

نگاهی به زندگی، شخصیت و مکتب صدر المتألهین

قسمت ششم

استاد سید محمد خامنه‌ای

فلسفه میر داماد

۴ - وجود «بی‌داه» در علم باری تعالی.

۵ - دریافت و برداشت وی از «مثل نوریه» و چند

مبحث دیگر.

حدوث دهری

نظریه فلسفی مشهور میرداماد «حدوث دهری» است که کتاب قیسات را برای اثبات آن نوشته و در دیگر کتب فلسفی خود - مانند الصراط المستقیم و الاقناع المبین و الایماضات و ... - نیز به آن پرداخته و با اشاره نموده است و مسئله و مشکلات نحوه ارتباط معلولات و اشیاء زمانی این جهان را که موصوف به حرکت و تغییر می‌باشند یا خداوند تعالی که قدیم است و ثابت و بدور از تجدد و سنزه از تغییر، با این نظریه شامخ حل نموده بدون آنکه محلل قاعده سنخیت علت و معلول و ربط و تضایف آن دو باشد.

اشکال معروف فلسفی در مسئله، این بوده است که سنخیت میان علت و معلول، اقتضا دارد که یا اگر موجودات و ممکنات همه حادث (غیر قدیم) باشند، علت آنها نیز حادث باشد و این در حق باری تعالی روا نیست و محال لازم می‌آید و یا اینکه چون آفریدگار و علت ممکنات، قدیم است؛ پس معلولات آن نیز بایستی قدیم باشند و این نیز باطل است.

عمده پاسخی که به این اشکال داده شده از راه

پیش از این؛ در شماره‌های گذشته به گوشه‌ای از زندگی و دیدگاههای این دو فیلسوف بزرگ عصر صفوی نظری افکندیم که در اینجا ادامه بحثهای گذشته را پی می‌گیریم.

باید دانست که نمی‌توان میرداماد را با این مختصر شناخت (اگر نگوییم که او را هرگز نمی‌توان شناخت) و چون خواست اصلی، شرح زندگی صدر المتألهین است، باید شرط ایجاز را رعایت کرد و قلم را فرو کشید و همین اندازه بسته کرد.

اما جای دارد که در فرجام کار، همانگونه که شیوه نگارش تاریخ حکمت شده است به مبانی عمده وی که جزء ویژگیهای علمی اوست اشاره‌ای هر چند کوتاه بکنیم تا اگر کار ما کوچک است، ناقص نباشد.

از میرداماد چند نظریه معروف برجای مانده که معمولاً از آن یاد می‌شود؛ از این گونه:

- ۱ - نظریه «حدوث دهری» عالم و طرح گونه‌ای از وجود غیر زمانی که آن را «وجود دهری» نام داده است.
- ۲ - اثبات «اصالت ماهیت» و اعتباری بودن وجود.
- ۳ - اصالت «حرکت قطعی» در مقابل «حرکت متوسطه».

واسطه گری و حرکت است که فلاسفه پیش از صدرالمتألهین آن را از راه حرکت فلک حل می کردند و صدرالمتألهین حرکت را به طبیعت یا جوهر و ذات اشیاء داد. قدمای مشائی - بر اساس قبول عقول طولیه و افلاک - معتقد بودند که فلک از آن جهت که در حرکت وضعی و دوری است و باین حرکت و اوضاع گوناگون خود، حوادث و موجودات گوناگون را می سازد و آن را تدبیر می کند، بعد «حدوث» دارد و می تواند با حادثات و حوادث ربط داشته باشد و حتی منشأ وجود پدیده ها گردد؛ و از آن جهت که ثباتی در ذات آن هست (از آنکه بالاخره حرکت واحد و مشخص است) یا به اعتبار آنکه نقاط ثابتی در هر حرکت وجود دارد که به آن «حرکت توسط» می گویند یا قدیم و ثابت ازلی جهان مربوط می شود. ملاصدرا از این استدلال مایه گرفته و با اثبات حرکت در جوهر اجسام،

جهان زمانیات و متغیرات مادی است - با مقام معنوی الوهیت که ازلی و ثابت و سرمدی و ثبات محض و قدیم است، جهان واسطه را در این میان قرار می دهد که نام آن «دهر» است.

به عبارت دیگر، اگر جهان مادی را که سراسر تغییر و تجدد است و حرکت و در نتیجه، زمان بر آن حکومت می کند ظرف زمانی بدانیم و به آن «وعاء زمانه» بگوییم و برای صاحت قدسی خداوندی نیز در عالم ذهن فضا یا ظرفی فرض کنیم که بی انتها و قدیم و ثابت و ازلی و ابدی است و نام آن را «سرمد» بگذاریم، فضا یا «وعاء» و ظرف دیگری نیز وجود دارد که در میانه این دو است و آن دو را به هم پیوند می دهد که «وعاء دهر» نام دارد و در میان این دو جهان (یکی ثابت و قدیم و یکی متجدد و حادث) قرار می گیرد. در «وعاء سرمد» ناگزیر از تغییر و متغیّر خبری نیست و جای ارتباط ثابت

○ میرداماد معتقد است که نوعی دیگر حدوث نیز برای اشیاء وجود دارد که نه وابسته به زمان است و نه ذات بلکه به وضعیت خاص آن نسبت به «عدم صریح» غیر زمانی بستگی دارد.

«ثبات» در عین «تجدد» را به خودی حادثات می دهد؛ زیرا اشکال ارتباط حادث به نظر وی در آنجاست که تجدد و تغییر، عارضی و از غیر ناحیه ذات آن باشد و باصطلاح محتاج به حیثیت تقییدیه شود و به سؤال «لَمْ یَبْنِیْهِمْ» اما اگر تجدد و تغییر ذاتی برای خود چیزی باشد - چون ذاتیات قابل سؤال و بیان علت نیستند و قاعده «الذاتی لا یعلل» جاری است - بنابراین تغییر او از خود اوست و منسوب به قاعده نیست و دلیل نمی خواهد.

با ثابت است؛ برعکس در وعاء زمانی همه جا تجدد و تغییر و سراسر حرکت است و خود مجموعه جهان مادی نیز حرکت تکاملی دارد، اما «دهر رابطه میان «ثبات» و «متغیرات» است؛ از آنجا که هر جوهر متحرک و این جهان (یا طبیعت) نیز با تمام اجزاء متجدد و متغیّر خود - در مجموع - ماهیتی ثابت است که تغییر و حرکت درونی آن با ثبات وجود و وحدانی آن منافی نیست روی هم رفته و «بمجموعه» و تغییر میرداماد: «بِقَضِیَّهِ وَ عَقَبِیَّهِ» - امری ثابت است و در وعاء دهر برای خود جایی دارد.

بحسب همین جهت، ثبات و اتصال در متن دهر است که از ثبات واجب بالذات ثابت و ازلی، مایه وجود می گیرد. جوهر مادی و اجسام از آن جهت که متغیّر و متحرکند و از حیث ناپایداری و حرکت خود؛ در وعاء زمان قرار دارند؛ ولی از حیث آنکه موجودی واحدند و بما هو موجود در دهر جای می گیرند و خود حرکت نیز از آن جهت که موجود من الموجودات است در دهر جای دارد.^۱

۱ - قسبات، ص ۹۳ «الجسم بما هو جسم... یكون فی المكان و بما هو موجود یكون واقعاً فی الدهر و بما هو متغیّر و متحرک یقع فی الزمان و الحركة من حیث نفسها واقعة فی الزمان بالذات و بما هو موجود فی الدهر...»

الزمان... والثانی کون «مع» الزمان - و یستی الدهر - و هذا الكون محیط بالزمان - والثالث کون الثابت مع الثابت و یستی السرمد، و هو محیط بالدهر...»^۳

میرداماد^۴ این تعریفها را مایه دست قرار داده و «هستی» و «بود» نوع دوم را که «زمان» در آنجا «فشرده» و مندمج بصورت نقطه‌یی در صفحه است و دهر نام دارد، شایسته برای صدور از وجود حقیقی بیرون از زمان و تجدد و حرکت دانسته است، و فرق عالم دهر با سرمد را در این دیده که در سرمد - به نظر و تعریف وی^۵ - بهیچ وجه، «عدم» و نیستی راه ندارد و «متن واقع» آنجاست؛ ولی در دهر سابقه «عدم» هم هست، آنهم نه عدم نسبی - که در وعاء زمان دیده می‌شود و به آن «حدوث زمانی» می‌گویند - بلکه «عدم حقیقی» و مطلق و به تعبیر میرداماد: «عدم صریح».

در اینجا مناسب است به اصطلاح و

○ سبق بالذات و سبق بالحقیقه ملاصدرا نیز برگرفته از میرداماد است؛ و تقدم بالحق و بالشأن او را نیز می‌توان همان تقدم سرمدی میرداماد دانست.

تقسیم دیگری از ابن سینا و فلاسفه دیگر برگردیم؛ که به اعتبار کیفیت صدور و آفرینش اعیان است و آن تقسیم «ایجاد» به حدوث ذاتی، حدوث دهری و حدوث زمانی می‌باشد:

«ثم المحدث بالمعنى الذى لا يستوجب الزمان، إما وجوده بعد «ليس» مطلق [و هو الإبداع] أو بعد «ليس» غیر مطلق، بل عدم مقابل خاص فى مادة موجودة...»
«فالحديث بالمعنى الذى لا يستوجب الزمان (و هو وجود الشئ بعد صرف العدم البحت) على نوعين:
(۱-) لأنه لا يخلو إما أن يكون هو وجود الشئ بعد صرف لیسة المطلقة بعدية بالذات... و هو المسمى «حدوثاً ذاتياً»...»

(۲-) وإما أن يكون هو مسبوقة الوجود بالعدم الصريح المحض المقابل لحصول الوجود بالفعل فى

۲ - همان، ص ۹۴.

۳ - ابن سینا، تعلیقات

۴ - ابن سینا، شفا ص ۵۲۶ چاپ سنگی، ط. مصر.

۵ - سرمد در کتب پشتیبان اختصاصی به ذات باری تعالی نداشت و عقول و مجردات نیز در آن راه داشتند ولی میرداماد آن را اصلاح و تهذیب کرد و ضیق و مقامی فرض و تعیین نمود که جز ذات باری در آن راه نداشته باشد و ظرف وجود مطلق است.

از اینروست که وعاء دهر رابط میان جهان حادثات با جهان ثبات و سرمد است و اشکالی که معروف است در اینجا پیش نمی‌آید. میرداماد در کتاب قبسات نیز این مطلب را بدین گونه بیان می‌کند.

«ما لم يعرض الزمان انقسام وهمى لم يكن هناك الأهووية واحدة ممتدة متصله بنفس ذاتها، موجودة فى وعائها الذى هو الدهر، بوجود واحد شخصى».^۲

* * *

نظریه «حدوث دهری» نظریه‌ای علمی و متین و کارساز است که متأسفانه از طرف ملاصدرا و دیگران مورد قبول قرار نگرفت و اگرچه ملاصدرا - ظاهراً از باب تأدب و احترام به استاد خود - صریحاً آن را رد کرده و حتی نظریه حرکت جوهری وی بر اساس همین اندیشه است ولی چنان است که گویی اعتقاد چندانی به آن نداشته و آن را بی اشکال

نمی‌دانسته است، اما پس از میرداماد از طرف برخی از محققان معاصر وی (از جمله و آقا جمال خوانساری و محمد بن محمد زمان کاشانی مؤلف مرآت الزمان و شاید برخی دیگر) مورد اشکال و رد قرار گرفته است.

این نظریه که بر اساس سه «وعاء» سرمد، دهر و زمان می‌باشد از مطالب و اصطلاحات حکمای پیشین بهره گرفته است؛ از جمله ابن سینا که برای «وجود»ها و «هستی»ها و بودها سه گونه در ذهن تصور و تعقل را فرض نموده و گفته است:

«عقل، بودها و هستیها را می‌تواند بر سه گونه تصور کند: اول - «بودن»؛ در درون زمان؛ (این دسته از موجودات ایستا و ثابت نیستند و در سیلان و جریانند.

دوم - «بودن»؛ در کنار و همراه زمان (که به آن دهر می‌گویند) این گونه وجود پایبند و محدود به زمان نمی‌باشد، بلکه بر آن احاطه دارد. و حال گذشته و آینده در آن، یکجا گرد آمده است.

سوم - «بودن»؛ ثابت و در کنار ثابتات است و محیط و مسلط بر دهر می‌باشد و سرمد نامیده می‌شود. عبارات وی در قبسات چنین است:

«العقل يدرك ثلاثة أكوان: أحدها الكون «فى»

متن الواقع (و هو الذي زامه بقوله «بعد ليس غير مطلق بل بعد عدم مقابل خاص في مادة» لا مسبوقة بالذات بل مسبوقة انشائية انشائية غير زمانية ولا متفردة ولا متكتمة ... و ان هو الا «الحدوث الدهري» و احداثاً و صنعاً، و لا يجتمع العدم الصريح والوجود بالفعل» ...

(۳) و اما الحدوث بالمعنى المستوجب الزمان ... و هو كون وجود الشيء في الزمان مسبوفاً بعدمه الزماني المتقدر السیال الواقع في الزمان القیل قبلية متكتمة ... هو المسمى «بالتكوين»

میرداماد این تقسیم بندی را زمینه قرار داده و کتاب قیسات خود را با همین تقسیم این سببها آغاز می کند که: «ابداع یعنی ایجاد از عدم مطلق و از ناچیز محض و به تعبیر او «از لیس (یعنی عدم) به ایس (یعنی وجود) در آمدن» و این برترین اقسام ایجاد است که بدون یاری از چیزی دیگر برای دستمایه، اعیان به وجود درآیند و ظلمت عدم در آنها راه نیابد و این همان «حدوث ذاتی» است.

اما در نوع دوم، ایجاد از عدم مطلق نیستی و ناپیوسته؛ بلکه هستی یافتن است. پس از «عدم صریح مقابل» در «متن واقع»، مقصود از «عدم صریح»، عدم غیر زمانی است و از عدم مقابل «سبب و سابقه عدم بر آن وجود است و از «متن واقع» فضای موجودات غیر زمانی است و نام این نوع حدوث را «حدوث دهری» می گذارد. اعیانی که به این صورت حادث شوند - بر خلاف موجودات زمانی - بدون حرکت و سیلان و بدور از ابعاد و کمیت و زمانند (غیر زمانی و غیر سیال و غیر «متفرد» و غیر متکتم هستند). این نوع را «صنع» و «احداث» می نامند.

نوع سوم گرچه حادث است ولی مسبوفاً به محض صریح نیست بلکه پیش از او عدمی که هست، «عدم زمانی» است که عدم واقعی محسوب نمی شود و «متفرد» و «متکتم» است و لذا وجود زمانی می تواند در کنار عدم زمانی قرار گیرد، بر خلاف حادث دهری که هرگز میان عدم آن (یعنی عدم صریح) با وجود بالفعل آن قابل جمع نیست؛ که نام این قسم را «تکوین» می گذارد.^۶

نظریه حدوث دهری میرداماد در همین تقسیم گویا می شود و می گوید: در وعاء سرمد چون عدم راه ندارد پس جای حدوث هم نیست. زیرا هر جا یکی از این دو باشند دیگری هم می تواند جای داشته باشد. پس در جهان، هرچه عدم و حدوث هست در دو وعاء دیگر یعنی دهر و زمان است. از طرفی تمام ممکنات حادثند زیرا هیچ ماهیتی بذاته اقتضای وجود ندارد یعنی به خودی

خود به وجود آمدنی نیست و باید وجود علت به یاری آن بشتابد یا به صحنه وجود قدم بگذارد. فلاسفه، حدوث و وجود ممکنات را «حدوث ذاتی» نامیده اند که هم ارز امکان و همراه نوعی عدم است که به آن عدم مجامع می گویند. نوعی دیگر حدوث هم در موجودات مادی هست که چون در محور زمان قرار می گیرد (و با اصطلاح در وعاء زمانی است) آن را «حدوث زمانی» نامیده اند و متکلمین مسلمان پیش از این نوع حدوث را دریافتند.

