

دورنمایی از اندیشه‌ها

و نظریات فلسفی

«میرداماد»

علی اوجبی

در آن زمان عالم نبوده اما خالق هستی وجود داشته و این مستلزم تخلخل زمانی در افاضه وجود و خلق و آفرینش و منافعی با صفات کمالیه حق تبارک و تعالی است.

این سرآغازی شد برای مجموعه‌ای از نزاعات و مشاجرات شدید میان حکما و متکلمان. متکلمان حکما را تکفیر می‌کردند و حکما متکلمان را تجهیل.

میرداماد در این میان همچون فارابی اندیشه جمع بین این دو رأی را در سر می‌پرورید، و سرانجام با ابداع تئوری «حدوث دهری» غائله را پایان داد. بقول حکیم سبزواری:

دهری أبدا سید الأفاضل كذاک سبق العدم المقابل
بسبقیه له فکّیه لکنّ فی السلسله الطولیه^۱
او معتقد بود که موجودات عالم هستی دارای سه ظرف و بتعبیری سه امتداد می‌باشند:

۱- زمان: ظرف موجودات مادی که دائم در حال تغییر و تغییرند.

۲- دهر: وعاء مجرّدات و عقول (اعیان ثابته یا مُثُل افلاطونی).

۳- سرمد: ساحت وجود واجب تعالی و صفات او. اما از آنجا که این سه عالم در طول یکدیگرند و هر یک بر مرتبه دون خود احاطه و اشراف دارد، لذا باید زمان، دهر و سرمد را بعنوان روابط و نسب میان موجودات تعریف کرد؛ بنابراین:

۱- زمان: یعنی نسبت متغیّر با متغیّر.
۲- دهر: یعنی نسبت ثابت (موجودات مجرّد) با متغیّر (موجودات مادی).

در میان مجموعه آرا و نظریات فلسفی میرداماد - جدای از نظریاتی که مورد اتفاق حکمای پیش از او بوده و یا به نوعی اشتها داشته - به سه دسته برمی‌خوریم:

۱- آرای ابداعی و ابتکاری، مانند: تقدّم دهری و تقدّم سرمدی و بتبع آن حدوث دهری و حدوث سرمدی.

۲- آرای که کمتر کسی بدانها قائل بوده - اقوال شاذّ و نادر و باصطلاح خلاف مشهور مانند: انحصار مقولات در دو مقوله.

۳- راه‌حلهایی که برای حلّ برخی از معضلات و مشکلات علوم ارائه کرده، مانند: نظریه وحدت حمل برای رفع تناقض از قضایای متناقض نما.

در این نوشتار باجمالی به برخی از این نوع اندیشه‌ها اشاره می‌کنیم:

الف) حدوث دهری: یکی از مسائل جنجالی و بسیار کهن فلسفی مسئله حدوث و قدم عالم هستی است. در طول تاریخ همواره متکلمان و فیلسوفان در این مسئله بنیادی با هم نزاع و مجادله داشتند. تصوّر متکلمان از حدوث و قدم، محصور در حدوث و قدم زمانی بود. از دید آنها حادث به موجودی اطلاق می‌شد که مسبوق به عدم زمانی باشد و قدیم موجودی بود که مسبوق به عدم زمانی نباشد؛ و بدین ترتیب حق تعالی را قدیم زمانی و ماسوای او را حادث زمانی می‌انگاشتند.

در مقابل، فلاسفه عالم امکان را قدیم زمانی می‌دانستند و معتقد بودند که حدوث آن از نوع حدوث ذاتی است؛ و تقدّم واجب بر ممکنات، همانند تقدّم هر علت تامه‌ای بر معلولش تقدم ذاتی است نه زمانی. چه پذیرش حدوث زمانی عالم بمعنای فرض زمانی است که

۱- شرح غررالفوائد، ص ۱۱۳.

۳- سرمد: یعنی نسبت ثابت (ذات واجب الوجود) با ثابت (اسماء و صفات الهی)^۲

بدینسان همانگونه که هریک از مادّیات در حدّی از حدود سلسله عرضیه زمان موجود نبوده و بعد در حدّی دیگر موجود شده و در نتیجه مسبوق به عدم واقعی زمانی می‌باشند؛ در سلسله طولی سرمد، دهر و زمان نیز موجودات در هر مرتبه، مسبوق به عدم واقعی در مرتبه بالاتر می‌باشند - نه برعکس - یعنی موجودات زمانمند مسبوق به عدم واقعی سرمدی می‌باشند.

