

تأملی در نظریه «حدوث دهری»

روح‌الله شاکری زواردهی*

چکیده:

میرداماد برای رفع اختلاف بین متکلمان و فیلسوفان، نظریه «حدوث دهری» را ابداع کرد. وی با طرح این مطلب که ما سه وعاء زمان، دهر و سرمد داریم و خداوند با تمام صفات و ویژگی‌های خود در وعاء سرمد قرار دارد، نه در وعاء زمان و دهر، بر آن داشت تا مشکل پیش آمده در مسأله حدوث و قدم عالم را حل نماید. اگرچه گروهی از حکما از نظریه او دفاع کردند، بسیاری از آنان به‌عنوان مخالف، نظریه این فیلسوف متأله را نقد نموده‌اند. در این نوشتار برآنیم تا نگاهی به دیدگاه برخی از مخالفان انداخته، اندیشه این حکیم را نقد کنیم؛ زیرا معتقدیم میرداماد سعی وافری در این زمینه داشته است؛ ولی هنوز مشکل حل نشده و این نظریه در حقیقت همان حدوث ذاتی یا امری شبیه به آن، اما با اسم دیگر است.

واژگان کلیدی: حدوث دهری، میرداماد، حدوث ذاتی، زمان، سرمد.

* دانش‌آموخته سطح ۴ رشته تخصصی کلام اسلامی حوزه علمیه قم.

تاریخ تأیید: ۸۷/۱۰/۱۰

تاریخ پذیرش: ۸۷/۶/۲۵

طرح مسأله

کسانی که با تاریخ فلسفه و کلام اسلامی آشنایی دارند، به خوبی می‌دانند مسأله حدوث و قدم جهان از قدیم مطرح بوده است و متکلمان، فیلسوفان را درباره اعتقادشان به چالش کشیده‌اند. میرداماد از جمله کسانی است که به اهمیت این مسأله پی برد و از نزاع دامنه‌دار و طولانی میان فیلسوفان و متکلمان آگاه شد. او چنین می‌اندیشید که اگر بین فیلسوفان و متکلمان در این مورد، تفاهم و صلح برقرار شود، در بسیاری از مسایل دیگر نیز نوعی صلح و تفاهم برقرار خواهد شد. این فیلسوف متأله برای رفع هرگونه اختلاف و نزاع، به طرح نظری‌هایی می‌پردازد که نه از سنخ حدوث زمانی متکلمان است و نه می‌توان آن را از نوع حدوث ذاتی فیلسوفان به‌شمار آورد. او برای بیان نظریه خود در این باب از عنوان «حدوث دهری» بهره جسته و در خلال آثار خود، آن را توضیح داده است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۳۰۸)

نظریه حدوث دهری هم به لحاظ ماهیت فراتجربی «دهر» و هم به لحاظ سبک بیان و نگارش میرداماد در هاله‌ای از ابهام فرو رفته است و لذا درک حقیقت آن برای محققان با دشواری همراه است. او حدوث را منحصر در زمانی و ذاتی ندانسته و تقدم و تأخر را به دهری، زمانی و ذاتی تقسیم نموده است. وی قسمت مهم کتاب *قبسات*^۱ را به تبیین و تحقیق حقیقت حدوث دهری اختصاص داده است و در اکثر کتب خویش از این رهیافت سخن گفته است. او در *ومیض نخست*، *قبس اول* می‌گوید:

آفریدگار جهان و حقیقت حقه واجب سبحانه و تعالی، با تمام ویژگی‌ها و صفاتش، در وعاء و گستره سرمد موجود است، نه در وعاء زمان و نه در وعاء دهر و ساحت ذات مقدسش پاک و منزّه از لوازم و عوارض و احکام این دو عالم، و موجود

۱. *قبسات جمع قبس، به فتح اول و دوم، به معانی شعله‌ای از آتش، گرفتن آتش و آتش‌افروزی.*

به وجود سرمدی است که آن را آغاز و پایانی نیست و حقایق و گوهرهایی ثابت و لایتغیر با خصوصیات و ویژگی‌های ذاتی و عرضی در وعاء و گستره دهر موجود و واقع است، نه در وعاء و گستره سرمد و زمان و موجودات متغیر و ناپایدار. معروض سیلان و گذشت و بی‌قراری با این ویژگی، تنها در گستره زمان واقع و موجود است و معدوم در وعاء دهر و سرمد؛ ولی با توجه به ثبات و ضرورت وجود و هستی متغیرات در پایگاه وجودی خود و عدم تغییر و جابجایی آن در نظام هستی، از این‌رو واقع و ثابت در گستره و صفحه دهر واقع و ثابتند. به عبارت دیگر در وعاء زمان، حد و مرز و قابلیت فرایشی نیستی اشیا غیر از حد و مرز هستی و وجود آنهاست و بدین سبب جدای از یکدیگر و غیر قابل اجتماع هستند؛ ولی در گستره دهر که فاقد کمیت و قابلیت و بعدیت و سیلان است، هر دو با هم متحقق و ثابتند. (۱۳۶۷: ومیض اول، ۱۶ و ۱۷)