اما میرداماد معتقد است که در کنار این دو گونه حدوث، نوعی دیگر حدوث نیز برای اشیاء وجود دارد که نه وابسته به زمان است و نه ذات بلکه به وضعیت خاص آن نسبت به «عدم صریح» غیر زمانی بستگی دارد؛ اگر نوح مثلاً نسبت به آدم حادث است به دلیل آن است که در راستا و محور زمان «دیرتر» پدید آمده است و اگر چه از جهت زمانی در طول نیای خود قرار دارد، ولی در واقع همعرض و هم ارز آن در رتبه و درجه وجود است، اما درجه وجودی موجود مادی، با موجود دهری همعرض و در یک امتداد نیست؛ بلکه در طول آن است و رابطه آن دو یک خط عمودی است نه افقی:

«العدم الزماني» لأمرًا زمانيًا بما هو زماني إذا فرض مستمرًا في امتداد الزمان كله، كان لا محالة مستلزمًا للعدم الصريح الدهري.

۱ - الباري الحق الواجب الذات سبحانه بجميع جهاته وصفاته موجود في السرمد، لا في الزمان ولا في الدهر.
۲ - والجواهر الثابتة بما لها من الصفات والعوارض موجودة في الدهر لا في السرمد ولا في الزمان.

۳ - والمستغيرات المحروضة للسيلان والقوت والحقوق - بما هي متغيرات - موجودة في الزمان لا في السرمد ولا في الدهر ولا حفظ لها بهذا الاعتبار من الوجود في الدهر مطلقاً. فاما من حيث ان كلاً منها ثابت الحصول في وقته... فهي من ههنا الجهة موجودة في الدهر - لا في السرمد ولا في الزمان.^۷

میرداماد در فصل دیگر چنین می گوید:
ان سبب العدم بحسب «الحدوث الذاتي» سبقاً بالذات ليس سبباً مسبوقة الوجود بالعدم المقابل له، اذ سبب الوجود في مرتبه نفي المهية من حيث هي لا يقابل الوجود الحاصل في حاق الواقع من تلقاء الاله القاهله، بل بجماعه.

۶ - در اینجا «عدم صریح» در مقابل «عدم زمانی» قرار داده شده تا فرق دهر و زمانیات معلوم باشد.
۷ - قیسات، ص ۱۷.

كذلك سبق العدم بحسب الحدوث الزماني سابقاً بالزمان ليس مسببه ان يكون الوجود الحادث مسبقاً بعدم يقابله في امتداد الزمان... وحد العدم القبل غير حد الوجود البعد والحادث غير مجتمعين - في امتداد الزمان - بل انما هما معاً بحسب الوجود في متن الدهر معية دهرية و من الوحدات المعتبرة في التقابل وحدة الزمان.

ففي هذين النوعين من الحدوث، لا تقابل بين القبل والبعد، فاما الامر في الحدوث الدهري، فعلى خلاف تلك الشاكلة، بحيث انه ليس بجري في الدهر توهم الامتداد والانقسام فلا يكون حد العدم الصريح السابق في الدهر متجاوزاً في التوهم عن حد الوجود الحادث.⁸ يعني عدم صريح سابق در دهر یا وجود حادث تقابل واقعی دارند و عقد الایجاب ثابت دهری ناگهان (بدون فاصله) عقد سلب مطلق دهری را باطل و زائل می‌کند.

* * *

اقسام سه گانه حدوث یا هم قابل اجتماعند زیرا هر حادث زماني هم حادث ذاتی است، هم دهری و هم زماني.⁹ حدوث ذاتی و حدوث دهری دارای اقسام نیستند ولی حدوث زماني اقسامی دارد: ۱ - حدوث تدریجی (حرکت قطعیه) ۲ - دفعی ۳ - حدوث زماني (حرکت توسطیه).^{۱۰}

برای توضیح بیشتر این نظریه، بجاست که به تقسیمات «حدوث» و همچنین تقسیمات «عدم» اشاره‌ای بازتر بکنیم:

«حادث» به پدیده‌ای گفته می‌شود که هم مسبوق به عدم باشد و هم مسبوق به علت و «قدیم» نقیض آن است. برای حدوث (در مقابل قدم) اقسامی در بیان حکما و متکلمین و کتب آن وجود دارد که می‌توان آن را این گونه شمرد:

اول - «حدوث ذاتی» مقصود از این حدوث و رویداد آن است که شیء ممکن با توجه به ذات و اقتضائات ذاتی آن در خور «عدم» و نه «هستی» است و معنی امکان ذاتی نیز همین است و بقول ابن سینا در شفا: «الممكن من ذاته ان يكون ليس وله من علته ان يكون ايس» و چون ممکن بالذات وجودش بالغير، و باقتضای علت آن است پس امکان ذاتی و در نتیجه «عدم ذاتی» نیز همیشه همزاد و همراه اوست و از او انفکاک ندارد، و حتی در کنار وجود بالغير هم می‌ماند و لذا به این عدم «عدم مجامع» نیز گفته شده است.

دوم - «حدوث زماني» است که به معنای، هستی

یافتن «موجود ممکن» پس از عدم در زنجیره زمان است؛ بنابراین عدم زماني همیشه سابق و جلوتر از حدوث زماني است و از هم انفکاک دارد (فکئی هستند) و لذا این «عدم سابق» بر ممکنات را «عدم مقابل» می‌نامند و پیداست که این گونه حدوث مخصوص زمانیات و متحرکات است و در ثوابت راه ندارد.

در این سلسله زماني بترتیب که موجودی مسبوق به یک عدم است. مانند تقدم و سبق پدر بر فرزند و تأخر فرزند از پدر که اگر چه این دو علت و معلوم نیستند ولی در عرض هم نمی‌باشند؛ اما بلحاظ اصل وجود صریح و صرف نظر از ترتیب زماني باید آن دو را، هم عرض دانست.

سوم - حدوث دهری که نقطه اصلی نظریه حکیم میرداماد است، وی به «حدوث ذاتی» ممکنات قناعت نکرده زیرا که این حدوث در مرتبه ماهیت اشیاست و به حدوث زماني نیز اکتفا نمی‌کند زیرا وجودات و عدمها را در این ظرف عرضی می‌داند و نه طولی، حال آنکه میان حدوث واقعی و علت برای وجود رابطه‌ای هست و برای اشیا مستحق و موجود خارجی باید به جستجوی حدوثی واقعتر رفت.

از اینروست که وی برای عالم و اشیا عالم، حدوث دهری را لازم می‌داند که بمعنای وجود عدم دهری سابق بر آن است؛ یعنی «حادث دهری» چیزی است که از پس «عدم دهری» آمده باشد. این عدم، نوعی عدم سابق است ولی عدم حقیقی و عدم صریح و عدم انفکاک و عدم مقابل و سابق بر عالم.

بعلاوه هر آنچه که حادث ذاتی باشد لا محاله حادث دهری نیز هست. زیرا این دو فقط در مفهوم اختلاف دارند ولی بحمل شایع هر دو به یک چیز بر می‌گردند و آن وجود بعد العدم حقیقی و صریح است. اما حدوث زماني نیز متأخر از این مرحله از وجود است و در واقع برای توجه انطباق فیض دائم الهی نسبت به هیولاه و استعدادها و قوه‌های عدم نمای پیاپی و زنجیره‌ای است. میرداماد پس از طرح مسئله حدوث یا قدم عالم در نظر حکمای قدیم - و اینکه الملائون و حکمای دیگر ذی البصیره معتقد به حدوث آن هستند و «ارسطو» و «شیخ» و اتباع آن دو، حدوث را مخصوص مکونات مادی می‌دانند، ولی مبدعات و مقارقات را قدیم می‌شمارند - می‌گوید که نزاع در این مسئله بر سر حدوث ذاتی نیست

۸ - همان ص ۱۷

۹ - همان ص ۱۷

۱۰ - همان ص ۲۳

چه آنکه کسی منکر آن نمی‌باشد و همه بر آن اجماع دارند و آنچه در آن اختلاف است حدوث دهری است زیرا اساس بحث بر سر سبق عدم صریح در حاق اعیان است نه در مرتبه عقلیه که اعم از تقارن یا تخلف است.

عبارت وی چنین است:
«إذ قد استبان أن حريم النزاع هو الحدوث الدهري لا غير لعدمنا كل حدث ذاتي فهو حدث دهری ايضاً و الحدوثان الذاتى و الدهرى مختلفان فى المفهوم، متلازمان فى التحقق، و اما الحدوث الزمانى فمختص بمعتقدات الإمكانيات الإستعماده من الهولانيات».

و هم يقولون كل حادث دهرى فهو حادث زمانى ايضاً و الحدوثان الدهرى و الزمانى متلازمان فى التحقق، متباينان بالمفهوم، و الحدوث الذاتى اعم تحقّقاً منها لاستيعابه للممكنات بأسرها و تأثير الجاعل الفياض «الإبداع» فى الأليات و «الصنع» فى الكليات، فليثبت».

چون احكام عدم، عين و همان احكام وجود است از اينرو عدما نیز مانند وجودات به زمانى و دهرى و سرمدى تقسيم مى‌شوند نشان دهنده عدم - و باصطلاح: «راسم عدم» - در ذهن انسان عبارت است از نبود هر مرتبه وجودى برای موجود ديگر، و چون دهر در سلسله طولى زمان و سابق بر آن واقع است پس فقدان زمانيات در عرصه دهر، عدم آنهاست.

يعنى وجود عالم، مسبوق به وجود دهر است و دهر، راسم عدم عالم زمان است و همانگونه عدم و وجود در زمان واقعى هستند در وعاء دهر نیز عدم، واقعى است؛ زیرا گفتيم که هم وجود و هم عدم همانگونه که در سلسله عرضى زمان قابل تحقق و يا تصورند در سلسله طولى وجود هم همين گونه؛ است اصل وجود، وجود واجب تعالى است و بترتيب طولى وجود در وعاء دهر است؛ سپس به وعاء زمان مى‌رسد. حکيم سبزوارى مراتب سرمد را به لاهوت و دهر را به جبروت و ملکوت و زمان را به ناسوت تطبيق کرده است.

مى‌دانيم که هر «حادث» نسبت به موجود مقدم بر خود - چه علت آن باشد و چه نباشد - «تأخر» دارد و اين تأخر بين آن دو، جدایی (انفکاک) مى‌آید و در کتب حکماى ما اين مبحث را تحت عنوان «سبق» آورده‌اند.

ميرداماد در چند مبحث به انواع سبق پرداخته است تا جایگاه سبق زمانى و همچنین سبق سرمدى را بيان کند، وى در اصل، دو نوع مشهور از انواع سبق و تقدم بين دو

چيز (يا دو رویداد) را - يعنى سبق بالمعربيه (يعنى تقدم ناشى از تقدم رتبه يکى از ديگرى) و سبق بالشرف (يعنى تقدم به حساب شرف و والاى يکى بر ديگرى) - ذکر مى‌کند. و تأکيد مى‌نماید که اين سبق، اصولاً نشانه جدایی حقيقى (يا بالطبع، يا بالوضع و يا بالعرض)^{۱۱} ميان سابق و مسبوق و متقدم و متأخر مى‌باشد و توجه به اين جدایی، در فلسفه اهميت بسيار دارد.

اما، يا اين مقدمه، دو نوع ديگر سبق را نيز مى‌افزايد که اهميت فلسفى بيشترى دارند و آن دو يکى «سبق زمانى» و ديگرى «سبق سرمدى» است. در اين دو سبق و تقدم، ملاک سبق دو چيز در امور طبيعى و وضعى و مانند آن نيست بلکه کاملاً حقيقى و سبق تقدمى ناشى از جدایی حقيقى آن دو در مرتبه وجود و در اصل وجود و تحصيل است که از آن به «قبليت بحسب انفکاک» تعبير مى‌کند و ظرف اين قبليت، اصل «وجود» و «متن وجود و واقع و نفس الامر» است که اصل و محور مباحث فلسفى است.

وى در فصلی «و مبصر» مى‌گويد:

«فإذا دريت أن اختلاف انواع القبليّة والبعديّة بحسب اختلاف المعنى الذى فيه التقدّم والتأخر واختلاف الملاك، ومنها - ما «القبليّة» فيه بحسب الانفکاک و الانفراد بين القبل و البعد، فى ظرف الوجود و وعاء الحصول، و تخلف البعد عن القبل فى ذلك الظرف [انما يكون] بحسب «متن الواقع» لا بحسب خصوص «المرتبه العقلية»، و إن كانت هى من مراتب نفس الامر».

و ذلك [السبق] نوعان مختلفان: هما «التقدّم الزمانى» و «التقدّم السرمدى» و هذه الأنواع الأربعة ليست هى باعتبار العلاقة الذاتيه الإرتباطية بين السابق و العتيق، بل باعتبار الاستناد اصلاً»^{۱۲}.

پس از اين اقسام، نوع ديگرى از سبق را يادآور مى‌شود که ملاک سبق آن دو «افتقار و استناد» ذاتى معلول به علت مى‌باشد و اين تقدم و تأخر فقط در «مرتبه عقلی» لحاظ مى‌شود نه در خارج و لذاست که علت و معلول هر چند همزمان موجود باشند رتبه از هم جدا مى‌باشند.

ملاصداً در اقسام سبق از همين تقسيم بهره گرفته و اقسامى را آورده است (اگر چه در ظاهر تقسيمى نو به نظر مى‌رسد) وى اقسام سبق را «التقدّم، بالمعربيه»، «التقدّم

۱۱ - بهره‌اماد ملاک بالطبع و بالوضع و بالعرض را مخصوص سبق رتبى دانسته و در سبق بالشرف ملاک را رجحان مى‌داند که با قدرى تسامح آن دو را يک گامه کرديم.

۱۲ - قيسات، ص ۶۲.

بالطبع، «التقدم بالشرف»، «التقدم بالزمان»، «التقدم بالذات والعلیه»، «التقدم بالحقیقه» (کتقدم الوجود علی الماهیه) و «التقدم بالحق» (او بالشأن کتقدم شأن الالهیه علی غیرها) ذکر کرده است و از سبب سرمدی و دهری عمدتاً نام برده است.

اما، همانگونه که روشن است، سبق بالذات و سبق بالحقیقه وی نیز برگرفته از میرداماد است؛ و تقدم بالحق و بالشأن او را نیز می توان همان تقدم سرمدی میرداماد دانست.

بلکه فقط در وجود و «تحصل در متن واقع» و نفس الامر خارج از ذهن می باشد، بدون آنکه آن وجود، مستکتم و متقدر باشد؛ بلکه این سبق دائر مدار وجود بعد از عدم صرف است که به آن حدوث واقعی می گوئیم و این جز در وعاء غیر زمانی و غیر سرمدی محقق نمی شود و وعاء آن را باید «وعاء دهر» و این گونه سبق و حدوث و وجود و تحصیل بعد از عدم را باید «حدوث دهری» نامید؛ همان کاری که این محقق و حکیم بزرگ آن را انجام داده است.

○ نظریه «حدوث دهری»، نظریه ای علمی و متین و کارساز است که متأسفانه از طرف ملامدرا و دیگران مورد قبول قرار نگرفت.

همانگونه که گفتیم ملامدرا ربط حادث و زمانیات را به قدیم مطلق از راه دو حیثیت جداگانه دانسته که در موجود زمانی (طبیعت بمعنای جامع آن) وجود دارد: یکی حرکت، که ذاتی جهان ماده است و دیگر ثباتی که در اصل مجموعه طبیعت وجود دارد و این حیث دوم - یعنی حیث ثبات، اصل نهان و شیء متحرک - همان رابط بین حادث و قدیم است.^{۱۲}

اما در نظریه ملامدرا ظاهراً و عائی برای این حیث دوم موجود مکنون یعنی طبیعت به عنوان موجود ثابت فرض و دیده نشده، یعنی زمانیات هم مرز سرمد و وعاء وجود مطلق هستند و چون به هر حال طبیعت، امری حادث است لازم می آید که طرف حادث و قدیم همان سرمد باشد و اشکالاتی لازم می آید که میرداماد به آن اشاره کرده است.