پس اگرچه مادّیات آغاز زمانی ندارند، اما از یک آغاز فرازمانی - موسوم به دهر - برخوردارند. به دیگر سخن، هرچند عالم مادّیات - آنگونه که حکما معتقدند - قدیم زمانی است، اما حادث دهری نیز هست.

بدین ترتیب دو نوع حدوث دهری و سرمدی به انواع حدوث و دو قسم تقدّم دهری و سرمدی به اقسام تقدّم افزوده شد.

میرداماد در تقویم ایمان برای اثبات اینکه حدوث دهری از لوازم ماسهات جایزات است، برهانی را اقامه می‌کند که در هیچ یک از آثارش بدان اشاره نکرده است:

«و إذ كنت من قبل قد تحققت أنّ من خواصّ الشيء الجائز بالذات أن يفتاق في جوهر ذاته

إلى مشيء واجب بالذات يذوّت ذاته و يشيء شيئته، تكون نفس مرتبة ذاته بعينها درجة الوجود المتأصل في الأعيان؛ و قد بزغ لك الآن أنه مهما يكن الأمر كذلك تكن المسبوقية بالذات هي بعينها المسبوقية الدهرية؛ فإذن قد استبان أنّ طباع الجواز الذاتي هو الذي يسيط الذات و يعجزها عن قبول السرمدية.

فإذن الحدوث الدهري - و هو أن لا يكون دخول الذات في الوجود إلا من بعد عدمها الصريح في الدهر - من لوازم المهية بالنسبة إلى جملة الجائزات من حيث طباع الجواز الذاتي المشترك؛ كما الحدوث الذاتي و هو مسبوقية الذات بليسيته البسيطة بحسب نفس جوهرها حين إيسيتها بالفعل من صنع الجاعل مسبوقية بالذات في لحاظ العقل - أيضاً كذلك بالنسبة إليها جميعاً.

و كما الحدوث الزمني - و هو أن لا يكون دخول

الذات الزمنية في الوجود إلا من بعد العدم الزمني المستمر في الأزمنة الخالية بعديةً بالزمان - من لوازم المهية بالنسبة إلى الذوات الكائنة الفاسدة من حيث الطباع الذاتي المشترك بين قاطبتها؛ أعني الهيولانية.

فهذا برهان آخر وراء ما قومناه بإذن الله سبحانه في الصحيفة المسلكوتية و في غيرها من صحفنا الحكيمة»^۳

ذکر این نکته ضروری است که مسئله حدوث دهری یا فرازمانی با مسائل فلسفی دیگری چون علم پیشین الهی و ربط متغیّر با ثابت در ارتباط است.

(ب) مسئله بدهاء: «بدهاء» در لغت اسم مصدر از ماده «بدو» و بمعنای ظهور، هویدایی و پیدایی است. میرداماد در این رابطه می‌گوید:

«فتقول: البدهاء ممدود على وزن السماء، و هو في اللغة اسم لما ينشأ للمؤمن من الرأي في أمر، و يظهر له من الصواب فيه، و لا يستعمل الفعل منه مفضوماً عن اللام الجارة، و أصل ذلك من «البُدُو» بمعنى الظهور؛ يقال: «بدا الأمر يبدو بُدُوًا» أي ظهر؛ و «بدا فلان في هذا الأمر بدهاء» أي نشأ و تجدد له فيه رأي جديد يستصوبه؛ و فعل فلان كذا ثم بدا

له، أي تجدد و حدث له رأي بخلافه، و هو ذو بداوتٍ بالتاء، قاله الجوهري في الصحاح و الفيروز آبادي في القاموس و صاحب الكشاف في أساس البلاغة؛ و ذو بدوانٍ بالنون، قاله ابن الأثير في النهاية لا يزال يبدو له رأي جديد، و يظهر له أمر سائح، و لا يلزم أن يكون ذلك ألبته عن ندامة و تندم عمافعله، بل قد و قد، و ربما. إذ يصح أن تختلف المصالح والآراء بحسب اختلاف الأوقات و الآونة؛ فلا يلزم أن لا يكون بدهاءً إلا بدهاء تندم»^۴

اما در اصطلاح، بدهاء یعنی ظهور رأی و اندیشه‌ای که قبلاً نبوده است؛^۵ و در سه مورد بکار می‌رود:

۱- بدهاء در علم: آن است که بر عالم، خلاف علم او

۲- شیخ در التعليقات ص ۴۳، چنین می‌گوید: «نسبة الأبدیات إلى الأبدیات تسمى السرمد، و نسبة الأبدیات إلى الزمان هو الدهر».

۳- تقویم ایمان، ص ۳۲۳.