نظریه حدوث دهری در میان معاصران میرداماد در طبقات بعد موافقانی داشت؛ نظیر حکیم ملاسماعیل خواجویی مازندرانی که در رساله «ابطال الزمان الموهوم» خود ضمن رد نظریه آقاجمال خوانساری در باب زمان، از میرداماد طرفداری کرده است (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۴، ۳۱۳) و همین‌طور ملاحمد نراقی مانند استادش، خواجویی، در برخی از آثار خود، مانند *اللمعة الالهية، الكلمات الوجيزة، جامع الافکار، اللمعات العرشیه* به دفاع از نظریه حدوث دهری میرداماد پرداخته است. به نظر می‌رسد حکیم ملاهادی سبزواری از موافقان نظریه میرداماد باشد و یا لاقلاً مخالفتی از ایشان مشاهده نشده است (سبزواری، ۱۴۲۳: ۲۹۲ و ۲۹۳؛ همو، ۱۳۴۸، ۱۱۹) آیت‌الله ابوالحسن رفیعی قزوینی، مخالفت با دیدگاه میرداماد را به دلیل سوء برداشت و درنیافتن سخن او می‌داند. (۱۳۶۷: ۱۵۹)

از سوی دیگر، عده زیادی از علمای معاصر میرداماد و متأخرین با حدوث دهری ایشان مخالفت ورزیدند و برخی اشکالات جدی به این نظریه وارد کردند. در این میان صدرالمتألهین، شاگرد خاص میرداماد، به واسطه احترامی که به استاد

می‌ورزید، به‌راحتی از کنار آن گذشت. شاگرد دیگرش، محمدبن علی‌رضا بن آقاجانی به‌شدت به میرداماد انتقاد می‌کند و نظریه حدوث دهری را نمی‌پذیرد. همین‌طور محقق لاهیجی، آقاجمال خوانساری، محمدزمان کاشانی و... این انتقادات محدود به علمای سابق نمی‌شود؛ بلکه برخی از اندیشمندان معاصر نظیر استاد سید جلال‌الدین آشتیانی و... هم در کتاب‌هایشان این نظریه را مردود شمردند. ما در این قسمت، نظر برخی از آنان را متذکر می‌شویم و تحلیل می‌نماییم:

۱. ملاصدرا (م ۱۰۵۰ ق)

برای پژوهشگرانی که با آثار فلسفی ملاصدرا آشنایی دارند، همواره این سؤال مطرح بوده و هست که چرا وی نظریه «حدوث دهری» استاد خود، میرداماد - که یکی از اصول و مبانی فلسفه اوست - را مسکوت گذاشته و نفیاً و اثباتاً هیچ اشاره‌ای در هیچ‌یک از آثار خود به آن نکرده است. شاید پاسخ قانع‌کننده‌ای برای این سؤال نداشته باشیم؛ ولی می‌توانیم دو نکته را در این مورد متذکر شویم:

یک. اگر نظر استادش را نقل می‌کرد، واضح بود که آن را تأیید نمی‌کرد؛ بلکه مورد طعن و انکار قرار می‌داد و چون این امر، مستلزم این است که در تعظیم و احترام فوق‌العاده او نسبت به استادش خلل و خدشه‌ای وارد شود و او خواهان چنین امری نبوده است، لذا اصلاً آن را نقل نکرده است. (مطهری، ۱۳۷۴ الف: ۳۳۶)

دو. نظریه حدوث دهری نمی‌تواند در نظام فلسفی صدرالمتألهین که مبتنی بر اصالت وجود است، جایی داشته باشد؛ زیرا حدوث دهری به‌عنوان یک امر واقعی، تنها با نظام فلسفی مبتنی بر اصالت ماهیت سازگار است.

بنابراین عقیده، ماهیات دارای دو مرتبه هستند؛ نخست، مرتبه عندالعقل یعنی مرتبه‌ای که از ازل به‌صورت «اعیان ثابت» در علم الاهی موجود بوده‌اند، بدون اینکه از خود، هستی مستقل داشته باشند؛ دوم، مرتبه عندالوجود یا ماهیت موجود که مبدأ اول (خداوند متعال) با جعل بسیط، آنها را ابداع نماید و یا به‌عبارت دیگر،

حادث شوند.

اما صدرالمتهلپین که معتقد به اصالت وجود است و ماهیت را امری اعتباری می‌داند، نمی‌تواند میان وجود مبدأ اول (خداوند متعال) و وجود عقول مجرد، انفکاک قائل شود؛ زیرا امکان موجودات مجرد با فعلیت همراه است و چون این امکان از ازل بوده، لذا موجودات مجرد از ماده نیز باید همراه ذات باری تعالی به صورت ازلی بوده باشند؛ اما نه به صورت مستقل، بلکه به منزله اوصاف لازم خداوند متعال. به نظر ملاصدرا این موجودات عقلانی، جزء صقع ربوبی و از شؤون ذات باری هستند. (۱۳۷۸: ۱۳۷ - ۱۵۲)

چگونه چنین نباشند، در حالی که همه آنها از پرتو نور او و تابش ظهور او هستند. بنابراین چون عقول مجرد، جزء عالم «ما سوی الله» محسوب نمی‌شوند، لذا قدیم بودن آنها به معنای قدیم بودن عالم نخواهد بود.

۲. محمدبن علیرضابن آقاجانی

او یکی از تلامیذ فاضل، متتبع و بارع ملاصدرا و شارح کتاب قبسات محقق داماد است. از این دانشمند بزرگ، اثری در کتب ارباب تراجم دیده نمی‌شود و اگر شرح نفیس وی بر کتاب قبسات - که نسخه آن به خط مؤلف و منحصر به فرد است - باقی نمانده بود، از این مرد دانشمند، اثری در صفحه وجود باقی نمی‌ماند. (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۲، ۳۰۱) او یکی از مخالفان جدی حدوث دهری میرداماد می‌باشد که دیدگاه او را بیان خواهیم کرد.