اگرچه به لحاظ قبول تشکیک در وجود، بخصوص در عرفان اسلامی این شکل بنوعی قابل حل و پاسخ است اما به هر حال حتی در حکمت اشراق نیز ظرف عقول و انوار (قاهره و اسپهبدیه) از ظرف نور مطلق ازلی جداست و همین موجب حلائی در نظریه ملامدرا می شود. زیرا زمانیات را وقتی همچون یک هویت وحدانی و قدیمی، ثابت و غیر سیال بدانیم - که مولد زمان و بالاتر از آن است - دیگر نمی توان آن را مظهر و زمان و نوعی زمانی

۱۳ - همان، ص ۸۷
۱۴ - اسفار اربعه، ج ۳، ص ۶۸ «طالطیعه بما می نایب مرتبطة الی السد، الثابت، و بما می متجددة یرتبط الیها تجدد المتجددات و حدوث الحادثات»

آنچه که میرداماد از این اقسام و تقسیم برای اثبات نظریه خود لازم دارد همان سبق بمعنی «انفکاک» است که به دو صورت سبق زمانی و سبق دهری (سرمدی) پدیدار می شود و قابل انکار نیست؛ و چون سبق زمانی

را به کناری بگذاریم (زیرا زمان و تقدم زمانی به بازگانه ازلی حق راه ندارد و خالق زمان اسیر زمان نمی باشد) پس، برای تصویر ظرف غیر زمانی برای انفکاک موجودات سیال زمانی (و یا خلاصه تر: جهان مادی و یا حتی انسان کبیر)، ناگزیر باید پذیرفت که وعاء و فضائی به نام وعاء دهر، و نوعی حدوث و حصول به نام حدوث و حصول دهری هست که از یک سو به «سرمد» (که سابق بدون سابق و وجود بدون عدم - بدون خلط عدم - است) مربوط، ولی از آن منفک و متأخر باشد، و از سوی دیگر تدبیر جواهر سیالی بالذات مولد زمان را در دست داشته باشد.

میرداماد در جای دیگری^{۱۳} در توضیح این دو گونه سبق، چنین می گوید:

«التقدم الانفکاکي - الذی لیس هو باعتبار العلاقة الفانیة و لحاظ التعلق الإنقاری بل انما هو التقدم الانفکاکي علی ضربین:

۱ - بحسب الانفکاک بین المتقدم والمتأخر فی الوجود الزماني.

۲ - بحسب الانفکاک بین القبل و البعد فی حاق الاعیان و متن خارج الذهن بحسب سبق عدم الصریح البات علی ذات المتأخر مع تقرر ذات المتقدم بالفعل لا فی الزمان او جهة و مکان بل فی کسب الواقع و حاق نفس الامر».

همانگونه که دیدیم معیار این نوع سبق نه در تقدم در مرتبه عقلی (صرف نظر از وجود) است و نه دیگر ملاکها

در تاریخ علم کلام این نظریه و رأی به نظام ابراهیم بن سنیار - از متکلمین معتزله - نسبت داده شده که می‌گوید: آفریدگار متعال همه موجودات را یکباره و یکجا آفریده ولی پاره‌ای از آنها را در درون دیگری و برخی را در نهاد برخی دیگر نهفته است که بتدریج و در طول زمان پدیدار می‌شوند و اینگونه نیست که خداوند متعال به انتظار زمان باشد تا هر موجودی را در آن و ساعت و روز معین بیافریند.

شبهه این سخن را از آنکسافوراس (Anaxagoras) حکیم اهل آسیای صغیر نزدیک از میر کنونی (حدود ۵۰۰ ق.م.) نقل نموده‌اند که می‌گفت: اصل موجودات ذرات ناپیدایی هستند که نه با حس و نه با عقل درک نمی‌شوند و همه چیز در نهاد همه چیز خفته است و عقل کلی است که آنها را به اشیاء خاص و خواص غالب تقسیم و توزیع می‌کند و گرنه در نهاد هر عصائی ازدهایی نهفته و در درون هر جمادی، حیوانی بالقوه هست.

میرداماد با پیش عمیق فلسفی خود پس از نقل این رأی نظام از شهرستانی (و بقول میرداماد شارستانی)^{۱۴} آن را به نظریه حدوث دهری بر می‌گرداند و بصورت فلسفی قابل قبولی در می‌آورد. وی در قبسات چنین می‌گوید:

و میض - قال صاحب الملل والنحل - فی ترجمة ابراهیم بن سنیار النظام من المعتزلة: «مذهب ان الله سبحانه وتعالى - خلق الموجودات دفعة واحدة، علی ما هی علیها الآن، معادن و نباتاً و حیواناً و انساناً، و لم یتمم خلق آدم علی خلق اولاده؛ غیر ان الله - سبحانه - آکمن بعضها فی بعض، و التقدّم و التأخر إنما یقع فی ظهورها من مکاتبا، دون حدوثها و وجودها، و انما اخذ هذه المقالة من اصحاب کمون و الظهور من الفلاسفة».

«قلت له: یا علامة قومک، من این ظننت به فی هذا القول ظنک؟ و هلا حکمت انه اخذ مقالتة هذه من الحكماء الالهیین؟ البس، لوکان لم یعن بقوله «دفعة واحدة» الدفعة الآتية و الزماتية بل کان یعنی بها المزة الواحدة و المضمنة، فیها المرات الزماتية و الدفعات الآتية الی اقصی الأبد. و کان یقول: و التقدّم و التأخر إنما یقع فی حدوثها الزماتی، دون حدوثها الدهری و فی ظهورها فی الزمان دون وجودها فی الدهر، مکان قوله: لا

۱۵ - سرمد، بر خلاف معروف نزد فلاسفه پیشین، در نظر میرداماد، وعاء خاص خداوند متعال است (بر خلاف مشهور که آن را وعاء ثابته می‌دانستند).

۱۶ - قبسات، ص ۱۱۸

دانست و گرنه تسلسل لازم می‌آید؛ در عین آنکه سرمدی نیز نیست.^{۱۵} زیرا اگر صادر اول و دیگر معلولات نیز در وعاء سرمد باشند لازم می‌آید که علت و معلول هم‌رتبه شوند و این محال است و نیز لازم می‌آید موجودات همگی لازمه ذات الهی باشند که این نیز باطل است پس باید برای آن وعائی میان آن دو تصور نمود، و این همان نظریه حدوث دهری در وعاء دهری است.

برخی حدوث دهری را با حدوث ذاتی ماهیات ممکنه یکی می‌دانند ولی بر اساس آنچه گذشت میان آن دو چندین فرق است، از جمله:

۱ - آنکه عدم، در حدوث ذاتی، عدم مقابل نیست بلکه عدم مطلق (عدم مجامع) است ولی عدم در حدوث دهری عدم مقابل است.

به عبارت دیگر، عدم در حدوث دهری مانند حدوث زمانی انفکاک (غیر زمانی) است بخلاف عدم در حدوث ذاتی، و عدم صریح - در حدوث دهری و وعاء دهر - با وجود بالفعل «لا یجتمعان» می‌باشند.

۲ - آنکه حدوث ذاتی وصف ماهیت و در مرتبه ماهیت است ولی لحاظ حدوث دهری وصف موجود و در مرتبه ایجاد وجود است.

۳ - اینکه حدوث ذاتی وصف عقلی است نه عینی خارجی و حتی در مرتبه ذات علت العلل نیز برای ممکن وجود دارد.

۴ - آنکه اصولاً، حدوث - که از مقوله وجود است امری انتزاعی است از موجود - همانگونه که گذشت، به معنای مسبوق به عدم مقابل است و حال آنکه در حدوث ذاتی، عدم مقابل، مورد نظر نیست و صرفاً برای بیان رابطه علت و معلول و فقر ذاتی معلول نسبت به علت اولیه است که لازمه امکان و ماهیات ممکن و سبب احتیاج معلول به علت می‌باشد و به قول ملاصدرا اصولاً حدوث، رتبه متأخر از فقر و امکان ذاتی است.

نتایج نظریه دهری

علاوه بر حل مسئله ربط حادث به قدیم و اثبات حدوث عالم که هم ارسطو و هم ابن سینا و برخی دیگر آن را خیر قسابل السبات و بتعبیری «جدلی الطرفین» می‌دانستند، که هر دو طرف آن بدون دلیل عقلی و برهانی است و میرداماد بخوبی آن را برهانی می‌کند؛ می‌توان از کنار این نظریه مسائلی دیگر را در دستگاه فلسفی میرداماد حل شده دانست:

أما يقع في ظهورها دون حدوثها ووجودها، لكان قد أصاب مخز الأمر و مفصل القول و مسر الحق و دخلة الحكمة، و لكان أخذاً مفاثته من الحكماء المتألهين الراسخين في العلم، دون الطبيعيين من اصحاب القول بالكمون والبروز»^{۱۷}

میرداماد با تطبیق این رأی با حدوث دهری آن را به صورت یک نظریه فلسفی ارزشمند و عالی در می آورد و در ضمن آنها را مؤید نظریه حدوث دهری خود می سازد تا معلوم شود که اعتقاد به وعاء دهر و حدوث دهری و حضور مخلوقات در آن، ریشه در اندیشه های کهن دارد اگر چه بیان آن به شیوه میرداماد و شکل دادن برهان به آن مخصوص خود وی و بنام نامی اوست.

از نظر تاریخ فلسفه و آراء فلسفی، می توان گفت: که نظریه حدوث دهری پیش از میرداماد، صورت فلسفه اشراقی و عرفانی را می داشته و همانگونه که تا پیش از شیخ اشراق معمول بود، نه بصورت برهانی که با بیان خطایی - بدون اثبات منطقی - عرضه می شده است و ولی میرداماد - پس از شیخ اشراق - شاید اولین کسی باشد که با اثبات فلسفی آن بشیوه و سبک فلسفه مشائی، آن را عملاً در عرصه بحث و برهان آورده است و خواهیم دید که ملاصدرا نیز همین شیوه را در حکمت متعالیه به کار گرفته است.

وی در تفسیر «کمون» - که بعدها توسط صدرالمستألهین آن را تحت عنوان «قضاء علمي» به میدان مباحث فلسفی کشیده شد - آن را همان وجود اشیاء در ظرف دهر می داند و سبب تعبیر از آن به «کمون» و استتار و عدم بروز، آن است که همه اشیاء، صورت ثابت و در نتیجه شکل وحدانی کامل و با فعلیت خود را دارند و برای جهان ما که زمانی و ظرف سیلان و تغییر است و فقط نقاط «فعلیت» یافته آن برای ما پیدا و بارز است و «قوه»ها در نظر ما معدوم یا در واقع ناپیدا و حتی پنهان و «کامن» می باشند، آن حقایق ثابت، معدوم و غیر فعلی است و قابل ادراک و تصور و قبول و اعتبار وجود نیست.

در ظرف زمان، موجودات، زنجیره ای و به هم پیوسته اند و حتی موجود واحد نیز بتدریج تمام هویت خود را در طول زمان ظاهر می سازد و وجود جمیع اشیاء با مجموعه وجودات بصورت یک دستگاه یا نظام واحد بسته بندی شده، نمی تواند بصورت دفعی و ناگهانی، یعنی دفعه واحده، ظاهر شود و این اقتضای طبق زمانیات و وعاء زمان است، ولی از آنجا که در دستگاه آفرینش و ربط آفریده های جهان با آفریدگار، این تدریج وجود ندارد

(دون شأن آفریدگار زمان است که خودش در زمان قرار گیرد و اسیر زمان باشد و مخلوقات غیر مادی نیز نیاز به زمان ندارند ولی موجودند)، - و تمام عالم (یا همان انسان کبیر) دفعه واحده و یکجا با امر و خلق الهی بوجود آمده است - پس در ظرف زمان نبوده و نباید در ظرف ثابتات - یعنی دهر - باشد.

برای ناظری که در وعاء دهر به جهان بنگرد همه موجودات در عرض هم موجود و قائمند، ولی برای ناظری که از وعاء زمان به همان جهان بنگرد، موجودات از درون یکدیگر بیرون می آیند و ذرات و اجزاء یکدیگرند.

تعبیر فلسفی، موجودات این جهان از آن نظر که متغیر و متحرکند در زمان قرار دارند ولی از آن جهت که موجودند در دهر مستقرند. عبارت میرداماد چنین است «الجسم بما هو جسم، یكون فی المكان و بما هو موجود یكون واقعاً فی الدهر بما هو متغیر و متحرک یقع فی الزمان و الحركة من حیث نفسها واقعة فی الزمان بالذات و بما هی موجودة لفی الدهر»^{۱۸}

ب) نظریه بداء

یکی از نتایج اعتقاد به وعاء دهر را می توان حل فلسفی مسئله بداء دانست. این مسئله که در اصل یک مسئله کلامی است - برای پاسخ به این اشکال است که بر اساس احادیث معتبره، «بداء» و تغییر در سرنوشت وجود دارد، و این تغییر در قضا (یا قدر) الهی با مشیت و علم و اراده الهی که ثابت و لا یرذل است نمی سازد:

«إن استناد المتغیر بما هو متغیر الی الثابت الحق، والتدریج الی القدر المحض مملاً لا یکاد یتصح اصلاً... و بالجمله، المتعالی عن عالمی الزمان و المكان... یمتنع أن یفعل شیئاً بعد شیء و أن یرد له أمر غیب أمر، فلذلک ذهب الیهود الی أن الله تعالی قد فرغ من الأمر...»^{۱۹}

بداء - در لغت عرب - بمعنای آشکار شدن چیزی پنهان است و نیز در جایی که برای انسان تغییر عقیده یا علم حاصل شود به کار می رود و در قرآن مجید آمده است که «لقد لهم سیئات ما عملوا»^{۲۰}

۱۷ - قیسات، ص ۱۱۸، و نیز تیراس ص ۶۰. همانگونه که میرداماد اشاره کرده است اصل این نظریه از حکمای ایران باستان است.

۱۸ - قیسات، ص ۹۳.

۱۹ - تیراس الضیاء، ص ۵۸.

۲۰ - سوره جاثیه، آیه ۳۳، و نیز در سوره های زمر، ۴۷ و ۲۸ - انعام،

متکلمان و مفسران مسلمان در شرح و تفسیر آن، مطالبی نزدیک به هم گفته و نوشته‌اند ولی گویی این مسئله در نظر میرداماد تا به آن اندازه اهمیت داشته که کتاب تیراس الضیاء فی معنی البداء را در شرح آن به نگارش درآورده است.

میرداماد در توضیح مسئله بداء می‌گوید که بداء مانند «نسخ» است - و می‌دانیم که نسخ بمعنای تغییر تمام یا بخشی از حکم شرعی و قانون موضوعه است، پس از آنکه، دبری آن حکم و قانون عملی شده باشد - اگر در اوامر و نواهی شرعی که خطاب به مردم است تغییری

الهیولاتیة. وبالجملة، بالنسبة الى من فی عالمی المكان و الزمان و من فی عوالم المادّة و اقالیم الطبیعة. و كما حقیقة النسخ - عند التحقیق - انتهاء الحکم الشرعی و انقطاع استمراره، لا دفعه و ارتفاعه عن وعاء الواقع، فکذا لک حقیقة البداء انبثات [و انقطاع] استمرار الامر التکوینی ... و مرجعه الی تحدید زمان التکون و تخصیص وقت الاضافة بحسب اقتضاء الشرائط و السمات و اختلاف القوالب و الاستعدادات، لا أنّه ارتفاع المعلول لکائن عن وقت کونه، و بطلانه فی حدّ حصوله...»^{۲۱}

○ حرکت قطعیه - که مجموعه حقیقی تمام آن نقاط زمانی است - در متن واقع وجود دارد؛ زیرا در وعاء دهر موجود است.

یافت گردد یا کلی برداشته شود آن را نسخ می‌گویند و هر گاه که امر تکوینی (یعنی سرنوشت رقم خورده‌ای) از جانب خداوند دگرگون شود - مثل آنکه با دعاء و صلوة و مانند آن، بلائی از سر انسان بگذرد - آن را بداء می‌نامند. اما بداء در سلسله مراتب امر و مشیت الهی جایز معین دارد و چون علم الهی را به مراتب قضا و قدر علمی و عینی تقسیم نموده است، قضای الهی را بدو از هر گونه بداء و تغییر و تبدیل می‌داند همچنانکه آن را حتی جزایره مفارقات، (موجودات منزّه از ماده مانند فرشتگان) روا نمی‌داند.