۴- نبراس الضیاء، ص ۵۵. ۵- التعریفات، ص ۱۹.

ظاهر شود؛ و در مورد خدا چنان است که خلاف آنچه می‌دانسته است بر او آشکار گردد.

۲- بده در اراده: آن است که بر انسان یا بر خدا خلاف آنچه درست می‌دانسته و اراده و حکم کرده است، ظاهر شود.

۳- بده در امر: آن است که امر کننده - خدا یا انسان - فرمانی دهد و آنگاه فرمانی دیگر مخالف و متقابل با فرمان نخستین خود صادر کند.^۶

اما از دید میرداماد میان بده و نسخ که عبارت از پایان رسیدن زمان یک حکم شرعی است، نوعی هماهنگی و تناسب وجود دارد. او در رساله مستقلی که در مقام تحلیل ماهیت بده نگاشته چنین می‌گوید:

«بده در تکوین بمنزله نسخ در تشریح است. پس آنچه که در عالم تشریح و احکام شرعی - اعم از تکلیفی و وضعی - رخ می‌دهد «نسخ»؛ و آنچه که در عالم تکوین و افاضات تکوینی به وقوع می‌پیوندد بده نامیده می‌شود. گویا «نسخ» بده تشریحی و «بده» همان نسخ تکوینی است.»^۷

بسی شگ رساله نبراس الضیاء از عمیقترین و گرانباترین آثار است که از صدر اسلام تاکنون پیرامون مسئله بده برشته تحریر درآمده است. خواننده با مطالعه این کتاب سوار بر مرکب راهوار اندیشه‌های نویسنده توانای آن بعمق بحثهای روایی و عقلی و نزاعهای پردازمانه متکلمان و حکما رهنمون می‌شود و در پرتو براهین بکار رفته در آن بقول حق دست می‌یازد.

ج) مسئله جبر و اختیار: بدیهی است که هر فعل اختیاری، فاعلی دارد که از روی اراده و اختیار آن را انجام می‌دهد؛ و محال است که یک فعل اختیاری از دو فاعل سرزند. حال سؤال این است که آیا افعال اختیاری انسان معلول خود اوست و آدمی اعمال اختیاری را به اراده خویش انجام می‌دهد یا در افعال خویش از اختیار برخوردار نیست و آنگونه عمل می‌کند که از قبل برای او

تعیین شده و خالق هستی اراده کرده؛ و با اصطلاح مجبور است؟ این پرسش که از آن با عنوان «مسئله جبر و اختیار» یاد می‌شود، از بغرنجترین مسائلی است که از دیرباز فکر و اندیشه آدمی را بخود مشغول کرده است. از اینرو افزون بر متکلمان و فیلسوفان الهی که با رویکرد دینی به بحث در

پیرامون آن پرداخته‌اند، اندیشمندان و فیلسوفان حقیقتجوی دیگر نیز به انگیزه کشف حقیقت و ارضای کششهای درونی و فطری خویش بگونه‌ای دیگر بدان توجه نموده و درصدد تحلیل و بررسی آن برآمده‌اند.

در میان مجموعه پاسخها و راه حلها و تقریرهایی که اندیشمندان مسلمان به این پرسش بنیادین داده‌اند، شش رهیافت عمده وجود دارد:

۱- گمانه متکلمان اشعری این بود که اختیار با علم؛ فاعلیت و علیت تامه الهی؛ و قضا و قدر تهافت دارد. از اینرو آدمی را مجبور انگاشتند.

۲- متکلمان معتزلی نیز چون جبر را با ارسال رسل، انزال کتب آسمانی؛ و ثواب و عقاب؛ و وجدان و بدهات در تناقض می‌دیدند، انسان را موجودی مختار پنداشتند. البته در میان نصوص و مضامین دینی نیز شواهدی در تأیید نظریه هر دو گروه وجود داشت.

۳- متکلمان شیعی و برخی از حکمای الهی رهیافت اشعری و معتزلی را براهه می‌دانستند و معتقد بودند که هیچ تهافت و تناقضی میان علم و اراده الهی با اختیار آدمی نیست و افعال اختیاری مستند بهر دو است. چه اراده این دو در طول یکدیگر است؛ و استناد فعل واحد به اراده دو فاعل هنگامی

محال است که دو فاعل در عرض یکدیگر بناشند. بنابراین می‌توان گفت که آدمی در عین اختیار، مجبور؛ و در عین جبر، مختار است. بدین ترتیب ایشان راه میانه را با این سخن امام صادق علیه السلام در پیش گرفتند که: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین»^۸؛ و از طریق سلسله طولی

برخی همچون عمر بن سهلان ساوحنی معتقد بودند که مقولات نسبی به یک مقوله - یعنی مقوله نسبت - باز می‌گردند. در نتیجه مقولات منحصر در چهار مقوله جوهر، کم، کیف و نسبت می‌باشند. غافل از اینکه نسبت، مفهومی غیر ماهوی است که از نحوه وجود انتزاع می‌شود.