۳. عبدالرزاق لاهیجی (م ۱۰۷۲ ق)

او در آثارش حدوث ذاتی را اثبات می‌کند و سعی می‌نماید معنای عدم ذاتی و سبق آن را تبیین کند. وی دو برهان برای اثبات آن ذکر می‌کند؛ ولی حدوث دهری میرداماد را نمی‌پذیرد و رد می‌کند. او درباره تقدم دهری و سرمدی محقق میرداماد می‌گوید:

رتال جامع علوم انسانی

بعضی اعظام گمان کرده‌اند که قسم هفتمی وجود دارد که تقدم دهري و سرمدی نامیده می‌شود و آن عبارت است از تقدم به‌حسب وجود در متن واقع؛ به‌خلاف تقدم بالعلیه که تقدم به‌حسب وجود است در مرتبه عقلیه...

آنگاه در پاسخ سؤال فوق می‌گوید:

ممکن است که تقدم دهري و سرمدی، چیزی جز تقدم بالعلیه نباشد؛ زیرا تقدم بالعلیه به این معناست که حکم به تقدم و تأخر از شؤون عقل است؛ چه متقدم و متأخر، موجود عقل بشوند یا نشوند. اگر متقدم، واجب‌الوجود بالذات باشد، موجود در عقل نمی‌شود و اگر واجب‌الغیر باشد، موجود در عقل می‌شود. بنابراین هم واجب‌الوجود بالذات، تقدم بالعلیه دارد و هم غیر آن و لزومی ندارد که قسم دیگری قائل شویم. (بهشتی، ۱۳۷۴: ۱۶۹، نقل از: لاهیجی، بی‌تا: ۱۱۱ و ۱۱۲)

حال جای این سؤال باقی است که اگر سبق دهري و سرمدی در تعریف حدوث و قدم اخذ نشده است، پس چه سبقی در نظر بوده است؟ در جواب می‌گوییم همه اقسام نه‌گانه سبق و تقدم (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۸۹۱) در معنای حدوث و قدم مأخوذ نیست؛ اما تعدادی از آنها مأخوذ است. به‌نظر می‌رسد از این اقسام نه‌گانه فقط چهار قسم آن در تعریف قدم و حدوث مأخوذ است و لذا برخی اندیشمندان معتقدند اقسام حدوث و قدم، چهار قسم است؛ اما حکیم لاهیجی از آن چهار قسم، متعرض سبق بالحق نشده و سبق و حدوث دهري را نپذیرفته است؛ بلکه فقط سبق ذاتی و سبق زمانی را مأخوذ در حدوث و قدم دانسته و لذا قائل به دو قسم حدوث شده است: یکی حدوث زمانی و دیگری حدوث ذاتی. (بهشتی، همان: ۱۸۲)

۴. آقاجمال خوانساری (م ۱۱۲۵ ق)

ایشان به حدوث ذاتی معتقد نیست و به شدت با حدوث دهری مرحوم میرداماد هم مخالفت کرده است؛ در نتیجه قائل به حدوث زمانی است و سعی نموده اشکالاتی که به حدوث زمانی وارد کرده‌اند را در رساله/ثبات زمان موهوم حل نماید. جمال المحققین در حاشیه خود بر حاشیه خفزی وقتی به کلام میرداماد می‌رسد، می‌گوید:

انه زعم ان حدوث العالم المتنازع فيه انما هو الحدوث الدهري لا الذاتی و لا الزمانی؛ او گمان می‌برد که حدوث عالم که مورد نزاع فلاسفه است، حدوث دهری است، نه ذاتی یا زمانی.

سپس با نقل فرازهایی از عبارات سید در قبسات، به نقد آن می‌پردازد و می‌گوید:

یعنی ما می‌گوییم اگر عدم در نفس الامر، سابق بر وجود باشد، آن هم به‌طور غیر ذاتی - همان‌طور که از برخی نظرات میرداماد برمی‌آید - نیازمند به وعاء و ظرفی است که در آن قرار گیرد که البته به مقدار، کمیت و غیره متصف می‌شود. بدون اینها، عدم سابق بر وجود، قابل تصور ما نیست و شاید نیازمند قریحه لطیفی باشد که در ما نیست. در این صورت است که به سابقیت عدم بر وجود به‌شکل حقیقی قائل نشویم؛ زیرا بعضی عبارات او [درست در نقطه مقابل عبارات بالا] بر این دلالت دارند؛ چون او گفته است در سبق ذاتی و زمانی، وجود، مسبوق بر عدم مقابل نیست؛ زیرا سلب وجود در مرتبه ماهیت در مقابل وجودی که از علت ناشی می‌شود، نیست؛ بلکه یک نوع دیگر وجود، که وجود مجامع است را شامل می‌شود و همین‌طور عدم زمانی، سابق بر وجود در مقابل وجود زمانی نیست؛ زیرا زمان آنها مختلف است؛ بلکه در مقابل وجود در خود همان زمان است. [یعنی اگر زمان عدم و وجود یک شیء یکسان نباشد، در

حدوث دهری این‌ها مقابل هم نیستند^۱

این برخلاف حدوث دهری است؛ زیرا در دهر، هیچ توهمی از امتداد و انقسام نیست. پس تعریف عدم صریح سابق در دهر در این توهم هیچ‌گونه تفاوتی با تعریف وجود حادث ندارد؛ بلکه عقد سلبی دهر را باطل می‌کند و به‌جای آن عقد ایجابی ثابت دهری قرار می‌دهد.^۲

در آخر می‌افزاید:

معنای حدوث و سبقت به عدم را هرگز درک نکردیم؛ چراکه معنای قِدَم جز این نیست و در مجموع آنچه ایشان (میرداماد) فرمودند نمی‌توانم تصور کنم و حتی به وهم من راه نمی‌یابد؛ اما آن را نقل می‌کنیم باشد که کسی از مصلحان به آن هدایت شود.^۳ (خوانساری، ۱۳۷۲: ۱۰۳ - ۱۰۷)