مسئله بداء، از یک طرف به مسئله وعاء دهر، و از طرف دیگر به قضاء الهی و مراتب علم باری تعالی مربوط می‌گردد و بیروهم روشن می‌شود که دستگاه فلسفی میرداماد بر محور وعاء دهر و حدوث دهری بنا شده و استوار است و از این رو در کتاب تیراس نیز به

بهاة اثبات و تصحیح بداء - که از عقاید امامیه است - به بیان انحاء حدوث ذاتی و دهری و زمانی می‌پردازد و وعاء زمان و ویژگیهای آن و فرق زمان با وعاء شواهد دهری را شرح می‌دهد.

گویی با بیان اوصاف وعاء زمان که اساس و جوهره ذاتی آن حرکت و تغییر و تبدل و سیلان و بیقراری است؛ می‌خواهد نتیجه بگیرد که «بداء» نه فقط صحیح و ممکن که بایسته و ناگزیر است و حکم ثابت الهی در جهان متغیرات بایستی گاهی به صورت بداء، جامه عراض کند.

اصالت حرکت قطعیه

یکی دیگر از ویژگیهای مکتب فلسفی میرداماد را می‌توان اعتقاد وی به اصالت «حرکت قطعیه» دانست. فلاسفه، حرکت را به دو دسته اصلی تقسیم می‌کردند: «حرکت توسعیه» و «حرکت قطعیه».

طبق تعریف، حرکت توسعیه وضعیت هر چیز متحرک است در یکی از نقاط ییشمار خط حرکت، از آغاز تا انجام آن؛ و به تعبیر ابن سینا:

«هو الأمر الوجودی فی الخارج، و هو کون الجسم متوسطاً بین المبدء و المنتهى بحيث کلّ حدّ فرض فی الوسط لا یكون قبله ولا بعده فیه؛ و هو حالة مستمرة»

میرداماد معتقد است که در وعاء دهر - که جای اثبات و نظام جامع و کلی حوادث و حقایق است - بداء راه ندارد، زیرا اگر در دهر راه باید مانند آن است که دهر از ثبات خود بیرون آمده و شکل تغییر و سیلان را - که ویژه ماده است - پذیرفته باشد. آنچه که در آن بداء راه دارد، عالم و قدره است که با وعاء زمان منطبق است؛ عبارت او چنین است:

«... و لا بداء فی القضاء و لا بالنسبة الی جناب القدوس الحقّ و المفارقات المحضه من سلاکته القدسیة، و لا فی متن الدهر، الذی هو ظرف الحصول القار و الثبات الباتّ و وعاء نظام الوجود کله. انما البداء فی القدر و فی امتداد الزمان الذی هو اذن التقسی و التجنّد و ظرف السبق و اللحق و التدریج و التعاقب، و بالنسبة الی الکائنات الزماتیة و الهیویات

۲۸ - بومف ۳۵ این کلمه به کار رفته است

۲۱ - تیراس الضیاء، ص ۵۶

این حرکت همان است که یک عکاس می تواند. آن را در صفحه عکس خود نشان دهد. ولی مستمر است و تا آن چیز متحرک در مکان، در حرکت باشد، این نقاط پیاپی نیز وجود خواهند داشت.

اما حرکت قطعی، مجموعه حرکتی تمام آن نقاط موسوم به حرکت توسطه بیروهم و بشکل یک خط مستمر است که شکل عمومی و اصلی حرکت را نشان دهد و فلاسفه پیش از میرداماد و ملاصدرا آن را خط فرضی و معقول و ذهنی - و نه خارجی - می دانستند.

این سینا در کتاب شفا آن را بدینگونه تعریف نموده است:
«الأمر المتصل المعقول المتحرك من المبدء الى المنتهى، وذلك مما لا حصول له فی الاعیان لأن المتحرك مادام لم یصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها و اذا وجدت فقد انقطع و یبطل فاذا لا وجود له فی الاعیان اصلاً بل فی الذهن...» ۲۳

بنابراین تعریف، حرکت توسطه در تمام زمان خود، یعنی لحظه و آن، واقع است و «راسم» (ترسیم کننده) حرکت قطعی است و حرکت قطعی تمامش در تمام زمان و بعضش در بعض زمان قرار می گیرد و ارتسامی از مجموعه لحظات و نقاط و آنات حرکات توسطه پیش از خود می باشد.

به نظر ابن سینا و قدمای فلاسفه، حرکت قطعی یک فرض ذهنی و عقلی است؛ اما میرداماد و ملاصدرا اثبات نمودند که حرکت قطعی در خارج، وجود عینی دارد و همان زمان است و اگر زمان را پذیرفته باشیم باید منکر حرکت قطعی هم نباشیم.

دلیل گذشتگان بر وهمی یا عقلی بودن حرکت قطعی، این بود حرکت مادی که به پایان نرسیده، حرکت تمام نشده تا حرکت قطعی موجود باشد و چون حرکت تمام شود دیگر حرکتی نیست که به آن اشاره کنیم.

ابن سینا به این استدلال اشاره کرده و در شفا چنین می گوید:

«أما یظن أنه قد حصل نحواً من الحصول اذا كان المتحرك عند المنتهى و هناک یكون هذا المتصل المعقول قد بطل من حيث الوجود، فكيف یكون له حصول حقیقی فی الوجود بل هذا الأمر بالحقیقة مما لا ذات له قائمة فی الاعیان و إنما ترتیم فی الخیال لأن صورتها قائمة فی الذهن بسبب نسبة المتحرك إلى مکانین: مکان ترکه و مکان إدراکه او برتسم فی الخیال لأن صورة المتحرك - و له حصول فی مکان و قرب و بُعد

من الاجسام - تكون قد انطبعت فيه، ثم تلحقها من جهة الحس صورة اخرى بحصول له آخر فی مکان آخر لیشر بالصورتین معاً علی أتھما صورة واحدة للحركة و لا یكون لها فی الوجود حصول قائم كما فی الذهن اذا الطرفان لا یحصل لیهما المتحرك فی الوجود معاً و لا الحالة الشیء بینهما لها وجود قائم» ۲۲

این روش استدلال و این دیدگاه حتی به جای می رسد که برخی منکر اصل حرکت می شدند، ۲۵ زیرا فرض را بر این گذاشته بودند که زمان، ظرف حرکت است و حرکت بدون زمان نمی شود، چون فعلیت حرکت فقط در زمان حال است و در گذشته و آینده حرکت محقق و موجود نیست (زیرا آن ازمنه، در خارج موجود نیست) و در نقطه زمان حال نیز، حرکت معنی ندارد زیرا «آن» و «حال» تقسیم ناپذیر است و تجزیه پذیر نیست تا حرکت پذیر باشد!

صدرالمشائلهین اساس این گونه استدلالها و بینشها را بر هم زد و ثابت کرد که حرکت از هوایات خارجی نیست تا زمان بخواهد، بلکه امری عقلی است ۲۶ وی نشان داد که حرکت عبارت است از خروج تدریجی و تجدیدی شیء از قوه به فعلیت و این حرکت، وجودی ذهنی دارد نه خارجی یعنی امری انتزاعی است و حرکت همان متحرکیت است. ۲۷ میرداماد بر خلاف نظر همه فلاسفه ابراز کرد که حرکت قطعی را موجود در اعیان و خارج می داند و حرکت توسطه چیزی جز ترسیم کننده (راسم) حرکت قطعی نیست، وی در تعریف آندو چنین می گوید:

«ان للحرکة معنیین: احدهما حالة سیفة شخصیة می کون المتحرك متوسطاً بین المبدء والمنتهى کوناً شخصیاً سبباً مستمر الفات شخصیة، مادامت الحركة باقیة غیر مستقر النسبة الی حصول ما فی الحركة... فلا یكون له ذالک الحد فی آنین... یقال لها «الحركة التوسطیة» و لیست می

۲۲ - اسفار ج ۳، ص ۳۲ به نقل از شفا ولی عین عبارت از مباحث مشرقیه فخر رازی است (ج ۱، ص ۱۵۵) که ملاصدرا به آن اعتماد کرده است و عبارت ابن سینا غیر از این است ولی مضمون یکی است. در ک. فصل اول مقاله دوم طبیعات شفا، ص ۸۴ ط، مصر.

۲۳ - اسفار ج ۳، ص ۳۱. رک. باور فی (۲۲)

۲۴ - شفاء طبیعات ج ۱، ص ۸۴ ط، مصر.

۲۵ - فخر رازی (و به تعبیر میرداماد: امام المشککین) در این مسئله نیز عبار شیه و تشکیک برانگیخته و در یونان قدیم نیز برخی همچون زنون منکر حرکت بودند.

۲۶ - اسفار ج ۳، ص ۱۰۹، ص ۷، ص ۲۸۲.

۲۷ - اسفار ج ۳، ص ۶۱، ۶۰.

○ وجود عالم، مسبوق به وجود دهر است و دهر،

راسم عدم عالم زمان است.

بحسب نفسها من الموجودات الداعية الوجود ولا من الموجودات التدريجية الحصول بل هي من الموجودات الزمانية التي يستلزم وجودها زماناً ما تكون هي موجودة فيه لا على سبيل الانطباق على امتداد، بل على ان تكون بتمام هويتها موجودة في كل جزء من اجزائه... ألما تكون منطبقة الذات - انطباقاً سبباً - ابدأ على حد غير منقسم من حدود المسألة وعلى ان غير منقسم من آتات الزمان.

والثاني هيئة متصلة هي القطع المنطبق على المسألة المتصلة ما بين طرفيها المبدء والمنتهى يقال لها «الحركة القطعية» وهي تدريجية الوجود غير قارة الاجزاء ألما وعاء هويتها و طرف حصولها الزمان. فالحركة بالمعنى الاوّل خارجة عن الحركة بهذا المعنى غير قائمة بها بل راسمة ايهاها وقائمة بموضوعها... كما هي الحركة أمران متباينان بالذات فكذلك بازالهما في الزمان شيان مختلفان: احدهما: الآن السبب هو مكيال الحركة التوسطية... والآخر: الزمان المتصل الممتد وهو مقدار الحركة القطعية... بالزمان تقدّر جميع الحركات القطعية»²⁸

میرداماد پس از قرائی از تعریف دقیق دو حرکت (قطعی و توسطیّه) به اثبات خارجی و تحقیق داشتن حرکت قطعی در خارج می‌پردازد، بیان وی در شرح وجود حقیقی حرکت در متن واقع، بعدها راهت‌مای می‌آورد در کشف و اثبات حرکت جوهری گردید. میرداماد در یکجا، پس از نقل عباراتی از کتب ابن سینا، که موجود ذی وضع را بر دو گونه می‌شناسد یکی شیء «ذی وضع قاز» (ایستا) و دیگر چیزی که اصلاً وضع او غیر قار و متصرّم و پویاست و این مناقاتی یا شئیثت او ندارد، می‌گوید:

«وهذا القول، كما ينص على وجود الحركة المتصلة وجوداً في امتداد الزمان لا على سبيل القرار، فكذلك ينص على ان للمتحرك في زمان الحركة فرداً زمانياً من المقولة التي فيها الحركة، غير قار متعلقاً على الزمان الممتد والحركة المتصلة»²⁹

بنابراین، حرکت پویای «غیر قاز» و مستمر» نیز حقیقی است مانند حرکت توسطیّه ایستا و «قاز» که فقط نسبت آن با مبدء و منتهی ثابت نیست. سپس به پراهمین وجود حقیقی حرکت قطعی می‌پردازد و می‌گوید:

۱ - چون حرکت توسطیّه و «آن» سیال و اتصال غیر مستمر ولی متجدّد موجود در حرکت توسطیّه، وجود حقیقی خارجی دارند و «راسم» (موتسم کننده) حرکت قطعی و «زمان ممتد و مستمر» آن می‌باشند؛ پس باید پذیرفت که حرکت قطعی نیز وجود حقیقی خارجی دارد، زیرا حرکت قطعی چیزی بجز مجموعه حقیقی آن آتات سیال نیست.

یعنی چون «راسم» موجود است نمی‌شود «موتسم» ذهنی و غیر واقعی و غیر موجود باشد پس آنهم وجودی حقیقی دارد و عقل سلیم و برهانی از پذیرفتن چنین حقیقی سرپیچی نمی‌کند. عبارت وی در قبسات چنین است: «ان الحركة بمعنى القطع والزمان الممتد ألما يرتسمان من نفس ذات الأمر البسيط الموجود على سبيل استمرار الذات و عدم استقرار النسبة، بل ألما هويتهما متحصّلتان من مجرد ذینک الوصفین للأمر البسيط الراسم لهما، اعنى الحركة التوسطية والأذن السبب...»

فاذا حكمت ان الراسمين موجودان في الأعيان على ذینک الوصفین، فقد لزمتك - لا محالة - ان تحكم ان الهويتين المتصلتين المرتسمتين - بل المتحصّلتين - من نحو وجودهما على ذینک الوصفین موجودتان ايضاً في الأعيان بتة، ان كنت بسلامة تريحتك من مرض الخداج و آفة الإوجاج من حزب الحقيقة و رجال الحكمة»³⁰

۲ - برهان دوم وی به این صورت است که حرکت توسطیّه ناچار در خارج و «حاق اعیان» است و اگر چه هر لحظه و هر نقطه از حرکت توسطیّه که می‌گذرد و به نقطه

۲۸ - قبسات، ص ۲۰۶، ۲۰۵.

۲۹ - همان، ص ۲۱۴.

۳۰ - همان، ص ۲۰۹.

و حرکت توسطه دیگر می‌پیوندد، لحظه پیشین بظاهر ناپود می‌شود و به صیغه ماضی در می‌آید؛ ولی می‌دانیم که اصل تحقق وجود «آن» گذشته و آنات و حرکات توسطه گذشته در وعاء و فضای دهر، ناپود شدنی نیستند؛ و در جای خود ثابتند؛ و خطی را که مسیر آنها بوده و ترسیم نموده‌اند (خط زمان) پایرجاست و در وعاء دهر - که هیچ موجودی در آنجا ناپود شدنی نیست - نیستی نمی‌پذیرد، و می‌دانیم که تمام این آنات و نقاط و حرکات توسطه و خط زمان مرثمه چون در وعاء دهرند پس در ظرف اعیان و حقایق بیرونی قرار دارند و موهوم و ذهنی نمی‌باشند.

به عبارت دیگر: آن نقاط زمانی بظاهر گسسته در عالم زمان، در عالم دهر بصورت خطی واقعی و متصل وجود خارجی دهری دارند و مسافتی پیوسته‌اند و حتی فطرت سلیم نیز به این گواهی می‌دهد، بنابراین حرکت قطعی - که مجموعه حقیقی تمام آن نقاط زمانی است - در متن واقع وجود دارد؛ زیرا در وعاء دهر موجود است.

گذیده عبارت وی در قبسات به این شرح است:

ان ارتفاع الأمر الواقع عن متن الدهر محال... و الموجود فی زمان ما لا يرتفع فی الدهر من زمان وجوده... و لا عن زمان آخر غیر زمان وجوده (لائه لم یکن موجوداً فی حقی برتفع عنه)... فتقول: لما کان الکوّن فی الوسط و كذلك الآن السیال حاصل فی حقایق الأعیان فی کل جزء من الأجزاء المنفرضة فی زمان الحركة... لیس یبطل فی فضاء الدهر البتة و إن انقضی فی مضیق افق الزمان.