۶- الملل والنحل، ج ۱، صص ۱۴۸- ۱۴۹ به نقل از دایرة المعارف تشیع، ج ۳، ص ۱۲۸.
۷- نبراس الضیاء، صص ۵۵- ۵۶.
۸- بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۹۷؛ ج ۵، ص ۱۲ و ۲۲؛ ج ۷۱، ص ۱۲۷؛ ج ۷۸، ص ۳۵۴.

دو فاعل آن را تفسیر کردند.

۴ - عرفاء با استناد به نظریه وحدت وجود، رهیافت «لا جبر و لا تفویض» را بگونه‌ای دیگر تأویل کردند. آنها معتقد بودند که مقصود از «نه جبر و نه تفویض» اجتماع و ترکیب این دو نیست. یعنی این گونه نیست که از سوی جبر حاکم باشد و از سوی دیگر اختیار؛ و نیز اینگونه نیست که نه جبر حاکم باشد و نه اختیار، که در واقع امری میانۀ این دو باشد، بلکه واقع امری است فوق‌الامرین؛ یعنی واقع امری فراتر از جبر و اختیار است. چه جبر در جایی متصور است که جابری باشد و مجبوری. باصطلاح جبر مقوله‌ای است نسبی و ذو طرفین. در حالیکه در جهان هستی یک وجود بیشتر نیست و کثرات همه از او تجلیات اویند:

در مذهب اهل کشف و ارباب شهود

عالم همه نیست جز تفصیل وجود
چندین صور ارچه ظاهر از وی بنمود
چون در نگری نیست بجز یک موجود

* * *

اوست کز نور ظهورش می‌نماید این و آن

و آنچه می‌پنداریش عالم بجز پندار نیست
و وقتی جبر متصور نبود، اختیار نیز معنی نخواهد داشت.
چه اختیار در زمینه‌ای معنا خواهد داشت که جبر امکانپذیر باشد و در عین حال واقع نشده باشد.

۵ - میرداماد در رساله الإيقاظات بطور مبسوط پیرامون خلق افعال - مسئله جبر و اختیار - و شبهاتی که حول آن مطرح شده بحث کرده است. او طولی بودن علل و مجموعه فاعلها و قاعده «نه جبر و نه تفویض» را بگونه دیگر تقریر کرده.

اجمال آن اینکه: هر فعلی یک فاعل مباشر تام دارد و یک جاعل. فاعل مباشر، جزء اخیر علت تامه فعل و مصداق حقیقی، عرفی و لغوی فاعل بالاختیار است، اما جاعل تام بالاختیار نیست. جاعل، موجودی است که وجود و تمامی شوون وجودی یک پدیده را آن به آن افاضه می‌کند. جاعل تام حقیقی منحصر در ذات باری است. اوست که پیوسته وجود اسباب، علل، شرایط و مقدمات فعل را افاضه و جعل می‌کند؛ و همواره در مقام خلق و آفرینش است: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^۹ چه همان گونه که در جای خود باثبات رسیده است، ممکنات افزون بر حدوث در بقا نیز نیازمند به علت تامه و جاعل خویش اند. بنابراین هیچ تهافتی میان اراده و اختیار آدمی و خالق هستی نیست. چه آدمی فاعل افعال اختیاری و

حق تعالی جاعل آن است؛ از سوی فاعل در طول جاعل است و در هر آن نیازمند به جاعل.

۶ - تصویری که صدرای شیرازی از علت و توحید افعالی ارائه کرد، چیزی فراتر از اندیشه متکلمان شیعی و تا حدودی نزدیک به دیدگاه عرفا و مبانی میرداماد و مؤید به ادله نقلی است. او معتقد بود که تمامی علتها و فاعلها عین ربط به واجب تعالی بوده و هیچ نحو استقلاللی ندارند: «لا مؤثر فی الوجود إلا الله». افاضه وجود، منحصر در ذات باری است و دیگر علتها از مجاری و واسطه‌های فیض اویند. اینگونه نیست که تنها وجود فاعل مباشر مستند به او باشد، بلکه تمامی شوون او نیز مستند به فاعل حقیقی است و هر آن وجود و تمامی شوون وجودی را به فاعل افاضه می‌کند. چه فاعل مباشر عین تعلق و وابستگی به اوست.