۱. نحن نقول: انه اذا اتصف العدم في نفس الامر بانه سابق على الوجود سبقاً غير ذاتي - كما يظهر من بعض كلماته - فيكون البتة محتاجاً الى وعاءٍ و طرف يكون فيه و يتصف هو لامحاله بالتقدر و التكمم و غيره؛ و كونه سابقاً عليه بدون ذلك مما لا تقدر على تعقله، فلعله يحتاج الى لطف قريحه لم يكن لنا، و ان لم نقل سابقيته بحسب الحقيقه، كما يشير اليه ايضاً بعض كلماته، حيث ذكر ان في السبق الذاتي و الزماني ليس الوجود مسبقاً بالعدم المقابل له، اذ سلب الوجود في مرتبه نفس الماهية من حيث هي لا يقابل الوجود الحاصل في حاق الواقع من تلقاء العلة الفاعلة، بل بجامعه. و كذا العدم السابق على الوجود سبقاً زمانياً لا يقابل ذلك الوجود لاختلاف الزمان، بل مقابله العدم في ذلك الوقت الذي كان فيه الوجود.

۲. بخلاف الحدوث الدهري، اذ ليس في الدهر توهم الامتداد و الانقسام اصلاً، فلا يكون حد العدم الصريح السابق في الدهر ممتازاً في التوهم عن حد الوجود الحادث من بعد؛ بل انه يبطل عقد السلب الدهري و يضع في حيزه عقد الايجاب الثابت الدهري.

۳. فلا نفهم حينئذ معنى الحدوث و المسبوقية بالعدم اصلاً، بل ليس القدم الا هذا. و بالجمله، ما

او در انتهای این بحث، نقد میرداماد بر زمان موهوم را متذکر شده و با شش دلیل، آن را مورد اشکال قرار داده است؛ البته ما نمی‌خواهیم از زمان موهوم دفاع کنیم. آنچه آوردیم نقد مرحوم خوانساری بر نظریه میرداماد است.

۵. آقاعلی مدرس (م ۱۳۰۷ ق)

وی می‌گوید:

برخی گویند که این عالم موجود، حادث باشد به حدوث دهری به این معنا که ظرف عدم سابق بر وجود او دهر بود. این مطلب ملازم قدم بود؛ زیرا که دهر ثابت باشد و مجامع با عالم و علت عالم. پس عدم عالم، معلول بود در مرتبه علت. و این معنا در صورت قدم علت و معلول صادق است.

به نظر آقا علی مدرس، حدوث دهری، اساس درستی ندارد؛ حقیقت حق اگرچه به اعتبار مقام غیب‌الغیوب در کمال عز خود مستغرق است و کسی از او نام و نشانی ندارد، در مقام تعیین به اسمای کلیه و جزئیه، ظاهر و متجلی در کلیه مظاهر است و خلأ عدمی بین حق و اشیا درست به نظر می‌آید. (آشتیانی، ۱۳۷۷: ۸۸)

۶. محی‌الدین مهدی الهی قمشه‌ای (م ۱۳۹۳ ق)

ایشان در کتاب حکمت الهی در بحث حدوث بعد از نقل اقوال می‌گوید:

اقرب به تحقیق، قول سید الحکماست (میرداماد) که نظر به نشئات هستی، هر عالمی یا هر مرتبه از عالم، مسبوق به عدم واقعی نشئه مافوق خود باشد و تنها

افاده مما لا یصل الیه فهمی و لا یحیط به وهمی، و لکن قد تفلناه لعله یهتدی به احد من المصلحین.

وجود حق که صرف الوجود و حاق حقیقت هستی است، عدم واقعی نداشته باشد و عالم به‌تمامه به عدم واقعی، نه عبارتی تنها، از وجود حق متأخر باشد. (۱۳۷۹: ۵۷، ۶۰ و ۶۱)

و بعد اضافه می‌کند:

ولی اثبات عدم واقعی به این مقدماتی که فرموده، از طریق برهان، بعید و به معما شبیه است؛ زیرا این معنی برهانی نیست که هر معلول یا هر مرتبه ادنای وجود که در رتبه‌اعلای موجود نباشد، مرتبه وجود آن رتبه‌اعلی، مرتبه عدم واقعی وجود مادون است و الا لازم آید وجود مافوق، عدم واقعی باشد، و این تناقض است و اگر گویی عدم اضافی بالنسبه به وجود مادون لازم آید نه عدم واقعی، گویم پس آن موجود مرتبه ذاتی مسبوق به عدم اضافی خود شده و این معنی عدم نیست به هر موجودی، چه در سلسله طولی چه در سلسله عرضی، بی‌شمار است، زیرا زید، عدم عمرو است و درخت، عدم سنگ است، آب عدم آتش است و هکذا. (همان)

در پایان، بعد از بیان ادله سایر اقوال، نظر خودش را چنین می‌گوید:

اما عقیده حقیر آن است که هیچ‌یک از این اقوال، باز راه به سرمنزل حقیقت نبرده و فکر آنها در وسط طریق بازمانده است و تحقیق در مسأله قدم و حدوث، آن است که برای حقیقت هستی دو وصف قدم و حدوث ازلاً و ابداً ثابت است. منتها چون حقیقت وجود، هم ظاهر است و هم باطن، قدم وصف باطنی اوست، که از باطن به ظاهر آید. پس ذات حق، قدیم و فعل حق مطلقاً حادث است و معنی قدم، همان ذات متجلی در عالم است، و معنی حدوث، همان تجلی فعلی اوست، نه وجود قبل‌العدم و بعد‌العدم، و سؤال از سبب حادث

و ربط حادث به قدیم، فرع آن است که وجودی بعدالعدم و عدمی بعدالوجود باشد....