فقد انصرح أنّ بین الحصولات فی تلك الأجزاء و فی تلك الحدود... اتصالاً فی التحقق بحسب الحصول فی فضاء وعاء الدهر و ان كان بعضها مستقياً و بعضها متجدداً بحسب الوقوع فی مضیق افق الزمان... و تلك القطوع و الموافقات، هی فی ظرف الاعیان فلا محالة یجب الاتصال الواقعی فی ظرف الاعیان بین القطوع المفروضة للأجزاء المنفرضة فی المسافة... و ان لم یکن ذالک الاتصال بحسب الاجتماع فی حد من حدود افق امتداد الزمان...^{۳۱}

وی برهان دیگری نیز ذکر می‌کند و آن لزوم «طفره» (جهش غیر منطقی و غیر معقول) نقاط زمانی حرکت توسطه است؛ زیرا اگر در عالم واقع وجود جز حرکت توسطه موجود نباشد و متکرر واقعیت حرکت قطعی و

عینیت آن شویم، باید بگوییم که نقاط مستقل و منحاز حرکت توسطه، پیوستگی ندارند و در میان آنها ربطی نیست و انتقال حرکت و زمان از هر نقطه به نقطه دیگر جهش و پرشی و به صورت انفصالی انجام می‌شود که بطلان این در فلسفه ثابت شده است.

از وجود حقیقی حرکت قطعی - که تعبیری از صورت اتصالی نقاط زمان و حرکت (نقاطی لا یتجزی) می‌باشد - نتیجه می‌شود که زمان (نه به معنی حقیقی مستمر و سیال، بلکه بصورت حقیقی ثابت و مجموعه وار) در عالم دیگری غیر از عالم زمان، وجود حقیقی زائل ناشدنی دارد که از آن به وعاء یا عالم دهر یاد کرده‌ایم.

همانگونه که دیده می‌شود این حکیم بزرگ بین وجود وعاء دهر و وجود عینی حرکت قطعی رابطه‌ای می‌بیند، ولی برای آنکه در اثبات هر یک از راه ثبوت دیگری گرفتار دور نشده باشیم باید اینگونه بپذیریم که با فرض ثبوت وعاء دهر - که ظرف اجتماع منفرقات و جمع متکثرات است - تمام نقاط حرکات توسطه در عالم دهر و متن واقع و اعیان غیر زمانی، یکی حرکت واحد و عینی بین المصده و المنتهی است که هم عینیت دارد و هم منشأ اعتبارات عرفی و ارتکازات عمومی انسان است.

بدون ابتداء مسئله بر وعاء دهر، حتی استدلالهای ملاحظه‌بران اثبات حرکت جوهریه نیز نمی‌تواند پاسخ این شبهه معروف شود که: اگرچه راسم حرکت قطعی امری واقعی است ولی منافاتی ندارد که امری واقعی، راسم امری غیر واقعی در ذهن و خیال یا وهم ناظر آن بشود و حرکت قطعی امری ذهنی و مرثم در ذهن باشد.

در صورتی که تکلیف وعاء دهر روشن نشود همه حرکات، حتی حرکات اعراض نیز قابل انکار است و شبهه گر می‌تواند این حرکات را مربوط به ذهن و تخیل یا توهم شخص بداند، همچنانکه در علوم طبیعی امروز سخن از این است که رنگها - فی المثل - عینیت خارجی ندارند؛ بلکه نتیجه ادراک حسی آسان از امواجی با طول معین می‌باشند، منافاتی ندارد که حیوانات رنگها را چیزی غیر از آنچه انسان احساس می‌کند، احساس کنند.^{۳۲}

۳۱ - همان، ص ۲۱۰.

۳۲ - گنگنه می‌شود که مثلاً زنبور عسل رنگ سرخ را رنگ دیگری می‌بیند و همچنین مگ و برخی دیگر از حیوانات.

مسئله علم باری تعالی یکی از دشوارترین مسائل فلسفی بوده و هست، زیرا سخن از سراپرده‌ای است که ذهن و اندیشه بشر را به آستان آن راهی نیست و بقول شاعر: «حادث چگونه درک نماید قدیم راه، اما همه حکما در این باره سخن و سخنها گفته‌اند.

آنچه که مسلم است، و میرداماد نیز همان را می‌گوید، آن است که علم آفریدگار همانند علم حصولی بشر نسبت به اشیاء نیست، که بصورت انعکاسی از خارج و از راه صورت ذهنی حاصل می‌شود، بلکه علم او به ذره ذره ذات هر شیء بصورت حضور همه جانبه آن شیء در نزد وی می‌باشد، همانگونه که هر کس خودی خود را در دل و نفس خود، ادراک مستقیم و بیواسطه می‌کند.

اشکوری در «محبوب القلوب»^{۳۳} در شرح زندگی میرداماد، به عقیده وی درباره علم اشاره کرده و می‌گوید: «و علمه - تعالی - بالمعلومات لیس بأخذ صورة المعلوم کعلمنا بالامور الخارجة عن فواتنا الغير الصادرة عنا، فان معلوماتنا من هذه الامور بالذات هي الصورة الذهنية، والامر الخارجي معلوم بالعرض؛ بل علمه - تعالی - بالامور العينية والصور الإدراكية، بنفس ذواتها کعلمنا بأنفسنا وصفاتنا النفسانية والصور الذهنية المرسمة في عقولنا، والصور المرسمة في القوى الآلية للنفس، لا بصور لها.

فیکون معلوماته - تعالی - من الامور العينية والصور الإدراكية في معلوماتها له - تعالی - كالصور المعقولة والمرسمة في الآلات في معلوماتها لنا...»

سپس به نقل از کتب دیگر او چنین می‌آورد: «مرتبه کنه ذات قدوسی - جلّت عظمته - ما به الإنکشاف و صورت علمیه حضوریه جمیع موجودات و متصورات است - خواه کبیر و خواه صغیر، خواه کلیات و خواه جزئیات و خواه معقولات و خواه محسوسات - و ذات حقیقش - عظیم سلطانه - علمی است که در علم حضوری او به جمیع معلومات الی اقصی الوجود، وجود و عدم یکسان است، چه علم او به هر معلولی، شخصی است فعلی از رهگذر احاطت به علل و اسباب متأدیه به هویت شخصی آن معلول من جهة علمه سبحانه بنفس ذاته الحقّة القدوسیّة، نه علم انفعالی مستفاد از وجود معلوم، و علم محیط او تعالی شأنه به وجه خیریت هر هویتی...»

وی در جای دیگر نقل می‌کند که:

«... انه سبحانه يعلم کل شیء علماً تاماً من سبیل الاحاطة التامة بعلمه و اسبابه المضئة فی علمه التام بنفس ذاته الاحدیة الحقّة من کل جهة و ایضاً، علمه سبحانه بکل شیء فهو عین ذاته الحقّة الواجبة و ذاته الواجبة علّة فاعلة لكل شیء...»

میرداماد علم را در میادی ورود به این بحث به سه دسته تقسیم می‌کند:

اول - معنای مصدری آن معادل «دانستن» در فارسی که یک مفهوم لغوی است و شایسته ذات ربوبی تقدس اسم نیست.

دوم - صورت معلوم که در نزد عالم حاضر شود.

سوم - صفت یا ملکهای که در ذات مجرد و منزّه از ماده وجود دارد و مبدء انکشاف حقایق و اعیان و حضور مجرد آنها در نزد اوست و شایسته علم الهی همین است.^{۳۵} این تقسیم را صدرالمتألهین نیز در کتب خود آورده است و از جمله در «المظاهر الإلهیه» می‌گوید:

«العلم قد يطلق علی المعلوم بالذات الذي هو الصورة الحاضرة عند المدرك حضوراً حقیقياً او حکمیاً، فالعلم والمعلوم علی هذا الإطلاق متحدان ذاتاً و مختلفان اعتباراً»^{۳۴} و قد يطلق العلم علی نفس حصول شیء عند القوة المدركة او إرتسامه فیها، و هو المعنى الإسانی الانتراسی... والواجب تعالی عالم بالمعنى الاوّل»^{۳۶}

حاصل تمام مطالب گذشته درباره نحوه علم باری تعالی و تقدس به موجودات، آن شد که ذات مقدس او چون علت حقیقی موجودات و در کمال تجرد و تنزه و با علم ذاتی به ذات خویشتن عالم است، پس تمام موجودات که معلولات او - یا حفظ مراتب - هستند، برای وی بتمام و کمال منکشف و حاضرند و او به همه چیز و همه کس دانا و محیط است.

این تعریف و بیان، برای کسانی که با صدرالمتألهین و کتب و مباحثی وی آشنایی دارند، بسیاری آشنا و ساده و مسلم می‌آید، اما اگر به این نکته توجه کنیم که بسیار از این مطالب را صدرالمتألهین از میرداماد فرا گرفته و با این

۳۳ - موج از حقیقت گهر بحر عاجز است - حادث چگونه درک نماید قدیم (اصالب).

۳۴ - مقدمه فسات، چاپ دانشگاه.

۳۵ - همان.

۳۶ - المظاهر الإلهیه، ص ۲۸، ط. مشهد.

ظرافت در کتب پیشینیان میرداماد نیز دیده نمی‌شود، اهمیت میرداماد و درجه تأثیرش در ملاصدرا را می‌توان دانست. اما لب و جوهر اصلی نظریه میرداماد درباره علم باری - بیرون از این عبارات معروف و الفاظ و اصطلاحات معمول - از راه صرف الوجود بودن ذات باری است که همان رمز اصلی علم جامع او به موجودات و حضور همه معلولات به شکل اطلال وجود، نزد وجود حقیقی اصلی و واجب او می‌باشد.

میرداماد اگرچه به اصالت ماهیت (در جعل موجودات) معتقد است، اما ذات باری تعالی را وجود مطلق حقیقی در خارج - و به تعبیر وی: در «حاق اعیان» - می‌داند، که اگر برای او ماهیتی فرض شود، ماهیت او عین و منطبق یا همان وجود خالص اوست.

این وجود اصیل و عینی خداوند - عزوجل - با مرتبه عقلیه ذات حقه او یکی است و دو چیز جداگانه نیست. تمام ممکنات و ماهیات موجوده (و بتعبیر خود وی: نظام جملی و جمعی کائنات، یا انسان کبیر) همگی در مرتبه عقلی و علمی ذات حق، حضور ثابت دارند ولی با حفظ تأخر بالمعلولیه از آن و این تأخر معلول از علت، یک سبق و تأخر انفکاک‌کی حقیقی است؛ یعنی با اینکه هر دو در مرتبه واحده عقلیه هستند مانع‌الجمع در مرتبه وجودند و وجود علت، مقدم و سابق است.

این مرتبه علمی و عقلی را میرداماد مرتبه «قضاء عینی» و «صور وجودی» و «صوردهری» می‌نامد و وعاء آنها را دهر می‌داند؛ زیرا غیر از ذات مطلق حق، چیزی در وعاء سرمد نمی‌گنجد. در مرتبه بعد، همین معلولات و ماهیات موجود به وجود ثابت در حاق دهر، وقتی در وعاء زمان پدیدار می‌شوند (مرحله عالم قدر) سرآمد به حرکت و سریان و سیلان مبدل می‌گردند و وی نام آن را «اعیان کونیه» یا «کائنات قدریه» می‌گذارد.

شاید تنها فرق بیان میرداماد و صدرالمتألهین در توجه به نقش و موقعیت دهر در علم ربوبی است که میرداماد - برخلاف ملاصدرا - آن را هیچگاه به کناری نمی‌گذارد و بیشتر مسائل مهم فلسفه را در این دستگاه‌دهری حل می‌کند. این روش اثبات علم تام باری تعالی را میرداماد از عرفا گرفته و ملاصدرا آن را روش‌تر بیان نموده و با استفاده از بساطت وجود حقیقی و قاعده «بسیط الحقیقه»، آن را به صورت برهانی قاطع و واضح برای علم و احاطه حق تعالی بر موجودات عرضه کرده است.

همانگونه که گذشت، میرداماد به پیروی از عرفا، برای علم خداوند متعال مراتبی قائل است که با بهره‌گیری از اصطلاحات و تعییراتی قرآنی، آن را به قضا و قدر و بنا لوح و قلم و کتاب و مانند اینها، تطبیق و تعبیر می‌کند. مثلاً در تفسیر سوره توحید می‌گوید:

«ألمینا علی قلوب المتحیرین فی کتیبنا العقلیة و صفینا الحکمیة و لا سیما کتیبنا التصحیحات و التقویات الموسوم بتقویم الایمان ان جملة الممكنات - ای النظام الجملی لعوالم الوجود علی الاطلاق - المعیر عنه علی السنة اکارم الحکماء بالانسان الکبیر و کتاب الله المبین، الفیر المغادر (صغیرة و لا کبیرة الا احصاها)»^{۳۷}

صدرالمتألهین گاهی به این آراء استاد بزرگ خود اشاره می‌نموده از جمله در اسفار آورده است:

«و قال شیخنا و سیدنا و من الیه سندنا فی العلوم - ادام الله علوه و مجده - فی بعض کتبه العقلیة: ان القضاء علی ضربین مختلفین: علمی و عینی؛ و کما یصح ان ینسب الیه ظهور فی العلم و تمثیل فی العالم العقلی، فکذا لک یصح ان ینسب الیه وجود فی الأعیان، و علمتاک انه ینتفع اللانهایة بالفعل فی القدر، لان القضاء قرب القضاء و القدر وراء مالا یشتمل، و لا یشیق عن الإحاطة بجملة مالا نهیة له مجمله و مفصلة، و هو واسع علم.»

«و ان ما یوجد فی وعاء الدهر و یشتم وجوده التدریجی بالفعل فی افق التغبیر و ینسب تحققه بتمامه فی وعاء الدهر، بقاء دهرتاً لازماً، فانه یجب ان یکون متناهی الكمیة...»^{۳۸}

پس آنکه صدرالمتألهین در علم باری تعالی با مراتب آن نامی از دهر نمی‌برد ولی با قبول تعابیر و تقسیمات میرداماد مانند «قضاء» و «قدر» علمی و عینی و تطبیق آن با حضرت یا مقام «جبروت» - که منزلتگه شایسته و مفارقات است و از آن به عقول تعبیر می‌شود - گویی در واقع اصل نظریه‌دهری میرداماد را در علم باری می‌پذیرد. مثلاً در اسفار آن را با این عبارات ذکر می‌کند:

«و اما القضاء، فهی عندهم عبارة عن وجود الصور العقلیة لجمیع الموجودات، قاضیه عنه»

۳۷ - رساله تفسیر سوره توحید، میرداماد، ص ۱۶، (جزء الثانی عشر رساله)
۳۸ - اسفار، ج ۲، ص ۵۰

تعالی - علی سبیل الإبداع، دفعةً بلا زمان، لكونها
 عندهم من جملة العالم و من افعال الله المبانیة
 ذواتها لذاته و عندنا صور علمية لازمة لذاته بلا
 جعل و تأثیر و تأثر و ليست من اجزاء العالم،
 اذ ليست لها حیثية عدمية و لا امكانات واقعية.
 فالقضاء الربانية - و هي صورة علم الله - قديمة
 بالذات بقاء الله.

و اما القدر، [العلمی] فهو عبارة عن وجود صور
 الموجودات فی العالم النفسی السماوی علی الوجه
 الجزئی مطابق لما فی موادها الخارجیة الشخصیة،
 مستندة إلى اسبابها و عللها، واجبة بها لازمة لأوقاتها
 المعینة و أمکنتها المخصوصة و یسملها القضاء
 شمول العناية للقضاء.^{۳۹}

که به نظر می‌رسد مقصود وی از «... نیست لها حیثية
 عدمية» همان وعاء سرمد - طبق تعریف میرداماد - است
 و «عالم نفسی سماوی» همان وعاء دهر میرداماد است، نه
 وعاء زمان؛ زیرا وی عالم قدر را بر دو قسم و در دو مرتبه
 می‌داند، «قدر خارجی» که همان وعاء خارج و وعاء زمان
 است و «قدر علمی» که در تعریف آن می‌گوید:

«اما القدر العلمی، فهو عبارة عن ثبوت صور
 جميع الموجودات فی «العالم النفسی» علی الوجه
 الجزئی، مطابق لما فی موادها الخارجیة، مستندة
 إلى اسبابها و عللها، واجبة لازمة لأوقاتها متطبقة فی
 قوة إدراکیة و نفس انطباعیه».^{۴۰}

باید دانست که صدرالمتألهین با الهام از کتب عرفانی،
 مراتب علم الهی یا حضرات نزولی و وجود را به اجزاء زمانی و مطالبات
 مراتبی بیشتر از آنچه که میرداماد کرده، بخش نموده است
 و تمام مراتب جبروت (یا قضاء و قلم) - که «عالم عقلی»
 یا عالم عقول است - و ملکوت اعلی (یا عالم نفوس کلیه
 و قدر علمی و لوح) - که عالم نفسی و نفوس فلکی
 است - و ملکوت اسفل (یا عالم مثال و خیال منفصل و
 لوح القدر) - که کتاب محو و اثبات است - همه در وعاء
 دهر جای دارند و واسطه‌ای میان عالم عقل بسیط و سرمد
 با عالم زمان می‌باشند.

