۷ق)، *تجربید الاعتقاد*، قم: مکتب العلوم الاسلامی.
۱۲. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۸۰)، *نهایت الحکمه*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۳. میرداماد، میر محمد باقر، (۱۳۷۴)، *القبسات*، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. میرداماد، میر محمد باقر، (۱۳۷۶)، *تقویم الایمان*، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.