(د) اصالت ماهیت: ذهن آدمی هر واقعیت موجود را به دو جزء تحلیل می‌کند:

۱ - جزئی که باعث تمایز یک موجود از دیگر موجودات می‌شود؛ یعنی چیستی آن که در اصطلاح «ماهیت» نامیده می‌شود.

۲ - جزئی که مشترک میان تمامی موجودات است؛ یعنی هستی یک پدیده که در اصطلاح «وجود» نامیده می‌شود.

بعبارت دیگر: هر ممکنی زوجی است مرکب از ماهیت و وجود: «کل ممکن زوج ترکیبی له مهیة و وجود». حال سخن در این است که: آنچه که در خارج وجود دارد یک چیز است؛ در حالیکه در ذهن ما دو صورت از آن وجود دارد. از این رو باید یکی از این دو مفهوم ذهنی، اصیل و منشأ آثار خارجی باشد و دیگری اعتباری؛ یعنی آنچه که در خارج تحقق دارد یا مصداق حقیقی و بالذات وجود است و مصداق اعتباری و بالعرض ماهیت و یا بالعکس. البته در بدو امر چهار احتمال، قابل تصویر است:

۱ - وجود و ماهیت هر دو اصیل و منشأ آثار خارجی باشند.

۲ - هیچ یک اصیل نباشند.

۳ - ماهیت اصیل باشد و ماهیت اعتباری.

۴ - وجود اصیل باشد و ماهیت اعتباری.

اما از میان این چهار فرض، دو احتمال نخست محال است. چه احتمال اول مستلزم:

۹- قرآن کریم، سوره رحمن؛ آیه ۲۹.

الف) ثنویت نفس الامری^{۱۱} است. یعنی اینکه هر موجود خارجی دو موجود باشد. همچنان مستلزم کثرت نفس الامری است؛ یعنی اینکه موجود خارجی بی نهایت موجود باشد^{۱۱}.

ب) و امتناع حمل امکان بر وجود است. استحالة احتمال دوم - اینکه هیچ یک از وجود و ماهیت اصیل نباشند. نیز بدان دلیل است که مستلزم آن است که در وری ذهن آدمی هیچ چیزی وجود نداشته باشد و این یعنی افتادن در ورطه گرداب سفسطه.

بنابراین در قالب یک قضیه منفصله حقیقه می توان گفت: یا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری و یا ماهیت اصالت دارد و وجود اعتباری است.

ذهن ما من الأذهان؛ فتكون ماهيته - من حيث هذا الوجود الإنطباعي - منسلخة عن التقوّر الأصيل والوجود المتأصل في متن الخارج و حاقّ الأعيان. فأما إذا كان الشيء مهيتة هي بعينها الوجود الأصيل في متن الخارج و حاقّ الأعيان؛ فتكون نسبة الوجود الأصيل العيني إلى ذاته نسبة الإنسانية إلى ذات الإنسان...

فإذن لو كانت للشيء ماهية وراء الوجود، كانت مرتبة ماهيته وراء مرتبة الوجود التي هي بعينها مرتبة الشخص أو مساوتها...

و أما إذا كان الوجود الأصيل في الأعيان هو نفس ماهيته بعينها فلا تصوّر له لا محالة كلية ولا تشخص

تصویری که صدرای شیرازی از علیت و توحید افعالی ارائه کرد، چیزی فراتر از اندیشه متکلمان شیعی و تا حدودی نزدیک به دیدگاه عرفا و مبانی میرداماد و مؤید به ادله نقلی است. او معتقد بود که تمامی علتها و فاعلها عین ربط به واجب تعالی بوده و هیچ نحو استقلالی ندارند: «لا مؤثر في الوجود إلا الله».

... إذالم تكن الذات العينية وجودها الأصيل في متن الأعيان هو بعينه جوهر نفسها و مرتبة ذاتها من حيث هي»^{۱۳}

بی شک مباحثی از این دست در تکوین نظریه اصالت وجود با ساختاری که صدرالمتألهین ابداع کرد، نقش مؤثری داشته است.