بخشی درباره عقیده ملاصدرا نسبت به حدوث دهری

همانگونه که از صدرالمتألهین معروف است وی
 حدوث دهری استاد خود را نپذیرفته و در مسئله ربط
 حادث به قدیم از شیوه خود - یعنی توسط حرکت ذاتی

جوهر - بهره گرفته است و در رساله الحدوث - که به نظر
 می‌آید آن را برای رد نظریه استاد خود (در باره کیفیت
 حدوث و دهری بودن آن) نگاشته است - می‌گوید:

«و فی کلام اساطین الحکمة نسبة الثابت الی
 الثابت سرمد و نسبة الثابت الی المتغیر دهر و نسبة
 المتغیر الی المتغیر زمان... ارادوا بالاول نسبة
 الباری - تعالی - الی صفاته و اسمائه و علومه؛ و
 بالثانی، نسبة علومه الثابتة الی معلوماته المتجددة
 الی موجودات هذا العالم، بعبته، بالمعنیة
 الوجودیة؛ و بالثالث، نسبة معلوماته المتجددة
 بعضها الی بعض بالمعنیة الزمانیة...».

وی گرچه کلام قدما و اساطین حکمت را توجیه کرده
 ولی از جمله وی: «نسبة علومه الثابتة الی معلوماته
 المتجددة...» می‌توان همان وعاء دهر را فهمید؛ چه علم
 الهی همواره ثابت است و دو نوع علم در وی نیست و
 معلومات وی نیز همان موجودات مشخص خارجی
 هستند که سهمی از وجود دارند و علم ثابت (یعنی همان
 قدیم) نمی‌شود به متغیرات از آن حیث که متجدد و
 متغیرند (یعنی همان حادث) تعلق بگیرد مگر آنکه این
 متغیرات را در وجود جمعی و واحدشان موجودی ثابت
 در نظر بگیریم که ظرف آن نمی‌شود خود زمان باشد (زیرا
 زمان ظرف آنات و قطعات متجدده آن وجود است نه
 ظرف مجموع واحد آن بعنوان امری ثابت) پس ظرف آن
 همان وعاء دهر است که ظرف وجود ثابت زمان است نه
 تغییرات آن.

همانگونه که دیدیم این سینا (در تعلیقات) هستیا و
 بودها را به سه گونه تقسیم می‌کند:

اول - بودن در درون زمان این موجودات وجودشان
 در سیلان و جریان است و ایستا نیست.

دوم - بودن در «کنار زمان» (که به آن دهر می‌گویند) و
 به این معنا اسیر زمان نیست بلکه محیط بر آن است.

سوم - بودن ثابت در کنار ثابتهاست و سرمد نامیده

۳۹ - اسفار، ج ۵، ص ۲۹۲. صدرالمتألهین در المظاهر الالهیة قدر را
 نیز به دو دسته علمی و خارجی تقسیم نموده و مقصود وی از قدر
 خارجی وجود مشخص اشیاء در خارج است. استادنا العلامه -
 قدس سره - در حواشی بر اسفار، در ذیل کلمه «قضاء»، آن را نیز بر
 دو دسته ذکر کرده و می‌گوید: «... و من هنا ینظر ان القضاء ینقسم
 الی ذاتی، خارج من العالم، و فعلی غیر خارج منه و اقلب ماوراه
 من لفظ القضاء فی الكتاب و السنة هو القسم الثانی».

۴۰ - المظاهر، ص ۳۰، ط مشهد.

می‌شود و محیط بر دهر است.

بر پس اساس - که خود صدرالمتألهین آن را پذیراست - ظرف نسبت و علوم ثابت الهی به معلومات متجدد و متغیر، خود زمان نیست و گرنه علم الهی در «درون زمان» قرار خواهد گرفت پس باید در «کنار زمان» و محیط بر آن باشد و این همان وعاء دهر است.

اما از ظواهر کلام صدرالمتألهین بر می‌آید که وی به بیشتر از دو وعاء و جودی قائل نیست:

وعاء زمان، که خود زمان از حرکت ذاتی جوهر و طبیعت حاصل می‌گردد؛ و از استمرار حرکت جسم، حرکت قطعیه حاصل می‌شود که منشأ زمان است و محرک حرکت جسم زمانی، خارج از خود وی نیست؛ و ماوراء زمان چیزی دیگر، جز «امر الهی» وجود ندارد که از ذات احدیت صادر می‌شود و جوهر فعالی است که به آن «عقل» می‌گوییم و رابط بین باری تعالی و طبیعت است.^{۴۱}

در اینجا علاوه بر آنکه امر الهی را که از افعال الهی است (با قدری تسامح) همان صادر اول دانسته بیان فرموده است که وعاء این امر - که به نظر ایشان اسم است نه فعل - کجاست آیا در دهر است یا سرمد؟ و معلوم است که در اصطلاح میرداماد «سرمد» ظرف فرضی ذات الهی است نه ظرف افعال او و صادر اول و دیگر مفارقات؛ و بنابراین عقول و اوامر، همه در وعاء دهر قرار می‌گیرند و این مطلب در کلمات ملاحظه فرمایید. ابهام قرار دارد و صریح نیست. اگرچه در این باره گفته است که «فلا يتقدم على الزمان الألباری...» اما با توجه به برخی محذورات - که شأن ملاحظه بالا تر از آن است که گرفتار آن باشد - نتیجه می‌شود که وی نیز بوجهی حدوث را در وعاء دهر قبول دارد.

از جانب دیگر، وی مانند میرداماد برای حرکت قطعیه، اصالت قائل است پس برای مجموع منسجم اجزای متحرک عالم (که هر پدیده آن یک حرکت توسطیه محسوب می‌شود) باید یک هویت متصل و واحد قائل باشد که چون منشأ و موجد زمان است پس در زمان نیست و در کنار آن است، و حدوث چنین هویت واحد غیر زمانی جز در دهر نمی‌شود محقق گردد.

علاوه بر آن برای موجودات دیگر غیر از زمان، یعنی مفارقات و مجردات که حرکت ذاتی ندارند ولی حادثند چه ظرفی را معتقد است؟ اگر ظرف آنها زمان و سرمد نباشد قهراً همان دهر خواهد بود.

خود اعتقاد به حرکت جوهریه نیز ناگزیر به وعائی مانند وعاء دهر نیاز دارد تا وجود اتحافی و صورته مآه در تمام نقاط حرکت توسطیه - بدون انفصال و بدون طفره - در آن وعاء مستقر شود و گرنه تعبیر «صورة مآه برای بقای جوهر متحرک در آنات و نقاط مختلف کفافی نیست و اشکال معروف تبدیل جوهر و عدم بقاء جوهر سابق لازم می‌آید و حرکت جوهریه چیزی مانند خلغ و لیس می‌گردد که بر اساس اصالت حرکت توسطیه و ذهنی بودن حرکت قطعیه است و ملاحظه از آن گریزان است. پس برای آنکه «صورة مآه» مورد نظر ملاحظه امری اعتباری و ذهنی نباشد و حقیقت خارجی و وجودی داشته باشد؛ لازم است آن را محقق و موجود به وجود وحدانی و جمعی در وعاء ثابت دهر بدانند.

از برخی عبارات میرداماد نیز می‌توان استنباط کرد که وی نیز به حرکت جوهری معتقد بوده است - اگر چه متن اعتقاد وی بر وجود افلاک و حرکات ثابت آنهاست و زمان را موجود به حرکات افلاک می‌داند - وی در قبسات چنین می‌گوید:

وَأَنَّ الْحُدُوثَ وَالزُّوَالَ قَسِي عَالَمِ اسْتِفَادِ الزَّمَانِ لَا يَتَصَحَّحُ إِلَّا بِالْإِنْتِهَاءِ إِلَى طَبِيعَةٍ مُتَجَدِّدَةٍ مُتَصَرِّمَةٌ يَكُونُ مَسَاحِجَ جُوهَرَهَا ثَبَاتِ اتِّصَالِ التَّجَدُّدِ وَالتَّصَرُّمِ وَ سَيَلَانِ اسْتِمْرَارِ الْحُدُوثِ وَالْبَطْلَانِ مِنْ غَيْرِ اسْتِنَادِ قَسِي الْإِنْتِزَاعِ وَالتَّصَرُّمِ إِلَى حَلَّةٍ خَارِجَةٍ مِنْ ذَاتِهَا...^{۴۲}

بنابراین عبارت، جوهر اجسام در طبیعت، متصرم بالذات و موجد زمان است و به زمان مطلق مربوط به افلاک ربطی ندارند و با این وصف، اگرچه اجزاء وجود جمعی و جمعی آن در زمان است ولی اصل وجود آن همچون واقعی ثابت، در وعاء دهر قرار خواهد داشت.

بعیده نظر می‌رسد که ملاحظه در حرکت جوهری و اصالت حرکت قطعیه یا استاد خود موافق باشد ولی بالازم قهری آن یعنی حدوث در وعاء دهر موافقت نکند.

اصالت ماهیت

پیش از صدرالمتألهین مسئله‌ای به نام «اصالت وجود»

۴۱ - فلا يتقدم على الزمان الألباری و ارادته و قدرته و هر امره الشعير عنها تارة بالعلم التفصيلي له تعالی و اخري بالصفات عند قوم و اخري بالملائكة العقلية عند الآخرين و للناس قس ما يعشرون مذاهب و رسالة الحدوث ص ۲۴۱، ط. خواجهی.

۴۲ - قبسات، ص ۱۸۷ و ۱۸۸ و ۲۰۵.

یا «اصالت ماهیت» در کتب فلسفی وجود نداشته است و نخستین بار این حکیم بزرگ بدان پرداخته و خود وی اصالت وجود را برگزیده و اصالت ماهیت را نفی و رد کرده است.

به نظر می‌رسد که در دوران صدرالمعتلین، شاید ناخودآگاهانه و خود بخود درجه تحقیق بخشی وجود و مقایسه آن با ماهیت، اهمیت بیشتری یافته و برخی محشیان تجرید الکلام خواجه نصیر که همعصر و جزء مکتب شیراز بودند مانند سید صدرالدین و میر غیاث الدین دمشکی و جلال الدین دولی و فاضل خفری، غیر مستقیم به این مبحث می‌پرداختند و نظریه دواتی معروف به ذوق ناله که بین وجود در ذات باری تعالی و دیگر موجودات فرق می‌گذاشت بیشتر توجه حکما را به درجه اصالت وجود یا ماهیت بر می‌انگیخت.

شهید مطهری معتقد است که اولین کسی که پیش از ملاصدرا این مسئله را طرح نموده و به آن پرداخته، میرداماد است^{۴۳} و سبب این توجه وی، برخورد نظریه عرفا درباره اصالت و وحدانیت وجود حق از یک طرف و جدال متکلمان در «زیادت وجود بر ماهیت» و نیز مسئله اثبت و هستی صرف بودن واجب الوجود از طرف دیگر بوده است که میرداماد را ناگزیر ساخته تا اصالت را به یکی از این دو (وجود یا ماهیت) بدهد و سرانجام اصالت ماهیت را برگزیده است.^{۴۴}

باید دانست تا آنجا که نگارنده برخورد داشته، این مسئله هیچگاه به صراحتی که در کتب ملاصدرا دیده می‌شود در کتب فلسفی میرداماد مطرح نشده و عقیده وی بر اصالت ماهیت را از آن جملاتی می‌توان استنباط کرد که وجود را اعتبار ذهنی می‌داند و تحقق و تحضل اشیا در خارج را همان ماهیت می‌شناسد و پیش از او نیز همین عبارات در کتب سهروردی (شیخ اشراق) دیده می‌شده و لذا وی و طرفداران مکتب افلاطون به اصالت ماهیت معروف شده‌اند و ابن سینا و حتی ارسطو به اصالت وجود شهرت یافته‌اند و حال آنکه به نظر نگارنده خلاف این نظر منطقی‌تر و به تحقیق نزدیکتر است و اصالت ماهیت با ماهیات متباینه ارسطو از یکطرف و اصالت وجود با اصالت نور و تشکیک پذیری آن (که عین اوصاف وجود است) از طرف دیگر سازگارتر می‌نماید و اصولاً اصالت ماهیت با تشکیک میان ماهیات - که عقیده سهروردی است - نمی‌سازد.

باری، یکی از ویژگیهای مکتب میرداماد را می‌توان اعتقاد به اصالت ماهیت دانست و صدرالمعتلین نیز - که به قول خودش در اوائل جوانی، سخت پایبند اصالت ماهیت بوده است - این اندیشه را از استاد خود فرا گرفته بوده است. ما در اینجا به نقل پاره‌ای از عبارات وی که نسبتاً صراحت در اصالت ماهیت دارد می‌پردازیم و چون خود میرداماد برای آن جایی مستقل نگشوده ما نیز سخن را کوتاه می‌کنیم.

وی در یکی از کتب خود چنین می‌گوید: «المخاطب بقول: «کن» والمأمور بأمر الصدور، نفس جوهر الماهیه، بحسب مرتبة الماهیه الاسمیة الشارحة للإسم، و الصادر نفس جوهرها الصائر بالصدور مائیة حقیقیة...»^{۴۵} و در جای دیگر چنین آورده است: «و قد دریت أن الوجود هو نفس الموجودیة المصدریة المنتزعة من الذات المتقررة و مطابقة نفس جوهر الذات»^{۴۶}.

صدرالمعتلین نیز در جای جای کتب خود بسمتاسبت، از نظر استاد خبیر داده؛ از جمله در شواهد الربوبیة گفته است: «و من احتجاجات القائلین بمجمولة الماهیات ما ذكره صاحب الإسراق؛ من أن الوجود لما كان من الأمور الاعتباریة فلا يتقدم العلة علی معلولها الا بالماهیه؛ فجوهر المعلول ظلّ لجوهر العلة و العلة جوهرتها اقدم من جوهر المعلول.

و یقرب منه ما ذكره بعضهم: أنا نعلم بالضرورة أن الأثر الأول للجمال ليس الأ الموجود المعلول ولا شك أن الموجود المعلول ليس الأ الماهیه لأن الاکتصاف بالوجود و نحوه، من الأمور الاعتباریة.