خلاصه، حدوث ظهور و خفای تجلیات، ذات احدیت است و ذات حق و تجلیات او قدیم و ازلی است. پس حدوث، قدیم و ازلی است. پس وصف قدیم و حدوث، هر دو برای حادث ثابت باشد به دو اعتبار؛ به اعتبار ذات متجلی قدیم و به اعتبار شأن تجلی حادث است. (همان)

نقد و اشکال بر حدوث دهری

اشکال‌های متعددی بر نظریه حدوث دهری میرداماد وارد شده که ما در اینجا به تعدادی از آنها اشاره می‌کنیم و ادعایی نداریم که همه اشکال‌ها و نقدها وارد باشد؛ ولی می‌توان گفت برخی از آنها بر حدوث دهری وارد است.

خود میرداماد به برخی از اشکال‌ها توجه داشته و سعی کرده است با طرح آنها جواب مناسب بدهد و به نظر می‌رسد جواب‌های محقق داماد قانع‌کننده نباشد و این مطلب در ادامه بیان نقد، روشن خواهد شد. اشکال‌ها عبارتند از:

نقد یکم. عدم قدم عالم و ازلیت آن، موجب تخلف معلول از علت تامه است؛ زیرا اگر علت مطلق حق تعالی باشد، چون جاعلیت وی در ازل نیز تام است، باید معلول وی نیز از ازل باشد. «ان الجاعل الموجب التام العالم الجواز ان كان هو القدوس الحق - تعاضم مجده - و هو ازلی الوجود و العالم حادث بعد العدم، فقد لزم التخلف عن الجاعل التام.»

نقد دوم. عدم ازلیت معلول، مساوی قول به تعطیل است؛ زیرا هرگاه جاعل تام‌الافاضه باشد و از او فیضی صادر نشود، در فعل او تعطیل لازم آمده است؛ حال آنکه واجب‌الوجود از هر حیث در مرتبه کمال و وجوب است. «ان القول بأزلیة الباری سبحانه و حدوث مجعولاته بالأسر تعطیل الجواد الحق عن جوده عند عدم المجعولات رأساً و ذلك خلف محال.»

نقد سوم. عدم ازلیت معلول، مساوی با عدم ازلیت زمان است. حال اگر زمان از مقوله کم باشد و کم بالذات قبول زیاده و نقصان کند، فرض زمان قبل از حدوث حادث، مفروض عقلانی خواهد بود؛ مضافاً به اینکه عدم تعلق قدرت حق بر آن غیر مفروض است. پس فرض عدم ازلیت زمان محال است. بنابراین حامل زمان نیز در ازل وجود خواهد داشت. «ان الزمان لو كان متناهی الكمية من جانب الازل و لم یكن یمتنع بالنظر الیه ان یكون یخلق اطول تمادياً او اكثر تقدراً فما قد خلق علیه...» (میرداماد، ۱۳۱۴: ۱۳ و ۱۷)

میرداماد درصدد جواب به این سه اشکال و به قول او این اعضالات بر آمده است و در چند کتاب خود با عباراتی پیچیده به سه اشکال جواب داده‌اند. این جواب‌ها هم با آنکه صورت علمی دارد، محصلی ندارد. به‌عنوان شاهد مدعای خود، جواب ایشان به اشکال نخست را در اینجا می‌آوریم:

میرداماد می‌گوید:

باری تعالی به ذات خود، نظام جملی تام را آفرید و چون طبیعت امکان از پذیرش سرمدی بودن قاصر است، پس خلقت عالم و وجودش پس از صراحت عدم بسیط و صریح آن است و نیز تخلف صریح [سرمدی نبودن] از جهت جوهر قابل و نقصان ذات اوست.^۱ (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۵۵)

در اینجا دو نکته را متذکر می‌شویم:

اولاً، محقق داماد همین جواب را با عبارات مختلف و لغات متفن و احیاناً

۱. فالباری الحق سبحانه هو الجاعل التام بذاته لعالم الجواز بنظامه الجملی، و حیث ان طباع الامکان یقصر عن تصحیح قبول التسرمد. كان مجعول تقرر العالم و وجوده من بعد لیسیته الصریحه الساذج و التخلّف الصریح من جنبه جوهر القابل و نقصان ذاته....

نامأنوس تکرار کرده است و نبودن نظام جملی عالم را در مرتبه وجود حق، دلیل بر حدوث آن دانسته و معذک معتقد است قطع فیض و انقطاع جود از حق محال است و بین حدوث نظام جعلی و عدم انقطاع فیض جمع نموده است و چون فیلسوف، تابع برهان و عقل است و نمی‌تواند مثل متکلمان، معتقد به انقطاع فیض شود، از اقرار به قدم وجود حقایق دهری مفری ندارد؛ زیرا عروض عدم به حساب خارج در نفس وعای دهر - به نحوی که انقطاع فیض و قطع وجود از حقایق دهری در متن وجود مخصوص به خود آنها که به حسب ذات از وجود سرمدی تأخر دارند، جائز باشد - محال است؛ ولی وجود دهری برای آنها همیشه ثابت است غیر این صورت. (همان: ۵۶)

ثانیاً، میرداماد گمان کرده است افاضل از حکما و محصلان از اهل تحقیق معتقدند عقول مجرد از آن جایی که در مقام شامخ و صقع اعلا از عالم تجرد آباد واقعند، معیت حق با آنها سبب می‌شود ماهیت عقول به وجود سرمدی متصف شود. (همو، ۱۳۵۱: ۳۱)