ه) مقولات عشر: باتفاق همگان، ارسطو نخستین کسی است که این بحث را طرح کرد. اما شیخ اشراق معتقد بود که ارسطو آغازگر این بحث نیست، بلکه شخصی بنام ارخوطرس مبدع آن بوده است.^{۱۴} در هر حال مبحث مقولات (قاطیغوریاس) برای اولین بار در مجموعه

آنچه که گذشت تصویری اجمالی از مسئله اصالت وجود یا ماهیت بود. این مسئله پیش از صدرالمتألهین بشکل صریح و با توجه به ثمرات مهم مترتب بر آن در هیچ یک از منابع فلسفی مطرح نبود. او بود که برای نخستین بار این بحث را بصورتی منطقی طرح کرد و با اثبات اصالت وجود، نتایج بسیار ارزشمندی را از آن استنتاج کرد. اصالت وجود در ساختار نظام فلسفی او - موسوم به حکمت متعالیه - نقش مهمی را ایفا کرد و رهاوردهای گرانسنگی را بهمراه آورد.^{۱۲} بنابراین، اینکه اصالت وجود را به حکمای مشایی و اصالت ماهیت را به فیلسوفان اشراقی نسبت داده اند، چندان بر واقعیت منطبق نیست؛ حتی گاه در میان آثار آنها عباراتی به چشم می خورد که با آنچه که بدانها منسوب است، قابل توجیه و تطبیق نیست.

میرداماد نیز از جمله شخصیتهایی است که او را در زمره پیروان نظریه اصالت ماهیت شمرده اند. اما برخی از عبارات او با این ادعا سازگار نبوده و رایحه اصالت وجود از آن استشمام می شود. بعنوان نمونه به فزاهایی از کتاب القبسات اشاره می کنیم:

«قد استبان أنّ الشيء، إذا كانت له مهية وراء الوجود صحّ أن توجد مهية وجوداً ارتسامياً بالإنطباع في

10 - Dualism.

۱۱- زیرا در صورتی که وجود و ماهیت هر پدیده اصیل باشند، آنگاه هریک از آن وجود و ماهیت، دارای ماهیت و وجودی خاص خواهند بود؛ و این تا بینهایت ادامه خواهد داشت.

۱۲- البته آنگونه او خود در اسفار تصریح دارد. نخست از طرفداران نظریه اصالت ماهیت بوده و بشدت از آن دفاع می کرده، اما لطف الهی شامل حالش می شود و در اثر انوار ربوبی به اندیشه حق رهنمون می شود.

۱۳- القبسات، ص ۴۹ - ۵۱.

۱۴- ر.ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ (التلویحات)، ص

رسائل منطقی ارسطو - موسوم به ارغنون - و بعنوان نخستین رساله طرح شد. بعدها دیگر دانشمندان علم منطق نیز به پیروی از ارسطو این بحث را در کتابهای منطقی گنجانده‌اند. اما بتدریج در اثر رشد منطق و شکوفایی حکمت اسلامی، مبحث مقولات از سلسله بحثهای منطقی خارج و در زمره مباحث فلسفی قرار گرفت.

در منطق بحث از مقولات پس از مبحث کلیات خمس (ایساغوجی) آغاز می‌شود. چه پس از انقسام کلی به اقسام پنجگانه و تبیین کلی‌ای بنام جنس که مابۀ الإشتراک افراد مختلفه الحقیقه است، این سؤال مطرح می‌شود که آیا هر جنسی خود زیر مجموعه جنسی دیگر قرار دارد؟ و اگر چنین است این سلسله به کجا منتهی می‌شود؟ در مبحث کلیات خمس اثبات می‌شود که سلسله اجناس تصاعدی است و در نهایت به جنسی منتهی می‌شود که فراتر از آن جنسی نیست. در اصطلاح این جنس «جنس عالی» یا «جنس الأجناس» نامیده می‌شود؛ و مقولات در واقع همان اجناس عالیۀ ماهیات ممکنه می‌باشند.

و اما بحث حکما از مقولات، از اینجا آغاز می‌شود که: اگر ما نسبت هر مفهومی را با وجود لحاظ کنیم، از سه حال بیرون نیست:

- ۱ - یا وجود برایش ضرورت دارد (واجب الوجود)
- ۲ - یا عدم برایش ضروری است (ممتنع الوجود)
- ۳ - و یا اینکه وجود و عدم برایش یکسان است (ممکن الوجود).

در مبحث مربوط به ویژگیهای واجب الوجود و صفات باری؛ بواسطه براهین توحید اثبات شده است که او منحصر در یک فرد است. اما ماهیت ممکنات دارای افراد متعددی است که از آنها با عنوان مقولات یاد می‌شود.

اصطلاح مقولات جمع مقوله و بمعنای محمول است. علت این نامگذاری آن است که تنها مقولات هستند که بحمل ذاتی بر اشیا حمل می‌شوند و چیزی بحمل ذاتی بر آنها حمل نمی‌شود.