و اجود من هذين ما ذكره استادنا الشریف سید اکابر المحققین - اذیمت ظلاله - من أنه لما كان قوام نفس الماهیه مصحح حمل الوجود علیها و مصدق له فی ظرفه فاحدس أنها اذا استغثت بحسب قوامها عن الجمال خرجت عن حدود الامکان و هو محال...»^{۴۷}

و نیز در بحث امکان تشکیک در ماهیات و عدم آن - که میرداماد منکر تشکیک در ماهیات است - می‌گوید:

۴۳ - مقالات فلسفی، مرتضی مطهری، ج ۳، ص ۸۲

۴۴ - همان، ص ۸۵

۴۵ - تیراس الضیاء، ص ۷۹ (نصحیح ناجی اصفهانی)

۴۶ - قیسات، ص ۷۲، (چاپ دانشگاه)

۴۷ - الشواهد الربوبیة (نصحیح آشتیانی) ص ۷۲، و اسفار ج ۱ ص ۴۰۶ «و اجود منه ما قال سیدنا الامام - ادام الله تعالی علوه و

«والعجب من محسّس التجريد وغيره كععض الأعلام -
 ادام الله نعمة - حيث بالغوا في مناقضة هذا الرأي ولم
 يجوزوا التفاوت في نفس ماهيات الاشياء بوجه من
 وجوه التشكيك، مع أنّ الوجود عندهم من الاعتبارات
 الذهنية وأنهم قالوا بتقدم ماهية العلة على ماهية
 المعلول...»^{۴۸}

با تمام اینها در عبارات میرداماد گاهی تعبیراتی دیده
 می‌شود که اصالت وجود از آن می‌تراود؛ از جمله در رده
 اعتقاد برخی از معتزله به «ثبوت» در کنار وجود و عدم،
 چنین می‌گویند: «فالوجود مرادف الثبوت المصدري و

الثبوت من غير وجود في الأعيان لا يتصحح»^{۴۹}
 و نیز در جای دیگری می‌گویند: «الوجود في الأعيان هو
 التحقّق المتأصل في متن الواقع خارج الأذهان، لكون
 الطبيعة المرسلّة مخلوطة البتّة؛ والوجود في نفس الأمر
 هو ثبوت الشيء في حدّ نفسه»^{۵۰}

«أنّ الوجود المطلق المشترك بين جميع الموجودات
 عين الذات في الحقيقة الواجبة، زائد على الماهية في
 الماهيات الممكنة...»^{۵۱}

«فهو سبحانه وجود كلّ موجود، بمعنى مطابق
 الإنتزاع على الحقيقة، وكلّ موجود غيره فهو به موجود
 و بنفسه معدوم؛ وكذلك القول في الشخص، لأنه يتبع
 من منبع الوجود... فهو سبحانه تشخّص كلّ
 متشخّص...»

«وأنما يكون بين العلة و المعلول معيّة في الوجود،
 بحسب مرتبة ذات المعلول و بحسب متن الاعيان، لا
 بحسب مرتبة ذات العلة...»

به نظر می‌رسد که میل میرداماد به اصالت ماهیت
 و انتزاعی و مصدری بودن وجود فقط در مسئله جعل
 و قاعلیت (همان مبحث علیت و معلولیت) است و با
 وجود آشنایی وی - همچون سهوردی و دیگران -
 به حکمت وجودی و اشرافی ایرانی، گویی تصوّر
 دقیقی از ذو مراتب بودن وجود - و شاید تقسیم آن به
 وجود مطلق بشرط لا یا لا بشرط - بدینگونه
 نداشته‌اند که بتوانند بپذیرند که معلول و مجعول ذات
 باری تعالی (که خود وجود حقیقی غیر عددی و
 محض است) می‌تواند از سنخ وجود باشد از اینرو
 معیار معلولیت را صرف «تحقّق» و بتعبیر خود وی
 «قوام نفس ماهیت» می‌دانستند؟ یعنی تشخّص را - که
 ملاصدرا با وجود حقیقی خارجی برابر می‌گیرد -

ایشان همان تحصّل یا حدود معین شخصی فرض
 می‌کردند که نام این حدود مشخصه، همان «ماهیت» و
 پس از فرض حصول معلول در خارج و حاق واقع،
 باقی می‌ماند که «وجود» را همچون یک مفهوم ذهنی
 و مصدری از آن شیء متحقّق خارجی انتزاع کنند و
 این را نوعی پاسداری از حرمت وجود مطلق علت
 العلل عظم شأته می‌دانستند.

از این رو شاید در کندو کاو بیشتر - که ما در این
 مجال تنگ، فرصت آن را نداریم - بتوان به دست آورد
 و ثابت کرد که در عقیده میرداماد از نظر وجود شناسی
 (انتولوژی) چیزی جز وجود، چه بصورت مبدهات
 و مخترعات و چه مکونات و مصنوعات، در خارج
 وجود ندارد. عملاً نیز در کتب میرداماد به اصالت
 ماهیت در تمام مراتب و مباحث اصراری تورزیده و
 بر خلاف ملاصدرا این مسئله یکی از مبانی ثابت در
 تمام مباحث دیگر فلسفی وی نیست و گویی
 صدر المتألهین نیز در این مسئله زودرویی یا استاد
 خود را احساس نمی‌کرده است.

شاید سبب اصرار صدر المتألهین برای تثبیت و
 اثبات ترادف «تشخص» با «وجود» و اینکه وجود و ایجاد
 هیچ فرقی فلسفی با جعل و تحقّق و حصول و قوام و
 مانند اینها ندارد، برای رفع همین اشتباهی بوده که
 پیشینیان و ابه نپذیرفتن اصالت وجود می‌کشانده است.

* * *

یکی دیگر از ویژگیهای میرداماد را می‌توان عنایت
 او به علم الحروف و علم اعداد دانست. وی نه فقط
 مانند بسیاری دیگر از اصحاب اسرار و ارباب رموز آن
 زمانها نمی‌داشت؛ بلکه به آن تظاهر می‌کرد و دست
 کم یک رساله در این موضوع دارد و در رساله تأویل
 المقطعات و سدره المستهی نیز به آن پرداخته و
 مباحث و حتی فصول برخی از کتب دیگر خود را نیز
 به آن اختصاص می‌داده است. مثلاً در کتاب نیراس الضیاء
 که موضوع اصلی آن اثبات بدها (بمعنای صحیح آن)
 است، در بخشی از آن به بحث در حروف و اعداد پرداخته
 و مباحث شیرین و جذابی را بیان نموده است.

۴۸ - المبدء والمعاد (تصحیح آشتیانی) ص ۵۰

۴۹ - فسانات، ص ۳۸

۵۰ - همان

۵۱ - همان، ص ۷۲

پیش از وی نیز محی الدین ابن عربی برخی از کتب خود و برخی شارحان فصولی و کتب دیگر او و مقدم بر آنها مؤلفان اسماعیلیه و از جمله اخوان الصفا این شیوه را به کار بسته بودند.

یکی از شگفتیهای این علوم در آن است که از یک طرف این علوم یکی از موارث حکمای ایران و هند و حکمای دیگر مشرق بوده که بوسیله فیثاغورس به سواحل مدیترانه برده شده (به جزیره کرتون) و جمعیت معروف به ریاضیون یا تصعیر شایعتر، مکتب فیثاغوری را تشکیل و در کنار حکمت و علوم دیگر با کمال

ایمانی) می‌نامد و بشدت مطیع و تابع قرآن مجید و احادیث نبوی و اهل بیت - علیهم السلام - است و همانگونه که پیش از این گفتیم، این ارتباط و اتصال شدید روحی و فکری و علمی وی به کتاب و سنت معتبر - که شاید تعصب آمیز به نظر آید - و ترجیح آن به تمام علوم اولین و آخرین در جایی که با هم سازگار نباشد، یکی از ویژگیهای مکتب و شخصیت میرداماد است که عیناً با همان ویژگیها به صدرالمتألهین انتقال یافته و در حکمت متعالیه وی دیده می‌شود.

با وجود این، میرداماد به مکاتب دیگر عنایت ناهم دارد، از یک طرف فلسفه مشاء را مانند یک حکیم مشائی می‌داند و موشکافیا و

○ ترسیم وجود حقیقی حرکت در متن واقع، بعدها راهنمای ملاصدرا در کشف و اثبات حرکت جوهری گردید.

تحقیقهای فلسفی و منطقی در آن نخله دارد

که حکمای مشاء به گرد آن نمی‌رسند و از ایتروست که خود را شریک در ریاست شیخ‌الرئیس فلاسفه یعنی ابن سینا می‌داند و خود را معلم ثالث و شریک ارسطو و فارابی معرفی می‌کند که به معلم اول و معلم دوم مشهورند و بهمینار (تلمیذ ابن سینا صاحب کتاب التحصیل) را «السلمیانه» می‌نامد و شاگرد خود می‌خواند.

از طرف دیگر به حکمت اشراق سهروردی و حکمای اوائل (یعنی مغان و حکمای ایران باستان) معتقد است و اصول آن را در نظر دارد و در عین حال از راه کتاب تاسوعات پلوتین (که همواره وی و حکمای مسلمان گمان باطل می‌بردند که از ارسطوست)^{۵۳} به حکمت رواقی و اشراقی باز مانده و از افلاطون و یونانیان^{۵۴} نیز توجه تمام می‌کند و در جای جای کتب فلسفی خود از آن کتاب نام می‌برد و نقل مطلب می‌کند.

رازداری و پنهانکاری تدریس می‌شده و بعدها از اتباع فلوطین سرور می‌آورده و برویهم از فرهنگ آدیابی ایرانی سرچشمه می‌گیرد و هزاران سال از عمر آن می‌گذرد.

از طرف دیگر بدون آنکه اثری از اقتباس و تعلیم از این مکتب در کار باشد، یک سلسله علوم و اسرار مربوط به حروف و اعداد از کتب قرآن و احادیث سرچشمه می‌گیرد و اسماعیلیه و برخی دیگر از عرفای شیعه یا وابسته به اهل بیت در دامن اهل بیت با این علوم و اسرار الهی آشنا می‌شوند و عده‌ای از اسماعیلیه (شاید بسبب حضور حکومت علوی قاطمی در مصر و شمال آفریقا) با حکمت اشراق ایران قدیم - که بنام نو افلاطونی در اسکندریه و نقاط دیگر نزدیک آن معروف شده است - نیز آشنا شده و ترکیب از این مکتب را (که کمال قرابت و شباهت را دارند و پیدا است که هر دو از منبع وحی سرچشمه گرفته‌اند) می‌سازند که بعدها در دست صوفیه عامه و عرفای شیعه و حتی فقها و محدثان آنان نیز دیده می‌شده است.

مجموعه این علوم نظری و ریاضتهای عملی همراهِ آن همان است که در غرب آن را مکتب فیثاغوری و گاهی اورفیسیم می‌خوانند و اگر بخوایم از آن دیده و آن نقطه نظر به میرداماد بنگریم باید وی را وارث و پیرو مکتب فیثاغوری و یا نو فیثاغوری قرن یازدهم هجری (قرن ۱۶ و ۱۷ مسیحی) بدانیم. میرداماد مکتب خود را «حکمت یمانی»^{۵۵} (گاهی

۵۲ - ملا علی نوری در حاشیه تیراس (ص ۷۲) می‌گوید: الحکمة الیمانیة هی الحکمة المحمدیة المنسوبة الی الیمن و سر ذالک الانتساب هو کون «نفس الرحمان» المسمى «بالحقیقة المحمدیة» و «النور المحمدی» یمانیاً فلا تغفل.

۵۳ - میرداماد از وی به عنوان «معلم مشایبه الیونانیین» و از کتاب وی به «الولوجیاه» و «العیاهر» نام می‌برد.

۵۴ - برخی قرآنی نشان می‌دهد که مکتب اسکندریه و از جمله پلوتین (افلاطون) بیشتر یا حکمت ایرانی مستقیم و بیواسطه یونان مربوط بوده و با ظهور اسکندر و سلطه ارسطویشان بر آتن و طرز شاگردان افلاطون به شهرهای دیگر، رابطه‌ای میان آنان باقی نمانده است.

او از جانبی به این عربی و کتب و مطالب وی نظر دارد و گوهر شناسانه مطالب مورد نیاز خود را از لایبای مطالب و کتب او می‌جوید؛ و اینهمه را مانند شاگرد خود (ملاصدرا) در دستگاه حکمت و مکتب و اندیشه الهی و قرآنی خود می‌گذارد و از زر نایب به دست آمده از آن بونه حکمت را مایه حکمت خاص خود می‌سازد.

مناسب است این حقیقت را نیز بازگو کنیم که مکتب حروفی و رمز آمیز اسماعیلیه (بمعنای اعم) که حامل و وارث باطنی‌گری و تأویل اسلامی و قرآنی

بودند که پس از متلاشی شدن

حکومت فاطمی در مصر بدست صلاح

الدین ایوبی و بقایای آنان در الموت و نواحی ایرانی به دست هلاکوی مغول پایگاه سیاسی و اداری خود را از دست داده بودند در حوزه خواجه نصیر الدین طوسی به حیات خود ادامه داد و به نظر می‌رسد که شاخه‌ای از آن از راه مکتب شیراز به میرواماد رسیده باشد و این گنج پنهانی را نیز وی به میراث عظیم و گرانمای خود افزوده باشد.

باری، علم الحروف و علم اعداد از آنجا پدید آمد که بشر براهنمایی پیامبران دریافت که همچنانکه میان معانی و مفاهیم ذهنی با القاط و اصوات انسان می‌توان رابطه برقرار کرد، (چه این رابطه تکوینی و عینی باشد و چه وضعی و قراردادی)، در میان حروف و کلمات با پدیده‌های خارجی و عینی جهان طبیعت نیز رابطه‌ای حقیقی و تکوینی وجود دارد بگونه‌ای که از طرفی می‌توان از حقایق خارجی به الفاظ و حروف خیر داد و گزاره‌هایی را استنتاج نمود (و بقول بیدل: «به هر نقشی که چشمش وا شود رنگ صدا بنگرد») و از طرف دیگر این تأثیر طبیعی در همین حروف و الفاظ نهاده شده که بوسیله ترکیب آنها می‌توان پدیدها و رویدادها و حوادث دلخواه پدید آورد و حقایق عینی و خارجی آفرید.

و نیز چون میان کلمات با اعداد رابطه‌ای طبیعی وجود دارد و هر حرف معادل یک عدد است (و دستگاه‌های تبدیل بنام ابجدهایی گوناگون در این باره

وجود دارد) و کلمات و حروف را می‌توان تبدیل به اعداد کرد، بنابراین برای اعداد نیز تأثیرهای طبیعی مسلمی وجود دارد و از این دانش که نام آن را «علم اعداد» گذاشته‌اند می‌توان به آفرینش یا انجام کارهایی دست یافت. به نظر می‌رسد که کلمه «سلطان» در برخی آیات قرآن به معنای همین تأثیرهای طبیعی و حقیقی است و در آیه: «اتجاه لولنی فی اسماء سمیتوها، انتم و آباءکم، ما نزل الله بها من سلطان...»^{۵۵} مقصود از اسماء همان الفاظ است و «سلطان» تأثیر آنهاست، و اشاره دارد که هر اسم (با کلمه) باید سلطان و اثر ذاتی

○ باید پذیرفت که حرکت قطعی نیز وجود حقیقی خارجی دارد، زیرا حرکت قطعی چیزی بجز مجموعه حقیقی آن آیات سیال نیست.

و طبیعی داشته باشد و این جز با جعل و وضع طبیعی و آفرینش از جانب خداوند متعال نمی‌شود، و کوشش بشر برای ساختن کلماتی خود سرانه به جایی نمی‌رسد و بادی در هواست.

تحقیقات برخی از محققان مادی غرب نیز کم و بیش به نوعی رابطه بین صداها و الفاظ با طبیعت کشف نموده از جمله یکی از آنان می‌نویسد: «در سویس Hans Jenny دستگاهی اختراع کرده که اصوات را به طرحها و صورتهای مرئی سه بعدی تبدیل می‌کند.»^{۵۶}

در محققان این علوم نخست از خواص و آثار حروف القیاء آغاز می‌شود، همچنانکه در علم شیمی یا کیمیا از خواص عناصر بحث می‌گردد و همچنانکه از ترکیب عناصر می‌توان «مولکول» و از مولکولها مواد و اشیائی را ساخت، از ترکیب حروف، کلماتی پدید می‌آید که دارای خواص ویژه خود است و از کلمات می‌توان جملاتی ساخت که دارای تأثیرات مخصوص به خود می‌باشد و ملاصدرا این خاصیت و حروف را به «اروسازی و ساختن «قویادین» تشبیه نموده است.

۵۵ - سورة اعراف، آیه ۷۱

۵۶ - لیال واتسن در کتابی به نام «فوق طبیعت» که به فارسی ترجمه شده، ص ۱۱۳ - ۱۱۴ و نیز بنگرید به کتاب هندسه مقدس، وایرث لورر، ص ۱۷۷، ترجمه به فارسی.

جندی (شارح فصوص الحکم ابن عربی) در همان کتاب چنین می‌گوید:

والمعانی والحقایق فی علم الباری و علم ارباب العلم الحروف، موضوعات بارز، الالفاظ و العبارات و هی بحقیقتها بطلب انواع الاوضاع و التراکیب الواقعة فیها، و فیها دلالات ذاتیة علی المعانی و الحقایق و اللوازم... و عدم علمکم بها لا یدل علی عدم دلالتها علی المعانی و أنها غیر ذوات المعانی؛ اذ لا تعین لها فی عرصه العلم الالهی، فانما نجد تراکیب حرفیة و هیئات فیها اجتماعیة تعطی خواص غریبه و آثاراً عجیبه فی التکوینات و التصرفات و التسخیرات؛ كما تحقّق عند علماء علوم الأسرار و الروحانیات و الطلسمات مقایله لا یشککنا فی آثارها المشهورة مشکک.

تحقق لنا - بهذا و غیره - أنّ انواع التراکیب الواقعة و المحتملة الوقوع فی الحروف لها معان و مدلولات و ان لم تعلمها و لم نعر علیها، علمها الخلاق العلیم به؛ فانزل منها البعض فی التعقّلات و الأذهان و وضع لها ان تضعها لمعانی بعینها و تعقّلات تعبیرها و تدبیرها.

فیضعها الواضعون المصطلحون کذاک و یظنون انها اوضاع اول... بل اوضاعنا لهذه الالفاظ بارز ما تعنی من المعانی انما هی اوضاع ثوان، وقعت بحسب تلك الاوضاع الاول المعنویة العلمیة الازلیة الاوکیه بموجب الحقایق العرفیة، عرف ذالک العارف و کشفه الکاشف و جهلها اهل الحجاب.^{۵۷}

پس از فراغ از خواص حروف، به خواص کلمات (یا اسماء) می‌پردازند و از جمله در کتب عرفانی درباره اسماء الله - که بصورت کلمه و حاوی معنایی مخصوص به خود است - بحثهای گسترده‌یی می‌شود که باید به خود آن کتب مراجعه کرد و اعتقاد بر آن است که الفاظ مرتبهای از وجود و سلسله مراتب نزولی آن است و به آن وجود لفظی می‌گویند و پس از آن لفظ مکتوب است که وجود کتبی خوانده می‌شود و این آخرین مرحله یا حضرات وجود است.

فاضل تونی در شرح مقدمه فصوص می‌گوید: ذات الاهی با تغیی از تعینات، اسمی است از اسماء؛ همچنین «مظهر» او عبارت است از: «وجود منبسط» یا تضمام معنایی از معانی کلیه موجودی خاص می‌شود مثل عقل و نفس و غیره. این وجود منبسط، «نفس رحمانی» نامیده می‌شود؛ چه تشبیه شده است به نفس انسانی. همچنانکه

نفس انسانی در الاعتماد بر مخارج دهان [مخارج حروف] ۲۸ گانه را ایجاد می‌کند، نفس رحمانی در اثر متعین شده به تعین خاص، موجودات عینی بیست و هشتگانه را حاصل می‌نماید...^{۵۸}

بنابراین علما میان الفاظ اسامی معروف به «اسماء الله» با اثرات عینی خارجی رابطه‌یی حقیقی می‌بینند و از اینجاست که هر صادر از ذات حق را به «کلمه» تعبیر می‌کنند و بقول قیصری در شرح فصوص: «لیست کلمات الله سوی اعیان الموجودات. لا تبدیل للكلمات الله».

فاضل تونی در همان حاشیه در این باره می‌گوید: هر کدام از موجودات «کلمه» است زیرا کلمه برای اظهار مافی الضمیر، وضع شده است و موجودات عینی، چون هر یک بر وجود صانع حکیم دلالت دارد؛ پس هر کدام امری غیبی را اظهار می‌کند. بنابراین اطلاق «کلمه» بر موجودات عینی به نحو حقیقت است؛ خداوند فرمود:

«و کلمة ألقیها إلی مریم و روح منه» (خداوند «کلمه» و «روح» خود را بر مریم فرستاد) و در دعا فرمود: «هوه» بکلمات الله الثابتات.

به رسول اکرم (ص) و اهل بیت وی بحق «کلمات الله الثابتات» نام داده‌اند و عیسی در قرآن «کلمه» خدا نامیده شده و موجودات همگی «کلمات الله» می‌باشند که با کلمه «کن» که امر تکوینی و ابداع الاهی است، چشم به جهان آفرینش و عرصه وجود گشوده‌اند و از اینروست که برخی نفس رحمانی را سیولای تمام موجودات و کلمات و حروف را صور آنها دانسته‌اند.^{۵۹}

وضع و خواص در اعداد نیز همانند حروف و کلمات است، چون حروف و کلمات را می‌توان به عدد تبدیل کرد پس عدد نیز یکی از مراتب و تجلیات حقیقت «کلمه» است. فیثاغوریان که درباره آنان گفته شده که اصل و مبدا جهان را عدد می‌دانسته‌اند، همین روابط حقیقی میان حروف و اعداد را با جهان، می‌گفتند که سابقه‌ای دیرینه‌تر از فیثاغورس داشته و در ایران و هندوستان و بابل شناخته شده بوده است.

در میان ایرانیان و هندویان عدد «یک» پدر و عدد «دو» زوج یعنی همسر وی در میان آنها تناکح برقرار بود و اعداد

۵۷ - شرح فصوص جندی، ص ۷۷

۵۸ - فاضل تونی، شرح مقدمه فصوص، ص ۴۶ و نیز بنگرید به نقد التصویصی جانی، ص ۸۳

۵۹ - شرح فصوص، جندی ص ۴۳

دیگر فرزندان آنها بودند.^{۶۰} بتعبیر فلسفی، عدد یک، بیرون از اعداد و خرد مُعَدَّد (عدد ساز) و موجد و خالق است که در هیولای زوج خود اعطای صور می‌کند و اعداد فرد و زوج دیگر می‌آفریند. در عرفان اسلامی نیز عدد یک را نماد «واحد» (حضرت و احدیّت) می‌دانستند و تناکح میان اعداد را با سلسلهٔ آفرینش متعقب می‌شمردند و بقول خوارزمی در شرح فصوص:

در شرح «و قد ادرج فی الشفع، الذی قبل هو «الوتر» می‌گوید: «واحد حقیقی موصوف است به «وتر» ادرج شد در «شفع» که اعیان عالم است و به این ادرج حاصل شد اعیان چه «واحد» است که به تکرار او حاصل می‌شود «شفع».

گاهی فرد و وتر در مقابل شفع اطلاق می‌شود و اطلاق آن بر «حق» بملاحظهٔ مقام جمعی الهی است؛ و گاهی به واحدی که عدد نیست اما اصل عدد است. به این اعتبار، اطلاق آن بر حق بحسب مقام «جمع الجمع» - که هویت مطلقه و «احدیّت» است - تواند بوده.^{۶۱} و در جای دیگر می‌گوید:

«اعلم و تفکّر اللّٰه، انّ «الأمر» مبتنی فی نفسه علی الفردیة و لها التثلیث، لهی من التّلاتة فصاعداً فالثّلاتة أوّل الأفراد و من هذه الحشرة الالهیة تُوجد العالم».^{۶۲}

قیصری نیز در شرح فصوص پس از ذکر این مطلب که تمام اعداد، تکرار واحد و همان واحد مکررند و مرتبه‌ای از مراتب واحد می‌باشند می‌گوید: «والارتباط بین الواحد و العدد مثال للارتباط بین الخلق و الحق»^{۶۳} نه اینکه عدد یک، همان حق تعالی باشد و جالب است که این مطلب در فصوص ادرسی می‌گوید و معروف است که ادریس همان هرمس الهرامسه و صاحب رموز و اعداد می‌باشد.

از این گونه مطالب دربارهٔ حروف و اعداد، در کتب علمای اسلام (دارندگان مذاق شیعی) بسیار است و در کتب همهٔ عرفا کم و بیش این مطالب وجود دارد و محی‌الدین اساس کتاب فتوحات را بر همین گذاشته و در فصل اول باب ثانی^{۶۴} به شرح آن پرداخته و در کتب شارحان فصوص نیز کار بر همین متوال است.

همانگونه که پیش از این اشاره کردیم، ظاهراً ریشهٔ این علوم از اهل بیت - سلام الله علیهم - سرچشمه گرفته و آنان از پیامبر اکرم (ص) آموخته‌اند و در کتب احادیث مکرر به خواص حروف پرداخته‌اند؛ از جمله در

احتجاجات امام رضا (ع) با عمران صابی^{۶۵} و در مواضعی از بحارالانوار^{۶۶} این مطالب دیده می‌شود.

در حدیثی از امام هشتم علی بن موسی الرضا (ع) آمده است: «انّ اوله، ما خلق الله عزّوجلّ لیعرف به خلقه الکتابه، الحروف المعجم... قال: الألف، الاء الله و الباء بهجة الله و...»^{۶۷}

و در احتجاج آن امام با عمران آمده است: «واعلم انّ الإبداع و المشیة و الإرادة معنا واحد و اسمائها ثلاثة؛ و كان اول ابداعه و ارادته و مشیته «الحروف» الی جعلها اصلاً لكل شیء و دلیلاً علی کل مدرک و فاصلاً لكل مشکل...».

با مرور و نگاه مریعی که به زمینه بحث انداخته شد به میرداماد و عقاید وی دربارهٔ حروف و اعداد می‌پردازیم و می‌افزاییم که همچنانکه فیثاغورس اصل جهان را «عدد» می‌دانست (و این اختصاص به وی نداشته بلکه به نام وی معروف شده است)، میرداماد نیز اصل را عدد و حروف را مظاهر آن می‌داند و از آن به «جسد» و از عدد به «روح» تعبیر می‌کند.

وی در یکی از فصول کتاب نیراس چنین می‌گوید: استصباح - ألم یقرع سمعک فی طبقات العلم الذی فوق الطبیعة انّ انطباق العوالم، بعضها علی بعض، من اصول ما ضبطته القوانين و احطته البراهین؛ و انّ اساطین الحکماء الالهیین، الذین یذوقون منطاعم الحقایق و یتالونها بذاتقة القوّة القدسیة و یدرکون طعوم الدقایق مطبقون علی انّ «العالم الحرفی» کالجسد و «العالم العددی» کالروح الساری فیه، و عما - بما فیهما من تألیفات السبب و امتزاجات الخواص - منطبقان علی عوالم التکوین، بما فیهما من النیب الکتویة و البدایع الصنعیة، و کالأطلال و العکوس و السموات و الفروع بالإضافه الی احواء عالم الأنوار العقلیة، بما هنالك من ازدواجات مشافعة الجهات و الحیثیات و الإبتهاجات

۶۰ - این آیه را به یاد می‌آورد: ... و خلق منها زوجاه و «بنّ» منها رجالاً کثیراً و نساءً.
 ۶۱ - شرح فصوص الحکم، خوارزمی، ج ۲، ص ۲۶۵.
 ۶۲ - همان، ج ۱، ص ۲۰۷.
 ۶۳ - فصوص ادرسی و نیز بتکرید به الجانب العریس شیخ مکی، ص ۱۲۹ و کتب و شروح دیگر.
 ۶۴ - ج ۱، ص ۲۶۰ و ۲۹۵ فتوحات مکیه ط. عثمان یحیی.
 ۶۵ - مسئله امام رضا، ج ۲، ص ۸۸.
 ۶۶ - از جمله رک: همان، ج ۱۷، ص ۲۱۸.
 ۶۷ - توحید صدوق، ص ۲۳۲.

فمن اقتهات المسائل ان نسبة الشوائب الى الأول، اتم جميع النسب، وربما قالوا نسبة الجوهر الاوّل الى اللبّوم الاوّل اتم جميع النسب؛ واذ روحانية العدد للحرف في حساب الجشّل اتما يعتبر بحسب شح مرتبة الدرجة المعبر عنها «بالزبر» اعنى الصورة الرقمية.^{۶۸}

وی در کتاب «جذوات» نیز چندین اشاره به این مطالب دارد و از جمله می گوید: «فیثافورس از طبیقات موجودات، به اصل عدد و مراتب اعداد تعبیر کرده است و تعمق و غوض کلام او مسجالی اوسع می خواهد.»^{۶۹} و نیز از اوست: «اساطین حکمای متألّهین و علماء روحانیین گفته اند که: «العدد عقل متحرک» و شریک سالف ما در نفس طبیعیات شفا گفته «النفس عدد متحرک» این اسرار کنایتست...»^{۷۰} و نیز در همانجا آمده است: «اخواننا الاسبقون من العلماء الراسخین... گفته اند وحدت واجب الوجود بالذات وحدت عددی نیست. حقیقت عدد نیست الا وحدت متکرره»^{۷۱} و نیز: «الحروف والاعداد کاتها ذهن الاعیان و ضمیر الواقع و مختلّة الخارج»^{۷۲}

پس به تعریف حروف باید می پردازد و چون برای هر حرف درجه و مزاج و روحانیت و خواص دیگر قائلند هر یک را جداگانه این گونه تعریف می کند:

الالف روحانية درجتها الوحده و هي بتكررها راسم عوالم العدد و مبدأ مراتب الكثرة...

الباء روح درجتها الاثنو و هي زوج الاول و اوّل تکرار الواحد و صورتها الرقمية «ب» و هي اوّل ما يوتسم من تطورات «ا» و تجلياتها... و من ثم جعلت حروف عالم العقل او العقل الاوّل، الذي هو افضل المبدعات و اوّل اللغات و عنه التعبير به «الفم الاعلى» و «البداليمني»...

و الجيم روح صورتها و روحانية درجتها من العدد «الثلاثة».. جمع ما قبلها من مراتب العدد اعنى الواحد و الاثنین [الالف و الباء] ... و هو طبقه الاسفل من عوالم الملكوت، كما النفس خليفة العقل...»

بعین ترتیب حروف دال و هوز و حطی و غیره را شرح و بیان می کند، ولی اصل و مبنای آن مذکور و مؤلّف بودن اعداد فرد - بخصوص اعداد معروف به اعداد اوّل و ثلوث و اُمومت عدد «۲» و حرف «ب» و تمام اعداد زوج، و «زوج» بودن آن برای عدد یک (یا اعداد فرد)

می باشد که در نتیجه زناشویی آنان که به «تناکح» معروف است - و میرداماد از آن به «ازدواجات» تعبیر کرده بود - تمام موجودات در بطن یک انسان کبیر متولد می شوند اگرچه بسبب تکرار نامتناهی تجلیات و تناکحات، موجودات نامتناهی به هستی در می آیند.

چون بنا بر اختصار و غرض آشنا شدن خوانندگان با گستره دانش این حکیم و دانشمندانم نظیر و شاید از لحاظی بیمانند است یادکر مطلبی دیگر به این فصل پایان می دهیم. میرداماد در کتاب نیراس در یکی از فصول و در مقدمه و آغاز دیباچه کتاب جذوات، این رباعی را آورده است که برای تبرک آن را ذکر می کنیم:

عینان عینان لم یکتھما قلم

فی کلّ عین من العینین عینان

نونان نونان لم یکتھما قلم

فی کلّ نون من النونین نونان

و درباره آن می گوید: «ألم یفرح سمعک ان رھفلاً عزیزین من علماء الاسرار یتولعون بکلام روحانی فی قالب اربعة مصاربع من الشعر ینزلونها فی استجلاب الخیرات و امتزاج البرکات منزلة عظيمة...»

مقصود وی از «عنان» عین ابداع و اختراع است که قلم عقل فعال به آن دست نیافته است و از ابداع عالم عقل و عالم نفس زاییده می شوند و از عین اختراع، عالم مواد و عالم صور به وجود می آیند.

مقصود از «نونان»، نون تکوین و تدوین است که عقل عقلی نهفته است.

در اینجا، ما شرح زندگانی میرداماد را به پایان می بریم و غرض و غور در این دریای ژرف را - که ما فقط در کرانه و کناره آن گذاری داشتیم - به وقت دیگر می گذاریم. □



۶۸ - نیراس الضیاء، ص ۸۰، ذکر در مقابل «عینان» است که صور حرفی حروف می باشد.
۶۹ - جذوات، ص ۴۶.
۷۰ - همان، ص ۲۸.
۷۱ - همان، ص ۳۳ و نیز ص ۸۱ به بعد.
۷۲ - نیراس، ص ۷۹.