جای این سؤال است که کدام متفلسف معتقد است عقول مجرد چون معیت وجود با حق دارند، پس در مرتبه وجود حق، که صرف وجود است، واقعند؟ هر علتی که مفیض وجود معلول است، محیط به شراشر وجود معلول است و هرگز معلول با حد خاص خود در رتبه علت واقع نمی‌باشد. همه محققان تصریح کرده‌اند که حق به اعتبار آنکه مقوم حقایق خارجی است، در دهر و زمان و مکان موجود است؛ لیکن دهر و زمان در مقام وجود واجبی موجود نیست. (همو، ۱۳۷۸: ۵۳ و ۵۴)

نقد چهارم. یکی از راه‌هایی که میرداماد بر حدوث دهری استدلال کرده است، استناد به اقوال برخی از حکما و محققان مثل ابن‌سینا و... می‌باشد. ظاهراً عبارات مورد استناد میرداماد، ادعای موردنظر وی را نمی‌رساند؛ درباره نقد یکم باید گفت در سخن ابن‌سینا در *تعلیقات* عنوان وعاء بودن، سرمد و دهر، تصریحاً نیامده است. در مورد نقد دوم نیز باید گفت ابن‌سینا در ابتدا حادث غیر زمانی را به دو قسم

احتمالی تقسیم می‌کند، ولی تنها احتمال نخست (حادث ذاتی) را که وجودش بعد از عدم مطلق است، ممکن می‌داند؛ اما احتمال دوم، یعنی حادثی را که وجودش بعد از عدم، غیرمطلق است، در ابداعات جایز نمی‌داند؛ زیرا که وی به‌صراحت می‌گوید:

اگر عدم سابق بر وجود شیء، تقرر داشته باشد (عدم صریح، سابق بر وجود شیء باشد) در آن صورت تکوین آن به‌جز از ماده محال است.

ابن سینا در صدد اثبات حدوث دهری نیست؛ ولی میرداماد از مطاوی بیانات شیخ می‌خواهد چنین حدوثی را استنباط نماید. اگر ظرف عدم سابق بر وجود عالم، دهر باشد این معنا ملازم با قدم خواهد بود؛ زیرا دهر، ثابت و مستمر و علت مجامع با عالم است و عدم عالم در مرتبه دهر، همان عدم معلول در مرتبه وجود علت است. اگر علت قدیم باشد - همان‌طور که در صورت و فرض ما دهر قدیم است و حادث زمانی نیست - معلول نیز قهراً قدیم خواهد بود. محال است علت قدیم و معلول حادث باشد مگر آنکه بگوییم انفکاک علت از معلول جایز است و یا آنکه معتقد شویم نحو وجود معلول مادی، وجودی سیلانی و ناشی از حرکت جوهری و ذاتی می‌باشد و چون زمان، مقدار حرکت است و اگر حرکت در جوهر مادیات رسوخ نماید، عالم ماده قهراً حادث زمانی است؛ ولی فیض وجود از ماده نیز قطع نمی‌گردد و مسبوقیت ماده به عدم صریح به آن نحوی که متکلم می‌خواهد، محال است؛ نه ماده از قبول صورت اشباع می‌شود و نه فیض حق قطع می‌گردد. «بل یداه مبسوطتان» تشنیه ید حاکی از تجلی دائمی اسمای متقابل حق تعالی می‌باشد و آیه، دلالت بر دوام و ثبوت فیض حق و عدم انقطاع آن از حیث ابتدا و انتها می‌نماید. (همو، ۱۳۷۸: ۳۲)

نقد سوم درباره سخن ابن‌سینا در نجات است (۱۳۳۱: ۱۴۶، ۳۶۳ و ۳۶۴) باید

گفت شیخ‌الرئیس به‌هیچ‌وجه به اثبات یک قسم دیگر از حدوث غیر از حدوث زمانی و ذاتی نظر ندارد و نام دهر را از آن جهت در اینجا ذکر نموده است که ظرف و وعای عقول مجردة که حادث ذاتی می‌باشند، عالم دهر است؛ همان‌طور که وعای زمانیات که علاوه بر حدوث زمانی، حدوث ذاتی نیز دارند، زمان است. ممکن است موجودی که متصف به حدوث ذاتی است، در دهر و سرمد معدوم باشد؛ چه آنکه معلول مفاض از علت به‌حسب صریح وجود، متأخر از علت خود است. معلول از آنجایی که عین ربط به علت خود می‌باشد، امکان ندارد با علت، معیت وجودی داشته باشد؛ به این معنا که در عرض یکدیگر واقع شده باشند؛ لکن از آنجایی که علت، مقوم وجود خاص معلول است، در مقام جوهر، معلول موجود است؛ اگرچه معلول در مقام ذات علت، به‌وجود خاص خود وجود ندارد، بین معلول صادر از علت و علت مفیض وجود، عدم تحقق ندارد و گرنه لازم می‌آید معلول از علت تامه خود تخلف نماید. میرداماد به این نکته توجه داشته است و سه اشکال از خود یا معاصران را به حدوث دهری نقل نموده و به آنها جواب داده است.

هر معلولی قبل از وجود خارجی در مرتبه وجود علت به‌نحو اتم و اعلا موجود است و همین وجود سابق، منشأ تحقق خارجی معلول و علت ظهور آن معلول به وجود خاص خود می‌باشد.

عالم سرمد، علت تامه دهر است و چون موجودات دهریه حالت منتظره ندارند، به‌صرف اراده علت خود موجودند و علت به‌حسب وجود خارجی، متصل به وجود معلول است و معلول هم به‌اعتبار وجود ربطی، هیچ استقلال ندارد. جدایی معلول از علت با عدم استقلال آن منافات دارد. تحقق معلول در مرتبه وجود مستقل علت و هم‌چنین انفصال آن از علت نیز با علیت و معلولیت مناقض است.