یکی از اختلافیترین مباحث، بحث از عدد و شمار مقولات است. در کتاب مقولات و آراء مربوط به آن به شانزده رأی اشاره شده است.^{۱۵}

بسیاری؛ از جمله شیخ‌الرئیس بوعلی سینا و صدرالمتهلپین شیرازی؛ معتقدند که مقولات منحصر در ده مقوله می‌باشند:

أَنَّ الْمَقُولَاتِ قَدِيمٌ تَحْصِرُ فِي الْعَشْرِ وَ هِيَ «عَرَضٌ» وَ «جَوْهَرٌ» فَأَوَّلُ لَهُ وَجُودٌ قَامَا

بِالْفَيْرِ وَ الشَّائِنِ لِنَفْسِ دَامَا مَا يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ فِي الذَّاتِ «فَاكُم»

وَ «الْكَيْفِ» غَيْرَ قَابِلٍ بِهَا ارْتِسَمَ «أَيْنَ» حَصُولِ الْجِسْمِ فِي الْمَكَانِ

«مَتَى» حَصُولِ خُصِّ بِالزَّمَانِ وَ نَسْبَةِ تَكْرَرْتِ «إِضَافَةً»

نَحْوِ ابْسُوءَةِ أَخَالِطَانَةِ «وَضْعِ» عَرُوضِ هَيْئَةِ بِنَسْبَةِ لِحُجُزَتِهِ وَ خَارِجِ ذَائِبَتِ وَ هَيْئَةِ بِمَا أَحَاطَ وَ انْتَقَلَ

«مَلِكِ» كَثُوبِ أَوْ أَهَابِ اشْتَمَلِ «أَنْ يَفْعَلُ» التَّأْثِيرِ، «أَنْ يَنْفَعَلُ»

تَأْتِرُ مَادَامَ كُلِّ كَمَلًا^{۱۶} ایشان هیچ برهانی برای اثبات ادعای خویش و اینکه مقوله‌ای وجود ندارد که اعم از تمامی یا بعضی از مقولات یاد شده باشد، اقامه نکرده و صرفاً به استقراء استناد کرده‌اند.

برخی همچون عمر بن سهلان ساوجی معتقد بودند که مقولات نسبی به یک مقوله - یعنی مقوله نسبت - باز می‌گردند. در نتیجه مقولات منحصر در چهار مقوله جوهر، کم، کیف و نسبت می‌باشند. غافل از اینکه نسبت، مفهومی غیر ماهوی است که از نحوه وجود انتزاع می‌شود. بعلاوه اگر صرف عمومیت مفهوم نسبت برای مقوله بودن آن کافی باشد در آن صورت می‌توان چنین ادعا کرد که:

۱ - مقولات منحصر در دو مقوله جوهر و عرض باشند. چه مفهوم عرض بر تمامی مقولات عرضی صدق می‌کند.

۲ - یا اینکه مقولات منحصر در یک مقوله باشند. چه مفاهیمی همچون شیء و ماهیت، اعم از تمامی مقولات بوده و بر همه آنها صادقند.

شیخ اشراق نیز معتقد بود که مقولات عبارتند از: حرکت، مضاف، کم، کیف، جوهر. عین عبارت او چنین است:

«وَلَمَّا كَانَ الْمَحْمُولُ عَلَيْهِ الْوُجُودَ إِمَّا مَوْجُودًا لَا فِي مَوْضِعٍ وَ هُوَ الْجَوْهَرُ، وَ إِمَّا مَوْجُودًا فِيهِ إِمَّا غَيْرَ قَارٍ

۱۵- ر.ک: مقولات و آراء مربوط به آن، ص ۵۴ - ۵۵.

۱۶- مجموع المتن الكبير، ص ۴۹۰.

۱۵- ر.ک: مقولات و آراء مربوط به آن، ص ۵۴ - ۵۵.

۱۶- مجموع المتن الكبير، ص ۴۹۰.

۱۵- ر.ک: مقولات و آراء مربوط به آن، ص ۵۴ - ۵۵.

۱۶- مجموع المتن الكبير، ص ۴۹۰.

۱۵- ر.ک: مقولات و آراء مربوط به آن، ص ۵۴ - ۵۵.

۱۶- مجموع المتن الكبير، ص ۴۹۰.

الذات كالحركة، أو قازما لا يعقل إلا مع الغير و هو
المضاف، و القارّ الغير الإضافي إنا أن يوجب لذاته
التجزئي و النسبة و هي الكمية، أو لا يوجب لذاته
ذاتك وهو الكيف، فانحصرت الأمهات من المقولات
في خمسة»^{۱۷}

افزون بر اشکالات پیشین ایرادی که بر شیخ اشراق
وارد می‌شود این است که حرکت مفهومی است که از
نحوه وجود - یعنی از وجود سیال غیر قارّ - انتزاع می‌شود؛
و وجود در مقابل ماهیت قرارداد؛ بنابراین نمی‌توان
حرکت را جزء مقولات که از مصادیق ماهیت‌اند بشمار
آورد.

اما دیدگاه میرداماد: آنگونه که از ظواهر کلمات وی
برمی‌آید، او مقولات را منحصر در دو مقوله جوهر و
عرض می‌داند. او در کتاب تقویم الایمان، بخش مربوط به
انواع جوهری و مقولات عرضی چنین می‌گوید:

«إن تحت كل من الجنسين الأخصيين أنواعاً أولية
محضلة متباينة المهيئات في درجة واحدة هي
أجناس الأنواع، مترتبة في التنازل إلى السافلات
الحقيقية. ففي جنس مقولة الجوهر العنقلي
المفارق مطلقاً، ويقع على الأنوار العقلية المتخالفة
الأنواع التي هي بالفعل في الفطرة الأولى بحسب
كمالاتها التي هي فرائض الحقيقة أو نوافلها على
الإطلاق؛ والجوهر النفسي المفارق في ذاته فقط، و
يقع على النفوس المفارقة التي لها في فطرتها الأولى
كمالات بالقوة يستحلل بها بالفعل في
الفطرة الثانية؛ والهيولى الأولى فعلية جوهر ذاتها
متضمنة فيها القوة المطلقة و تعمّ الهيوليات المختلفة
بالحقيقة النوعية و الصورة القائمة الوجود و
التشخص في المادة بضرئها الجرمانية المتنوعة و
المتقوم من المادة و الصورة الذي هو البرزخ، أي
الجسم بأقسامه التي هي البرازخ الجسمانية بأنواعها
و في جنس مقولة العرض الذي هو مقولة المقولات
المشهورية العرضية على الحقيقة»^{۱۸}

و) نظریه وحدت حمل: برخی از قضایا بگونه‌ای
هستند که در ظاهر خود را نقض می‌کنند. قضایایی مانند:
«جزئی جزئی است» در حالی که جزئی کلی است و افراد
متعدد دارد؛ و «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» و حال آنکه
این خود نوعی خیردادن از معدوم مطلق است. این
قضایای معماگونه که در زبان اروپایی «پارادوکس»^{۱۹}؛
یعنی متناقض‌نما نامیده می‌شوند از دیرباز توجه
اندیشمندان را بخود جلب کرده‌اند. حکما و علمای منطق

پیش از طرح این شبهه وحدتهای لازم در تناقض را
منحصر در هشت وحدت می‌دانستند:

در تناقض هشت وحدت شرط دان

وحدت موضوع و محمول و مکان

وحدت شرط و اضافه، جزء و کل

قوه و فعل است در آخر زمان

اما پس از آن با بحثها و تحقیقهای فراوان، وحدت

حمل را نیز بدان افزودند. بدین ترتیب، تناقض بدوی در

قضایای یاد شده از میان رفت؛ بعنوان مثال در قضیه

«جزئی جزئی است» معتقد بودند که حمل اولی است؛

یعنی مقصود از جزئی - موضوع قضیه - مفهوم جزئی

است. چه هر مفهومی خودش خودش است. اما وقتی

همین جزئی را نسبت به افراد و مصادیقش بسنجیم - حمل

شایع - دیگر جزئی نخواهد بود، بلکه کلی است.

ملاهادی سبزواری در شرح منظومه این راه حل را به

برخی از متأخران نسبت داده است؛^{۲۰} و مشهور آن است

که این نظریه را صدرالمتألهین شیرازی ابداع کرده است. در

حالیکه با مطالعه مهمترین اثر فلسفی میرداماد - موسوم

به تقویم الایمان - در می‌یابیم که وی پیش از آنها به این

نکته توجه داشته و به تحلیل آن پرداخته است. □

□ از دید میرداماد «بداء» در

تکوین بمنزله نسخ در تشریح

است. پس آنچه که در عالم

تشریح و احکام شرعی رخ

می‌دهد «نسخ»؛ و آنچه که در

عالم تکوین و افاضات

تکوینی به وقوع می‌پیوندد

بداء نامیده می‌شود.

۱۷- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، (التلویحات)، ص ۱۱.

۱۸- تقویم الایمان، ص ۲۰۵.

۲۰- شرح المنظومه، ص ۶۰.