حال اگر ظرف عدم سابق بر وجود معلول دهری، عدم سابق بر وجود و یا ظرف این عدم دهر باشد، باز انفکاک از قدم ندارد و ملازم با قدم است؛ زیرا عالم سرمد، موجودی ثابت و به‌واسطه علیت آن نسبت به دهر، با دهر است و از آنجایی که عالم

دهر، علت مادیات است، از معلول خود غیرمنفک می‌باشد و هر علت ثابت‌الوجود و مستمر، سبب قدم معلول خود می‌باشد، مگر آنکه معلول، سیال‌الذات و الحقیقه و نحوه وجودش وجود غیر قارذات و بالأخره حرکت و حدوث و تجدد و انقضا در جوهر ذات و حقیقتش متقرر باشد و حالتی غیر از سیال بودن در آن متصور نگردد. بنا بر نفی حرکت در جوهر و ثبات ماده عالم جسمانیت، عدم عالم در مقام دهر و عدم دهر در عالم سرمد، همان عدم معلول در مقام و مرتبه وجود علت است. این حقیقت، هیچ منافاتی با قدم علت و معلول ندارد. (همو، ۱۳۷۸: ۳۷ و ۳۸)

نقد پنجم. این اشکال برای نخستین بار در شرح قبسات یکی از شاگردان میرداماد و محمدبن علی رضابن آقاجانی به چشم می‌خورد که در پی آن به صور گوناگون در کتب متأخرین راه یافته است.

وی ابتدا به استناد میرداماد از عبارات شیخ‌الرئیس بر حدوث دهری خرده می‌گیرد و عبارات وی را فقط مشعر به حدوث ذاتی می‌داند:

قول او که می‌گوید: معلول ذاتاً دارای لیس بوده، از طرف علت خود، ایس دریافت می‌کند اشاره دارد به حدوث ذاتی که شامل همه ممکنات می‌باشد، نه حدوث دهری [ایس به جای عدم و ایس به جای وجود به کار رفته است؛ اما معنایی خاص دارند که در جای خود بحث شده است]^۱

او در ادامه سخنان خود تصریح دارد که سبق عدم برای ممکن در مرتبه علتش، عدم بسیط است، نه تحققی که برای آن سلب باشد و لذا اگرچه ماهیت ممکن از ناحیه علتش وجود (ایس) می‌یابد و از ناحیه عدم علتش معدوم است، مرتبه اصل

۱. قوله هیئنا: فان للمعلول فی نفسه ان یکون لیس و له عن علتہ ان یکون ایس، اشاره الی دلیل

الحدوث الذاتی الشامل لجميع الممكنات، لا الحدوث الدهری....

ماهیت او در تأمل عقلی و تحلیل حدوث معتبر است، نه مرتبه اضافه او به علت. بنابراین سبق عدم مفروض، مساوق تصحیح حدوث ذاتی است، نه دهری.

معلول ذاتاً، مرتباً، حقیقتاً و ماهیتاً لیس است؛ به این معنا که وقتی عقل، ذات آن را بما هی می‌ملاحظه کرد، می‌یابد که آن لیس، عدم در آن مرتبه است؛ البته این به آن معنا نیست که عقل با ملاحظه ذات مجرد از علت، به این نتیجه برسد... ممکن دارای دو اعتبار است، ذات و اینکه منصوب به علت است، اعتبار اول، سابق بر دومی است؛ چرا که ذات بر اضافه مقدم است.^۱

شارح قبسات اشکال فوق را با تحلیل مرتبه ماهیت استوارتر می‌سازد و می‌گوید: سلب بسیط در مرتبه نفس ماهیت صادق است و از جوهریات آن نیست. بنابراین سلب مفروض، امر ثبوتی در مرتبه نفس ماهیت نیست و بر آن صادق نمی‌باشد. پس اثبات سلب نفس الامری در مرتبه قبل از وجود ماهیت، محمل صحیحی نخواهد یافت.

کسی که این‌طور گمان کرده [...] به این دلیل در ماسوای قول به بیراهه رفته است که [نمی‌داند] سلب بسیط در مرتبه نفس ماهیت یا چیز دیگری از عرضیات ثبوتی برای آن مرتبه صادق نیست، چون ماهیت بما هی چیزی جز خودش نیست. پس چون حقیقت امکان چیزی جز سلب ضرورت به صورت سلب بسیط نیست. پس در مرتبه ماهیت از حیث هی صادق است، ولو اینکه از جوهر خود خارج شود «پس همان‌گونه که به تو امر شد، استقامت کن و از

۱. ان المعلول له فی حد نفسه و حقیقته و مرتبه ذاته و ماهیته ان یکون لیس، یعنی: ان العقل اذا لا حظ ذاته بما هی هی وجد ان له لیس و عدم فی تلک المرتبه، و لیس معناه: ان العقل اذا لا حظ ذاته مجرداً عن علته وجد فی هذه الملاحظه ان له لیس بته... ان للممكن اعتباران: اعتبار ذاته و اعتبار كونه مقيساً الى علته، و الاعتبار الاول سابق على الاعتبار الثاني، لتقدم الذات على الاضافة.

غافلان مباش.»^۱ (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۲، ۳۰۱ - ۴۲۰)

این بخشی از نقدها و اشکالاتی است که بر حدوث دهری میرداماد وارد شده است.

نتیجه

آنچه از تحقیق و استدلال جناب میرداماد به دست می‌آید، حدوثی زائد بر حدوث ذاتی اثبات نمی‌نماید و اکثر تحقیقات او در این باب، به چند سطر برمی‌گردد و اغلب بیانات این حکیم نحریر، تکرار مکررات است.

اگر میرداماد می‌خواهد توقف عالم زمان بر دهر، توقف دهر بر سرمد و معلولیت عالم کبیر نسبت به حق را اثبات نماید، کسی منکر این معنا نیست و اگر بخواهد رفع قدم از وجود ماسوی الله بنماید، باید بداند رفع قدم زمانی محال است. پس باید از اثبات حدوث زمانی دست کشید و به یک نوع حدوثی که ملازم با معلولیت و احتیاج عالم به حق و توقف وجودی حقایق به وجود اصیل حق باشد و با قدم فیض حق سازش داشته باشد، معتقد شد تا انفکاک معلول از علت و انقطاع فیض لازم نیاید.

این همان حدوث ذاتی یا امری شبیه به آن به اسم دیگر است. این تلاش دائمی میرداماد که در بیداری و رؤیاء، دم از این حدوث زده است، ارزش ندارد؛ زیرا به فرض آنکه با بازی الفاظ بتوانیم معنای معقولی از این قول تصور نماییم، درد مسأله حدوث را دوا نکرده‌ایم. لذا می‌بینیم شاگرد بزرگش صدرالمتألهین اسمی از این

۱. و انما غلط الزاعم فیما عدا هذا القول، فان السلب او شیء آخر من العرضیات الثبوتیه فلا یصدق فی تلك المرتبه، اذا الماهیه من حیث هی لیست الا هی، و اذا لیس حقیقه الامکان الا سلب الضروره سلباً بسیطاً فیکون صادقاً فی مرتبه الماهیه من حیث هی و ان کان خارجاً عن جوهرها، فاستقم كما امرت و لا تکن من الغافلین.

حدوث در کتاب‌های خود نمی‌برد.

باید بدانیم که اگر دهر، علت عالم زمان باشد و عالم زمان در موطن دهر موجود نباشد، این عدم وجود زمان در موطن دهر، چیزی غیر از معلول حادث در مرتبه علت قدیم نمی‌باشد. از طرف دیگر، عالم دهر، عالم ثابتی است. عدم عالم در مقام عالم دهر، چیزی غیر از عدم معلول در رتبه وجود علت نیست؛ چون دهر، علت عالم ماده و قدیم است، پس معلول به ناچار قدیم خواهد بود. این امر در صورت قدم معلول و علت نیز صادق است که علت تامه متصف به قدم معلول آن نیز قدیم است و در واقع جای خالی را پر نکرده است؛ اگرچه به اعتبار وجود امکانی، صرف ربط و معلول است و به لحاظ نفس ذات فنا خواهد بود. آنچه در آیات و اخبار آمده است، ناظر به آن می‌باشد که همه ماسوی، مخلوق حق هستند و غیر حق مؤثر در وجود نمی‌باشد و توحید وجودی اقتضا دارد همه کائنات به وجود واحد بی‌نیاز استناد یابند.

اگرچه تلاش حکیم الهی، میرداماد درخور توجه و قابل تحسین است و زحمات فراوانی را در رفع اشکال بر حدوث دهری متحمل نموده است، توفیق چندانی در این زمینه نیافته و نتوانسته این اختلاف دیرین متکلمان و فیلسوفان را حل کند و دهری بودن حدوث را اثبات نماید.

منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۷، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۲، تهران، قیام.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۰، *الشفاء*، قاهره، درج در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران.
۳. _____، ۱۳۸۰، *تعلیقات*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۴. _____، ۱۳۳۱، نجات، قاهره، درج در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران.
۵. فیض کاشانی، محسن، ۱۳۶۶، اصول المعارف، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۷، خردنامه صدرا، شماره ۱۱، تهران، ص ۸۸
۷. _____، ۱۳۵۱، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، (از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر)، تهران، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه.
۸. _____، ۱۳۷۸، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱ و ج ۲، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۹. بهشتی، احمد، ۱۳۷۴، یادنامه حکیم لاهیجی، (مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات) تهران، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۰. خوانساری، آقاجمال، ۱۳۷۲، حاشیه علی حاشیه خفری علی شرح التجرید، تحقیق رضا استادی، قم، کنگره محقق خوانساری.
۱۱. رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن، ۱۳۶۷، القیسات، تهران، دانشگاه تهران.
۱۲. _____، ۱۳۶۷، مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، تصحیح غلامحسین رضائزاد، تهران، الزهرا.
۱۳. سبزواری، ملاحادی، ۱۴۲۳، شرح المنظومه، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ج ۲، تهران، ناب.
۱۴. _____، ۱۳۴۸، مجموعه رسائل، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، خراسان اوقاف.
۱۵. صدرالدین شیرازی. محمدبن ابراهیم، ۱۳۷۸، رساله الحدوث، تصحیح حسین موسویان، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۰، نه‌ایة الحکمة، تعلیقه غلام‌رضا فیاضی، قم،

موسسه آموزش و پژوهش امام خمینی.

۱۷. لاهیجی، عبدالرزاق، بی‌تا، *شوارق الالهام*، تهران، الفارابی.

۱۸. محمدی، مقصود، ۱۳۸۰، *مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا*، ج ۳، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴ الف، *مجموعه آثار*، ج ۱۰، (شرح مبسوط منظومه)، تهران، صدرا.

۲۰. ———، ۱۳۷۴ ب، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، تهران، صدرا.

۲۱. میرداماد، سیدمحمدباقر، ۱۳۶۷، *القبسات*، تحقیق مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.

۲۲. الهی قمشه‌ای، محی‌الدین مهدی، ۱۳۷۹، *حکمت الهی*، مصحح هرمز بوشهری‌پور، تهران، روزنه.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی