

بررسی نقش اصالت وجود یا ماهیت در نظریه پیدایش جهان از مکتب شیراز تا مکتب خراسان

مریم خوشدل روحانی*

چکیده

همواره، یکی از اصلی‌ترین مسائل فلسفه و کلام بحث «پیدایش عالم» بوده است که در ادوار مختلف تاریخی، اندیشمندان مواجهه گوناگونی با آن داشته‌اند. علامه دوانی به عنوان یکی از نمایندگان مکتب فلسفی شیراز (در قرن‌های نهم و دهم)، با اعتقاد به اصالت ماهیت و طرح نظریه «ذوق تأله»، به طرح حدوث دهری عالم پرداخت که نظریه‌ای خاص در باب آفرینش عالم است. تلقی وی درباره حدوث دهری تفاوت مهمی با متکلمان و فلاسفه دارد. از نظر وی، «عالم دهر» جهانی لایتغیر و محیط بر عالم زمان است که موجودات آن فاقد زمان، سیلان، و مقدار می‌باشند. ملاًصدرا (نماینده برجسته مکتب اصفهان)، با اعتقاد به اصالت وجود و طرح حدوث تدریجی زمانی، به تلقی جدیدی در مورد حدوث عالم دست می‌یابد. تفسیر وی از حدوث ذاتی نیز با توجه به نظریه فقر وجودی «امکان فقری»، متفاوت با نظر سایر فلاسفه است. حاج مآهادی سبزواری (فیلسوف مکتب خراسان)، با رویکردی کاملاً عرفانی، نظریه حدوث اسمی را مطرح نموده است. این مقاله نقش اصالت وجود یا ماهیت را در شکل‌گیری نظریه «حدوث» نزد حکمای یادشده بررسی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: حادث، حدوث عالم، حدوث زمانی، حدوث دهری، حدوث ذاتی، حدوث اسمی، ماهیت، وجود، ملاًصدرا، جلال‌الدین دوانی، مآهادی سبزواری.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان. دریافت: ۸۹/۱۰/۲۰- پذیرش: ۹۰/۱/۲۹.

mk_rohani@yahoo.com

مقدمه

عمیق‌ترین نگاه فلسفی بشر به تغییرات جهان مادی پیرامون خود، اقدام او برای یافتن امور ثابتی در میان آن تغییرات بوده است. این نگاه به منزله مهم‌ترین مسئله فلسفی، در نزد فلاسفه اسلامی نیز جایگاه خاصی دارد. مسئله آفرینش عالم که به بررسی موضوع ثبات در کنار تغییر می‌پردازد، تحت عنوان حدوث و قدم توسط متکلمان و فلاسفه به بحث گذاشته شده است. اگرچه طرح مسئله حدوث ذاتی عالم برای فلاسفه مشاء دارای اهمیت بسیاری بوده است و ایشان در مواجهه با آرای گذشتگان و بخصوص متکلمان به بیان نظریات خود پرداخته‌اند، طرح این پاسخ که بنا به رأی متکلم شیء تنها در لحظه به وجود آمدن خود نیازمند به علت است، از دیدگاه فیلسوف مشایی، مورد قبول نیست؛ بلکه وی مناط نیاز شیء به علت را امکان می‌داند.

مقاله حاضر با قطع نظر از آرای متکلمان و مشائیان در باب آفرینش عالم، به بررسی این دیدگاه نزد سه متفکر در سه دوره متفاوت تاریخی می‌پردازد. مسئله مهم در این پژوهش، همانا، بررسی مبانی این سه نظریه فلسفی پیرامون پیدایش عالم در سه حوزه فلسفی مختلف است. این مقاله به بررسی نقش اصالت وجود یا ماهیت در طرح حدوث دهری دوانی می‌پردازد و نظریه خاص حدوث ذاتی و زمانی صدرایی و نظریه حدوث اسمی سبزواری (با رویکرد عرفانی) را واکاوی می‌کند.

مکتب شیراز و علامه دوانی

علامه دوانی که در قرن نهم هجری می‌زیسته، در باب جهان‌شناسی، عینیت وجود و ماهیت در حق تعالی، فاعلیت حق، حدوث و قدم عالم، و اخلاق و سیاست دارای نظریات جدیدی بوده است. وی علاوه بر تسلط به فلسفه رسمی (مشاء)، به حکمت اشراق نیز توجه و حتی بر آن احاطه داشت. همین امر منجر به نزدیکی حکمت ذوقی و بحثی در اندیشه فلسفی وی شد؛ این مسئله در برخی از آثار او مشهود است. نزدیک

شدن مباحث فلسفی به مسائل عرفانی، پس از دوانی، ادامه پیدا کرد و در حوزه فلسفی اصفهان و در آثار ملاصدرا، به اوج خود رسید.^(۱)

گفتنی است که ۱۶۰ سال پس از درگذشت دوانی، در حوزه علمی و فلسفی اصفهان، فقها و اصحاب حدیث و روایت نظیر علامه بزرگوار مجلسی دوم در مصنفات خود (در موضوعات عقلی) به گفتار وی استناد می‌جستند. ملا اسماعیل خواجه‌جویی (م. ۱۱۷۳) در رساله *ابطال زمان موهوم*، در مسئله حدوث دهری، می‌گوید: «حدوث دهری از مخترعات و مبدعات میرداماد نیست؛ چنان‌که بعضی گمان کرده‌اند. این اندیشه فلاسفه پیشینیان است که از متأخرین آنهاست حضرت جلال‌الدین دوانی، جاودان باد آثار و افادات وی.»^(۲)

اعتقاد به اصالت وجود، در بحث حدوث تدریجی عالم (نظریه ملاصدرا)، اهمیت خاصی دارد؛ اصالت ماهیت نیز بدیل اصالت وجود است. از این رو، در تفکر دوانی، اصالت ماهیت و تأثیر آن در نظریه حدوث دهری قابل توجه است. بررسی پیشینه تاریخی بحث اصالت وجود و ماهیت^(۳) حاکی از آن است که جلال‌الدین دوانی، پیش از میرداماد، یکی از اندیشمندان بزرگی است که قائل به اصالت ماهیت می‌باشد. دوانی به نظریه ذوق التأله اعتقاد دارد؛ اما صاحب‌نظرانی که در حوزه مباحث فلسفی کار می‌کنند، معتقدند:

طرفداران این نظریه در قول به اصالت ماهیت اصرار می‌ورزند، ولی در التزام به لوازم این قول ثابت‌قدم نبوده‌اند. و علت این امر نیز این بوده که مسئله اصالت وجود یا اصالت ماهیت به این صورت که یکی پذیرفته و دیگری رد شود، پیش از میرداماد و ملاصدرا مطرح نبوده؛ لذا بعضی برحسب مورد، سخنانی گفته‌اند که با اصالت ماهیت سازگار است. ولی همین دانشمندان در موارد دیگر، به گونه‌ای سخن می‌گویند که جز با پذیرش اصل اصالت وجود، نمی‌توان از صحت آن سخن گفت.^(۴)

ذوق التأله دوانی و اصالت ماهیت

دوانی در رساله اثبات واجب، موجود قائم بالذات را حقیقت واجب‌الوجود دانسته و موجود بودن ممکنات را تنها به دلیل نحوه ارتباط و انتسابی می‌داند که آنها با وجود حقیقی وی پیدا می‌کنند. وی معتقد است:

مفهوم موجود که بر واجب و ممکنات اطلاق می‌شود، معنایی اعم از وجود قائم به ذات و امر منتسب به «وجود» دارد. مفهوم مشتق دارای سه معنا بوده و اگر این مفهوم دارای یک مبدأ واقعی و اصیل باشد، در هنگام مقایسه با آن مبدأ حقیقی، و در رابطه با منتسبین به آن مبدأ امری غیراصیل تلقی می‌شود.^(۵)

مقایسه دیدگاه دوانی و میرداماد در باب نظریه اصالت ماهیت

میرداماد در باب اصالت ماهیت می‌گوید: وجود، حقیقتی ماورای مفهوم مصدری ندارد و امری انتزاعی صرف است؛ «و قد دریت انّ الوجود هو نفس الموجودية المصدرية المنتزعة من الذات المتقرّره».^(۶)

البته، مشابه همین مطلب در آثار دوانی نیز مشهود است: «انّ الوجود الّذی هو مبدأ اشتقاق الموجود امر واحد فی نفسه و هو حقیقة خارجیه و الموجود اعم من هذا الوجود القائم بنفسه و ممّا هو منتسب الیه انتساباً خاصاً».^(۷)

حدوث دهری دوانی

مشهور است که میرداماد اولین فیلسوفی است که در باب حدوث دهری، تحقیق مفصلی را ترتیب داده است. وی، در کتاب قیسات، این نظر را در نزد گذشتگان بررسی، و از افرادی نظیر افلاطون، فلوطین، ابن سینا، بهمنیار، شیخ اشراق، شهرستانی، ابوالبرکات بغدادی، خواجه نصیرالدین، سید شریف جرجانی، و محقق دوانی یاد می‌کند و به ذکر عبارات ایشان می‌پردازد.^(۸)

مرحوم سبزواری حدوث دهری را به میرداماد نسبت داده و گفته است: «نظریه حدوث دهری را بالاترین علمای زمان در فلسفه و حکمت حقه (محقق داماد)، که او را معلم سوم می‌نامند، اظهار داشته؛ و او معتقد به پیدایش و حدوث جهان است به حدوث دهری.»^(۹) طبق نظر میرداماد، ماهیات دارای دو مرتبه از وجود می‌باشند:

۱) مرتبه عندالعقل که در آن، ماهیات به صورت اعیان ثابتة در علم الهی موجودند و فاقد هرگونه هستی مستقل از خود هستند؛ ۲) مرتبه عندالوجود یا ماهیت موجود که با جعل بسیط توسط حق تعالی ابداع یا حادث می‌شود. اما باید گفت: طرح اصالت ماهیت در نظریات میرداماد، بر نظریه وی در مورد حدوث دهری عالم تأثیر گذاشته است؛ به گونه‌ای که خود میرداماد نیز معتقد است: ماهیات در وعای سرمد دارای وجود مستقل و محصل نیستند؛ و در وعای دهر، وجود محصل می‌یابند.^(۱۰)

اما به نظر می‌رسد، دوانی حدوث دهری را قبل از میرداماد و در حوزه شیراز مطرح کرده است. صاحب رساله ابطال زمان موهوم، پس از بیان دیدگاه دوانی در اقسام حدوث و نیز تصریح به این مطلب که متکلمان در بحث حدوث دهری عالم با یکدیگر در نزاع‌اند، چنین می‌گوید: «قول به حدوث دهری آن چیزی است که به بیان شرع انور، ظهور دارد؛ زیرا لازمه اعتقاد به زمان موهوم آن است که موجود قدیمی سوای ذات واجب در نظر گرفته شود.»^(۱۱)

دوانی در رساله انموذج العلوم بحث حدوث عالم را با این عنوان آغاز می‌کند: «من اصول الدین فی حدوث العالم»؛ وی سپس به نقد و بررسی نظریات فلاسفه و متکلمان درباره حدوث عالم می‌پردازد. او بر آن است که اعتقاد به حدوث عالم، مبنای بسیاری از مسائل اعتقادی می‌باشد. وی نظر فلاسفه را در باب حدوث عالم این‌گونه مطرح می‌کند: عالم ممکن الوجود است. و هر ممکن الوجودی دارای علت مؤثری است. پس، مؤثر عالم یا باید قدیم بوده و یا اینکه به یک قدیمی منتهی گردد. بنابر نظر ایشان، عقول و اجرام فلکی و نفوس و همچنین حرکات و اوضاع آنها نیز قدیم می‌باشد.^(۱۲)

بعضی از چیزها دارای وجودی خارج از زمان هستند، مانند موجودات واقع در عالم

سرمد و دهر. این پیوند و نسبت در میان امور ثابت با امور غیرثابت و زمانی، وعای دهر است. و پیوند و ارتباط در بین امور ثابت با موجودات ثابت، وعای سرمد است. (۱۳)

دوانی در ادامه، آشکارا، چنین می‌گوید: «اعتقاد به حدوث دهری مبتنی بر اصول دین است.» وی مسائل دیگری همچون حشر جسمانی را قابل تأویل نمی‌داند؛ زیرا معتقد است که در قرآن کریم، صریحاً به آن اشاره شده است. او با ارائه استدلالی، جمع بین قدم عالم و حشر جسمانی را محال می‌داند. (۱۴)

دوانی در رساله نور الهدایه، لفظ «حدوث» را دارای سه معنا می‌داند: (۱) حدوث ذاتی؛ (۲) حدوث دهری؛ (۳) حدوث زمانی. از نظر وی، حدوث ذاتی عبارت است از: فعلیت ماهیت و موجودیت آن بعد از هلاکت و معدومیت وی، در ملاحظه عقل نه در خارج، و این معنی شامل جمیع ممکنات موجوده می‌شود. حدوث زمانی عبارت است از: فعلیت ماهیت بعد از عدم واقعی که متصف به کمیت باشد. حدوث دهری نیز عبارت است از: فعلیت ماهیت بعد از عدم واقعی (بعد از نفی واقعی صریح) که متصف به کمیت نباشد. او معتقد است که نزاع در میان بعضی از حکیمان و متکلمان بر سر معنای اول لفظ «حدوث» نیست؛ زیرا حکما در این مسئله که عالم حادث به حدوث ذاتی است، متفق‌اند. او می‌گوید: در معنای دوم این لفظ نیز اختلافی نیست؛ پس، نزاع بر سر معنای سوم آن است. محققان حکما معتقدند که: وجود عالم مسبوق به عدم صریح خارجی است؛ اما سایر حکما این مسئله را قبول نداشته و معتقدند که: وجود انواع اجزای عالم مسبوق به عدم خارجی نمی‌باشد. وی سپس در تبیین این قول می‌گوید:

این قول مستلزم آن نیست که عالم از حد امکان برآمده [و] پا به سر حد قدم ذاتی، که مختص به جناب سرمدی الوجود است، بگذارد؛ چه قدیم ذاتی و سرمدی الوجود آن است که وجود مقدس وی منزّه باشد از مسبوقیت عدم به هر نحو که باشد. و عالم اگرچه مسبوق به عدم صریح نیست، اما مسبوق به عدم ذاتی است به حسب ملاحظه عقل؛ پس، قدیم ذاتی و سرمدی الوجود نباشد. (۱۵)

او در ادامه سخن خود، ضمن طرح نظریات حکما، می‌گوید: «دقت در ادله نقلیه و عقلیه هر دو گروه نشان می‌دهد که فاعل و جاعل اجزای عالم واجب‌الوجود است و تقدم وی بر کل اجزای عالم تقدمی ذاتی می‌باشد.»

وی از حکما سؤال می‌کند که: «آیا واجب‌الوجود سوای وجود خارجی است یا ذات مقدس او عین وجود عینی است؟» جواب ایشان این است که: «ذات مقدس وی، محال است که به عینه، در ذهن درآید؛ زیرا که علم عبارت است از: حصول ماهیت شیء در عقل؛ به نحوی که شیء معزای از وجود و تشخیص خارجی می‌شود. و تعریه ذات واجب‌الوجود، که عین وجود خارجی است، محال می‌باشد.»^(۱۶) علامه دوانی در ادامه این مطلب می‌گوید: «واجب‌الوجود را به عینه، نمی‌توان تعقل نمود.» او بلافاصله از این قانون عقلی نتیجه می‌گیرد:

عالم حادث است به حدوث دهری؛ زیرا عالم در مرتبه ذات واجب‌الوجود که عین وجود خارجی است، معدوم است به اتفاق. پس، وجود عالم به اجزائه مسبوق باشد به عدم خارجی؛ و این عین مطلوب است، زیرا منظور از حدوث دهری چیزی نیست جز مسبقیت به عدم خارجی، یعنی آنکه مسبوق به کمیت نباشد.^(۱۷)

وی در ادامه می‌گوید: «پس، از تقلید رستم و به تحقیق پیوستم.»^(۱۸)

جایگاه اصالت ماهیت در نظریه حدوث دهری دوانی

چنین می‌نماید که در نظریه حدوث دهری دوانی، اصالت ماهیت و یا ذوق تاله جایگاه ویژه‌ای ندارد. علامه دوانی صراحتاً به حدوث دهری عالم اذعان کرده، اما مبانی خاصی برای آن ارائه نکرده است. قرائن موجود در نوشته‌های وی نشان می‌دهد که اندیشه او در باب آفرینش جهان منسجم نیست. وی در شرح *هیاکل النور* سهروردی، و با هدف توجیه نظریات سهروردی، نکاتی را بیان می‌کند که همگی حاکی از ازلی بودن فعل حق می‌باشند. دوانی این نظر شیخ اشراق را که نسبت ممکنات در برابر خداوند همچون نسبت

شعاع در برابر شمس است، این‌گونه توجیه می‌کند: «منظور ایشان از ازلی بودن فعل خداوند این است که جود خداوند تعطیل برنمی‌دارد.» وی در استدلالی، به ازلیت فعل خداوند اشاره می‌کند.^(۱۹)

به نظر نگارنده، در این قسمت، بر نظریهٔ حدوث دهری و نیز دعوی پای‌بندی آن به اصالت ماهیت دو نقد جدی وارد است:

(۱) اگر بتوان مطالب دوانی را در شرح هیاکل، راجع به ازلی بودن فعل خداوند، طوری توجیه نمود که معارض نظریهٔ حدوث دهری نباشند (به این صورت که عالم در مرتبهٔ ذات واجب‌الوجود، که عین حقیقت وجود می‌باشد، نابود است و با فیض خداوند، که ازلی شمرده می‌شود، موجود می‌گردد)، باز نمی‌توان نظریهٔ ذوق تالّه دوانی را توجیه نمود؛ زیرا وی صریحاً قول به قدیم بودن جهان را نفی می‌کند. او در نظریهٔ حدوث دهری، بین خداوند و جهان، تقدّم و تأخّر عینی و انفکاک‌کی قائل است و وجود حق را به عنوان مبدأ سرمدی، و وجود کثرات عالم هستی را مسبوق به عدم سرمدی و مستقر در عالم دهر می‌داند.

(۲) در رسالهٔ الزورا، پایبندی دوانی به حدوث دهری کمتر می‌شود. وی پیرامون رابطهٔ علّت و معلول به وحدت وجود دست می‌یابد؛ معلول را شأنی از شئون علّت و وجهی از وجوه آن می‌داند، و برای دلیل خود دو نمونه می‌آورد. از نظر او، سیاهی اگر به مثابهٔ هیئتی لحاظ گردد که برای جسم در نظر گرفته می‌شود، موجود است؛ ولی اگر مستقل از جسم در نظر گرفته شود، معدوم می‌باشد. لباس نیز اگر به عنوان صورتی در پنبه لحاظ شود، موجود است؛ ولی اگر مستقل از آن در نظر گرفته شود، نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابه ادّعای وی، اگر وصف یا صورت مستقل از موصوف و محل لحاظ شود، ممتنع‌الوجود است؛ جهان نیز بدون ملاحظهٔ خداوند، ممتنع‌الوجود خواهد بود.^(۲۰) وی معتقد است: تدبّر در این دو مثال، همان معنایی است که قائلین به وحدت شخصی وجود در مورد این مطلب دارند که: «اعیان ثابته بوی وجود را استشمام نکرده و هرگز ظاهر نشده و هیچ‌گاه نیز ظاهر نمی‌شوند و تنها رسمی از آنها آشکار می‌شود.»^(۲۱)

حدوث و قدم از دیدگاه مَلَّاصِدْرَا

نظریه فقر وجودی (امکان فقری) زمینه لازم را برای اثبات تعلق ذاتی موجودات ناقص به موجود تام (حق تعالی) فراهم می‌کند. مقصود مَلَّاصِدْرَا این است که فاصله بین حق و خلق را در نظریات متعارف پیرامون حدوث عالم حذف کند. از نظر وی، «حادث» مفهومی است که به نحوه هستی‌یابی جهان از وجود حق تعالی اشاره دارد. از دو منظر می‌توان به مفهوم حدوث و خلق نگریست: (۱) با نگاه به اصل هستی موجودات، آنها به عنوان «مخلوق و آفریده خداوند» معرفی می‌شوند؛ (۲) در نظر به موجودات از منظر «نحوه وجود»، آنها حادث، پدیده، و شأنی از پدیدآورشان می‌باشند (با این نگرش، جهان - چه حادث و چه غیرحادث - مخلوق خداوند است).

تعریف از حدوث به دو صورت رایج است: (۱) مسبوق بودن وجود چیزی به عدم آن؛ (۲) مسبوق بودن وجود چیزی به وجود چیز دیگر. تعریف اول از حدوث را برخی از متکلمان برای حدوث زمانی به کار برده‌اند؛ تعریف دوم نیز برای حدوث ذاتی در نظر گرفته شده است. (۲۲)

مَلَّاصِدْرَا بر این اعتقاد است که حقیقت حدوث در هر قسم یک چیز است: مسبوق بودن وجود چیزی به عدم آن. وی برای عدم، دو حیث قائل است: گاهی مقارنت زمانی آن با وجود محال، و گاهی ممکن است. در فرض نخست، حدوث زمانی می‌باشد؛ اما در فرض دوم، حدوث ذاتی است. برای مثال، حوادث امروز نسبت به دیروز حادث زمانی‌اند و مقارنت زمانی وجود و عدم آنها محال است؛ زیرا اثبات وجود برای آن به لحاظ غیر (علت) بوده، و به لحاظ ذات است که وجود از آن سلب می‌گردد. لذا ثبوت وجود برای ممکن، بعد از سلب وجود از آن است؛ زیرا آنچه مابالغیر شمرده می‌شود متأخر از مابالذات می‌باشد. بنابراین، وجود ممکن مسبوق به عدم آن به لحاظ ذاتش می‌باشد؛ یعنی حادث ذاتی است. بدیهی است که در اینجا، وجود و عدم به لحاظ زمانی مقارن‌اند؛ زیرا عدم به جهت زمان سابق نمی‌باشد، بلکه به لحاظ ذات و ماهیت شیء

است که با وجود آن شیء از نظر زمان همراه است. بنا به تعریف دیگری هم می‌توان تقارن زمانی وجود و عدم را در حادث ذاتی روشن دانست؛ زیرا طبق این تعریف، حدوث عبارت است از: مسبوق بودن چیزی نسبت به وجود چیزی دیگر (مانند مسبوق بودن وجود معلول نسبت به وجود علت). وجود علت، اگرچه به لحاظ مرتبه بر وجود معلول تقدم دارد، زماناً با معلول مقارن است؛ زیرا وجود معلول وابسته به وجود علت است.^(۲۳)

نظر ابتدایی و نهایی ملاصدرا درباره ماهیت

از آنجا که نظر ملاصدرا در مورد ماهیت تأثیر بسزایی در طرح وی پیرامون حدوث دارد، در آغاز به این موضوع می‌پردازیم. ملاصدرا در بحث‌های ابتدایی مربوط به احکام ماهیت و یا اجزای تشکیل دهنده آن و نیز مباحث مربوط به جسم و صورت، فی‌الجمله، موافق نظر حکمای قوم است. از نظر وی، اشیای عالم خارج از ذهن را می‌توان به دو امر منحل نمود: یکی وجود شیء و دیگری ماهیت آن. او ماهیت شیء را چستی آن می‌داند و می‌گوید: گاهی می‌توان از ماهیت به «ما به الشیء هو هو» نیز تعبیر کرد. از نظر او، ماهیت به اعتبار ذاتش موصوف به صفات متقابلی مثل «واحد و کثیر» و «کلی و جزئی» می‌شود؛ ولی هیچ‌کدام از این صفات در حوزه ذاتیات ماهیت قرار ندارند. برای مثال، ممکن است، پرسیده شود که: انسان موجود است یا معدوم؟ به نظر ملاصدرا، انسان - از حیث انسانیت - انسان است، و نه موجود و معدوم. پرسش دیگر آن است که: با این نگرش در مورد ماهیت، آیا ارتفاع نقیضین لازم خواهد آمد؟ ملاصدرا ارتفاع نقیضین را از یک مرتبه از مراتب واقع - که در اینجا مرتبه ذات است - محال نمی‌داند؛ او ارتفاع نقیضین را در جایی محال می‌داند که از جمیع مراتب واقع صورت گیرد.^(۲۴)

ملاصدرا، در نظر ابتکاری خویش، بسیاری از احکام ماهیت را مجازی می‌داند؛ ولی در بحث‌هایی مانند وجود کلی طبیعی در خارج و یا اعتبارات ماهیت، همگام با قوم، به طرح مسئله می‌پردازد. وی همچون ابن‌سینا، نسبت کلی طبیعی به جزئیاتش را مانند

نسبت یک پدر به فرزندان نمی‌داند؛ بلکه از نظر او، نسبت بین یک کلی و افرادش مانند نسبت پدران به فرزندان است. (۲۵)

درباره نظر ابتکاری ملامت‌ها در مورد ماهیت باید گفت: وی به واقعیت موجودی به نام «انسان» قائل بوده و گفته که این انسان، انسانی است که صرفاً به نفس ذات و ماهیت او نظر شده است؛ این انسان هیچ قید و شرطی اعم از «وحدت و کثرت» و یا قیود دیگر را نمی‌پذیرد. او این واقعیت را که از نظر حکما، کلی طبیعی است، می‌پذیرد و آن را موجودی بالعرض و نه بالذات می‌داند. (۲۶) وی شدت و ضعف و تشکیک در مراتب شیء را مربوط به خصلت هستی و نحوه وجود آنها دانسته و ماهیات را در حد ذات خود از این خصلت برخوردار نمی‌داند. او معتقد است که آنچه منشأ آثار و مبداء امور به شمار می‌آید، جز درجات وجود و مراتب هستی، چیز دیگری نمی‌باشد. به عبارت دیگر، و به قول علامه طباطبائی، لازمه تفکر ملامت‌ها در باب حرکت جوهری این است که ما باید وجود مستمر سیال واحدی را در نظر بگیریم که از حدود فرضی آن، ماهیات عقلی انتزاع شود. (۲۷)

باید گفت: با توجه به اصالت وجود، نزد ملامت‌ها، بحث کلی طبیعی نیز که مقسم ماهیات است جایگاه خاصی می‌یابد و او برای آن، وجودی بالعرض در نظر می‌گیرد. وی هرچند وجودات ممکن را ذاتاً به خداوند مرتبط می‌داند و معتقد است که این وجودات هرگز بدون علت موجد خود یافت نمی‌شوند، بر آن است که ماهیات به ذات حق مرتبط نیستند؛ فقط هنگامی می‌توان ماهیات را بدون لحاظ وجود شناخت که در عقل موجودند. او ماهیت را امری اعتباری می‌داند، از این رو، وجود را تنها عنوان ظرف و شرط ادراک ماهیت می‌شمرد و بر این اعتقاد است که ماهیت فقط در پرتو وجود موجود می‌شود و مادامی که از وجود بهره‌ای نبرده است، حتی در فضای عقل نیز قرار نمی‌گیرد؛ ضمن آنکه از حکم خود نیز که عدم اقتضاست، بی‌نصیب می‌ماند. (۲۸)

تأثیر اصالت وجود در نظریه حدود ذاتی از نظر مآصدرا

مآصدرا در باب حدود ذاتی معتقد است: در هر ممکن الوجودی، ماهیت امری مغایر با وجود است؛ وجود از ناحیه امری غیر از ماهیت می‌باشد. و هرچه وجودش مستفاد از غیر (علت) باشد، وجودش مسبوق به آن خواهد بود به سبق بالذات، و هرچه چنین باشد، «محدث بالذات» است. او می‌افزاید: وجودهای مجعول، خود دارای نحوه دیگری از تأخر و حدود اند که همان فقر ذاتی می‌باشد. موجود (ممکن) بماهو موجود، متقدم به غیر می‌باشد؛ ولی ماهیت «من حیث هی هی» تعلق به جاعل ندارد. وی اذعان می‌کند که معنای دوم در حدود، که فقر ذاتی وجودهای امکانی است، در میان فلاسفه مشهور نمی‌باشد. (۲۹)

از نظر وی، حق این است که منشأ حاجت به علت، نه حدود اشیا و نه امکان ماهوی در آنهاست، بلکه منشأ نیاز به علت همان تعلق به غیر است که در موجود ممکن وجود دارد. بنابراین، با توجه به مبنای مهم اصالت وجود، فقط وجود در خارج اصالت دارد و منشأ تحقق آثار است؛ موجودات ممکن دارای نحوه‌ای وجود هستند که آمیخته‌ای از تعلق و نیاز است.

مآصدرا با جدایی دو حیطة مختلف که یکی ساحت مجرّادات و ابداعات محض، و دیگری ساحت ماده و جسمانیات است، به طرح این نکته می‌پردازد که در ساحت مجرّادات، قائل به قدم و دوام فیض و مستفیض است؛ او ورود زمان و زمانمندی و در نتیجه حدود زمانی را به این عالم بی‌معنا می‌داند. با این حال، وی در ساحت دوم قائل به قدم فیض و حدود مستفیض می‌باشد.

مآصدرا در کتاب المشاعر به دنبال اثبات حدود جهان از دو طریق جدید می‌باشد. از نظر وی، همان‌طور که گفته شد، فعل خداوند یا امر اوست یا خلق او. امر خداوند با وی معیت دارد، اما خلق وی حادث زمانی است. جهان مادی، و همه آنچه در جهان مادی یافت می‌شود، حادث زمانی است؛ زیرا هیچ چیز در عالم نیست، مگر اینکه عدمش بر

حدوثش سبقت گرفته است و این سبقت به نحو زمانی می‌باشد. تا این قسمت کلام ملاًصدرا بسیار شبیه به گفته‌های متکلمان است. وی در ادامه به طرح نظریه خود می‌پردازد؛ او با اعتراف به اینکه با تدبّر در آیات قرآن به کشف حدوث زمانی نائل گردیده، در مقام توجیه نظر خود در کتاب *المشاعر*، از دو راه درصدد اثبات حدوث تدریجی عالم برآمده است: (۱) اثبات تجدد طبیعت؛ (۲) اثبات علّت غایی برای اشیا. در مقاله حاضر، راه اول را بررسی می‌کنیم.

اثبات حدوث زمانی از طریق اثبات تجدد طبیعت

ملاًصدرا با اثبات حرکت جوهری ماده، به طرح این مسئله پرداخته است که طبایع جوهری اجسام از نظر هویت وجودی متغیّرند؛ تغییر در جوهر اجسام راه دارد. به تبع این تغییر، اعراض جسمانی نیز متغیّرند. مبدأ آثار در حرکات طبیعی، نفس طبیعت است. بی‌گمان طبیعتی که ثابت است نمی‌تواند مبدأ اعراض مختلف باشد. طبیعت جسمانی به اعتبار اینکه مادّی است و دائماً در ماده حاصل می‌شود، در حرکت دائمی از قوه به فعل است و حقیقتی جز تجدد و انقضا ندارد. علّت مباشر حرکت نیز امری ثابت نیست، لذا فاعل حرکت نیز امری متدرّج است؛ زیرا با فرض ثبات، مبدأ حرکت نیز تبدیل به سکون می‌شود.

ملاًصدرا معتقد است: طرح این مسئله که هر متحرّک به محرّک نیاز دارد، فقط در مورد حرکات عرضیه صادق است؛ در حرکت جوهریه، وجود تجددی نیازمند به مفید حرکت نیست، بلکه جعل وجود سیّال به عینیه جعل حرکت است. از نظر وی، معنای حرکت در جوهر سیّال، نحوه وجود جوهر سیّال است. وی موضوع حرکت جوهریه را هیولی با صورتی به نحو ابهام در نظر می‌گیرد و مفید وجود در حرکت جوهریه را موجود مفارق عقلی لحاظ می‌کند که فعلیت محض و امری ثابت است. از آنجایی که موجود مادّی و فناشونده فرع و رقیقه این موجود عقلی است و غرض و نهایت حرکات مادّی

نیز اتصال به اصل می‌باشد، میان این فرع و آن اصل، اتصال برقرار است. جهت بقا و دوام موجود مادی نیز توسط همین موجود مفارق عقلی تأمین می‌گردد که دارای نسبتی مساوی با همه افراد است. ملاصدرا حرکت و زمان را به وجود واحد، موجود می‌داند که در سیلان و تجدد، تابع طبیعت جسمانی هستند. او حقیقت وجود را دارای مراتب می‌داند که بعضی از موجودات این حقیقت، به حسب وجود خارجی، متدرج‌اند و وجود سیال دارند؛ تحقق آنها به گونه‌ای است که منوط به زوال یک جزء و حدوث جزء دیگر می‌باشد.^(۳۰) باید گفت: مبنای اثبات این حدوث، حرکت و تغییرات بوده، و حرکت و تغییر نیز همراه با زمان می‌باشد. همه مصادیق اجسام و طبایع تغییر و حرکت دارند؛ از این رو، همه آنچه متغیر است، محکوم به حدوث زمانی می‌باشد. با اعتقاد ملاصدرا به حدوث زمانی، سرپای وجود مادی اشیا دستخوش زوال و حدوث می‌شود.

سبزواری و نظریه حدوث اسمی

سبزواری پس از پرداختن به انواع حدوث، و شرح حدوث دهری، به بیان حدوث اسمی می‌پردازد و آن را از مخترعات خود می‌داند. اما باید دید چرا وی برخلاف نظریات مرسوم در باب حدوث و قدم عالم، نظریه حدوث اسمی را طرح نموده است؟ آیا این مطلب سابقه‌ای در نزد اندیشمندان پیشین نداشته است؟ باید گفت: سبزواری با گذر از نظریه ملاصدرا و با نگرشی متأثر از مبانی عرفا، به بحث حدوث پرداخته است. شاید بتوان مقدمات زیر را بابتی برای ورود به نظریه حدوث اسمی دانست.

ترکیب اتحادی و انضمامی ماده و صورت

سبزواری به عنوان شارح نظریات ملاصدرا، آرای دوگانه‌ای راجع به ارتباط ماده و صورت (اجزای ماهیت) مطرح نموده است که شاید بتوان آنها را دلیلی بر عدول وی از حدوث

صدرایی دانست. برای فهم بهتر نظر سبزواری در باب ترکیب انضمامی ماده و صورت، و تأثیر احتمالی آن در نظریه حدوث اسمی، به بررسی کوتاه نظر ملاصدرا در باب ترکیب اتحادی ماده و صورت می‌پردازیم.

آنچه از نظر ملاصدرا واقعیت دارد، وجود است. او معتقد است: مفاهیمی چون «ماهیت» و اجزای آن دارای وجود ظلی و تبعی هستند و با اعتقاد به حرکت جوهری، ماهیات امور مادی، از هوئیاتی ثابت به هوئیاتی سیال - و به طیفی از ماهیات - تبدیل می‌شوند. ملاصدرا، با پذیرش ترکیب اتحادی ماده و صورت، این اتحاد را از قبیل اتحاد امر متحصّل با لامتحصّل می‌داند؛ او نحوه وجود ماده و صورت را نظیر وجود جنس در فصل می‌انگارد. وی می‌گوید: عقل وجودی را که در خارج واحد است، تحلیل می‌کند و برای آن، دو اعتبار قائل می‌شود: به یک اعتبار، که جنبه مشترک آن است، آن را جنس، و به اعتبار دیگر، آن را فصل می‌نامد. از طرفی، ماده وجودی جدای از وجود صورت ندارد؛ حکم ماده همان حکم صورت است. وی شواهدی را از قول حکما نقل می‌کند و می‌گوید: نظر من هیچ تعارضی با آرای ایشان ندارد. او ضمن بیان دلایل چهارگانه، به اثبات این ترکیب می‌پردازد و البته خود نیز اعتراف می‌کند که ترکیب اتحادی ماده و صورت، به دلیل پیچیدگی، مورد قبول حکمای مشهور قرار نگرفته؛ زیرا پذیرش این قاعده خود مبتنی بر پذیرش اصولی مخالف با نظر مشهور است: ۱. در هر چیزی، وجود، موجود است؛ ۲. وجود واحد، قابل شدت و ضعف است؛ ۳. جوهر فی ذاته، قابل حرکت است؛ ۴. جهت ضعف وجودی در ماده شیء، و جهت شدت وجودی در صورت آن است. (۳۱)

ملاصدرا ورود صور و تبدل و تحولات آنها را بر هیولی به نحو تجدّدات ذاتی و تحولات ذاتی می‌داند. او می‌گوید: هیولی مانند جنس امری مبهم است و اصل ماده بدون صورت دارای وجودی نمی‌باشد؛ تحصّل ماده از ناحیه صورت است. در حقیقت، خود ماده نیز دارای تحوّل می‌باشد و فهم این نکته دقیقاً ما را در این جهت هدایت

می‌نماید که به چگونگی سیلان در صورت نائل شویم. ملاًصدرا کون و فساد را نمی‌پذیرد و تبدیل هر صورت را به صورت دیگر از جهت اشتداد در جوهر می‌داند. بنابه حرکت جوهری، شیء متحرک و امر تدریجی الوجود، صور نوعیه و طبایع جوهریه می‌باشند؛ مصحح این حرکت و منشأ سیلان نیز خود صورت است. محال است که جهت قوه منشأ تحوّل در امری باشد؛ ماده به تبع صورت متحرک و متجدّد می‌باشد.

از طرف دیگر، سبزواری در بحث از ماهیت و لواحق آن مقام ترکیب انضمامی را رأی مناسب مقام تعلیم و تعلّم می‌داند و معتقد است: «سید سند ترکیب اجزای عینی (خارجی) یعنی ماده و صورت را اتحادی دانسته، و ملاًصدرا نیز به همین نحو عمل کرده است (زیرا ماده را محل، و صورت را حال، و جسم را مرکب خارجی گرفته‌اند).» سبزواری معتقد است: «با آوردن عذری می‌توان سخن آنها را رد کرد؛ زیرا برخلاف ترکیب اتحادی که اجزا در آن جدانشدنی‌اند، صورت بعد از تجرّد از هیولا در عالم مثال بدون ماده باقی می‌ماند. و هیولای ثانیه نیز قبل از پذیرش این صورت خاص، صورت دیگری را پذیرفته بود.»^(۳۲)

از طرف دیگر، شارحان منظومه سبزواری این نظر را با آنچه وی در مباحث وجود ذهنی آورده است مغایر می‌دانند؛ مثلاً میرزا مهدی آشتیانی می‌گوید: «بر سبزواری، این ایراد وارد است که آنچه او در اینجا بیان می‌کند با آنچه در مباحث وجود ذهنی گفته که آن پذیرش قول به ترکیب اتحادی است، منافات دارد.»^(۳۳)

به نظر نگارنده، شاید اعتقاد دوگانه سبزواری به این دلیل است که وی ربطی بین ترکیب اتحادی ماده و صورت و حرکت جوهری قائل نیست. گویا نحوه مواجهه وی با بحث حرکت و طرح آن ذیل مباحث طبیعیات نیز ناشی از این اعتقاد است. وی به دو دلیل نمی‌تواند ترکیب اجزای خارجی را اتحادی بداند: (۱) حیثیت قوه منافات با فعلیت دارد (دلیل قوه و فعل نیز که برای اثبات هیولی به کار می‌رود، دالّ بر این معناست)؛ (۲) ترکیب اتحادی، در واقع، میان دو امر متحصّل انجام گرفته است: هیولی و صورت که

اجزای خارجی اند، هر دو، متحصّل اند؛ اگرچه هیولی قوّه محض است، هیچ فعلیتی ندارد، و وجودش در غایت ضعف است. و این بدان معنا نیست که قوّه و فعلیت دارای حیثیت واحدی اند و تعاندی بین آنها وجود ندارد.

سبزواری در هر چیز دو حیثیت مختلف را برای وجود در نظر می‌گیرد: (۱) وجود عینی و خارجی؛ (۲) وجود ذهنی و ظّلّی (توضیح آنکه ماهیت واحد در هر مورد می‌تواند این دو حالت وجود را بپذیرد). وی نیز تحت تأثیر دیگر فلاسفه اسلامی، قائل به تمایز بین وجود و ماهیت می‌باشد؛ او این تمایز را به طور کامل وارد هستی‌شناسی خود نموده است. سبزواری این دو جنبه مختلف را در هر شیء مورد دقت قرار می‌دهد و راجع به آن می‌گوید: وجود اصل وحدت اشیاست؛ در حالی که ماهیت فقط غبار کثرت را برمی‌انگیزد.

ایزوتسو معتقد است:

از نظر مآصدرا و سبزواری، وجود و ماهیت به لحاظ شناخت هستی در یک سطح و یک رده واقعیت قرار ندارند. باید به این مطلب عطف توجه گردد که بر اساس درک اشراقی - عرفانی که از طریق تصوّف حاصل می‌گردد، این تجربه و دانش به دست می‌آید که اگر «وجود مطلق» تجلّی نماید، دیگر ماهیات آن‌گونه که در بادی امر به نظر می‌رسید، دارای استقلال و انسجام نیستند و بستگی زیادی به تعینات نسبی و منقسم نمودن وجود واحد حقیقی دارند. (۳۴)

سبزواری وجود را «بود»، عدم را «نبود»، و ماهیت را «نمود بود» می‌نامد. توضیح آنکه «نمود بود» آن سوی برونی وجود به حساب می‌آید؛ وجود یک جهت درونی دارد که عبارت از هستی و وجود و تحقّق و عینیت است، ولی آن جهت برونی وجود که در آنجا وجود تمام می‌شود، «نمود وجود» است. این حدود و محدودیت‌هایی که قالب هستی را مشخص می‌کند، ماهیت است. وقتی وجود در هر مرتبه از مراتب خودش تعین می‌یابد، ماهیت پیدا می‌شود. (۳۵)

اصطلاح «حدوث اسمی»

میرزا مهدی آشتیانی، که از شارحان سبزواری قلمداد می‌شود، معتقد است: اگرچه نام‌گذاری حدوث به این اسم از اصطلاحات سبزواری است، اما توجه به این حدوث اختصاص به وی ندارد و عرفاً به این نکته متذکر شده‌اند. حدوث اسمی اساساً مطلبی عرفانی و مربوط به عرفان نظری می‌باشد.^(۳۶)

سبزواری مراتب شش‌گانه وجود را از نظر عرفا بیان کرده که مختصراً چنین است: (۱) مرتبه احدیت که مرتبه ذات است؛ (۲) مرتبه واحدیت که الحضرة الاسمائية است؛ (۳) مرتبه ارواح مجردة و حضرت جبروت که عالم عقول کلیه است؛ (۴) مرتبه نفوس سماویه (که مظاهر عالم مثال‌اند) و حضرت ملکوت؛ (۵) مرتبه عالم ناسوت و حضرت الملک؛ (۶) مرتبه کون جامع کل و حضرت الخلیفة و مرآت الحضرت الالهیة و مجلی المرتبة الواحیدیة است (زیرا مظهر ذات به جمیع اسمای حسنی، انسان کامل است).^(۳۷) همان‌طور که مشاهده می‌شود، بیان سبزواری در مورد مراتب وجود دقیقاً همانند بیان عرفا در این مورد می‌باشد.

میرزا مهدی آشتیانی در بیان حقیقت وجود و اعتباراتی که ارباب بصیرت و درایت در این‌باره داشته‌اند، می‌گوید: ایشان نظیر همان اعتباراتی را که در ماهیت ملحوظ نموده، از قبیل لا به شرط قسمی و مقسمی و به شرط لا و به شرط شیء، در حقیقت وجود نیز اعتبار فرموده‌اند.^(۳۸)

سبزواری با تمسک به قاعده معروف «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیة و وجود»، بر این نکته تأکید دارد که عالم ممکنات دارای ماهیت و وجود می‌باشد. وی معتقد است: وجود ممکنات از صقع ربوبی نشئت گرفته است، لذا مسبوق به عدم نیست؛ هیچ حدوثی نیز در آن راه ندارد. از طرف دیگر، وجود منبسط که فعل حق است - در عالم - دارای مراتبی از مرتبه عقل و سپس مرتبه نفس، مثل معلقه، صور نوعی و جسمیه و هیولاست. این اسامی، یعنی عقل و نفس، اسم‌ها و نام‌هایی هستند که مسبوق به عدم و تأخر از مرتبه

احدیت می‌باشند و از آنجایی که متأخر از مقام احدیت هستند، حادث‌اند؛ یعنی مسبوق به عدم خود در مرتبه احدیت‌اند. این اسما به دلیل اینکه حادث‌اند، در نهایت، زائل می‌شوند؛ همان‌طوری که هرچه قدیم است، عدمش محال می‌باشد.^(۳۹)

سبزواری در ادامه به شواهد قرآنی و بیان معصومان علیهم‌السلام چنگ می‌زند و به نقل از قرآن می‌فرماید: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ (نجم: ۲۳)؛ بت‌های مورد پرستش (لات و عزی) نام‌هایی هستند که خدا سلطان و شاهد و گواهی برای آنها نفرستاده است و این کاری است که شما و پدران‌تان می‌کنید. او می‌گوید: اگرچه ضمیر «هی» به اصنام در جاهلیت برمی‌گردد، اما ماهیت نیز اصنام عقول جزئی و وهمی‌اند. در واقع، بنا به نظر سبزواری، ماهیات مانند بت‌ها هستند که ما خیال می‌کنیم در مقابل حق‌اند. این ماهیات دارای هیچ استقلال در مقابل خداوند نیستند.^(۴۰) همان‌طور که بیان شد، در مقام احدیت است که مقام اسما و صفات پیش می‌آید و به تبع و به دنبال آن، ماهیات پیدا می‌شوند. اگر بخواهیم فرق بین اسم و صفت را بیان کنیم، می‌توانیم بگوییم: علم، قدرت، و حیات «صفت» می‌باشند و «اسم» همان ذات با علم یا با قدرت است در مقام احدیت که کثرت پیش می‌آید؛ مثلاً علم غیر از قدرت، و عالم غیر از قادر و... است. این کثرت کثرت مفهومی است، نه مصداقی؛ به این معنا که تمام صفات مصداقاً عین یکدیگر، و همه عین ذات‌اند. اعیان ثابت، که همگی ماهیات ممکنه هستند، از لوازم همین اسما و صفات‌اند. از نظر سبزواری، این اعیان - که معلوم حق تعالی، و موجود به وجود حق می‌باشند - ماهیات مسبوق به عدم در مقام غیب‌الغیوب و در مقام دوم (که تعیین اول و مقام ادنی است) نمی‌باشند و «نیست» شمرده می‌شوند. وی وجود ممکنات را از آن حق تعالی می‌داند؛ البته نه به این صورت که وجود ممکنات خدا باشد. بنابراین اصطلاح عرفا، وجودات ممکنات پرتو و تجلی خدا و ربط محض هستند که بدون حق تعالی نمی‌توانند وجود خارجی پیدا کنند؛ حتی معرفت به آنها بدون حق ممکن نیست. این وجودات عطای حق تعالی هستند و در قیامت، به هنگام تجلی خداوند، به

اسم «القاهر» محو می‌شوند. اما ماهیات همان اعیان ثابتۀ عرفا شمرده می‌شوند و به نظر ایشان نیز از لوازم اسما و صفات الهی می‌باشند.

باید گفت: دیدگاه سبزواری در باب حدوث عالم، از اختلافات فلاسفه و عرفا درباره وحدت و کثرت در وجود ناشی شده است. حکما برای مفهوم «وجود» مصداق قائل‌اند و آن را حقیقت واحد مقول به تشکیک می‌دانند؛ آنان همچنین برای وجود، با حفظ وحدت اصلی، مراتب مقول به تشکیک قائل‌اند و به تشکیک خاصی اعتقاد دارند. اما محققان از عرفا، وجود را اصیل و متحقق در اعیان و اصل واحد و سنخ فارد می‌دانند؛ ولی اصل حقیقت وجود را دارای مراتب مقول به تشکیک نمی‌دانند، بلکه حقیقت وجود را واحد دانسته و از آن به واحد شخصی تعبیر نموده‌اند. (۴۱)

از نظر سبزواری، قول حق قول کُمل از عرفاست که حقیقت وجود را واحد شخصی، و کثرات امکانیه را نسب وجود حق و شئون و تجلی واحد مطلق می‌دانند. در اینجا، شاید بتوان گفت: رأی نهایی ملاًصدرا در وجود نیز عقیده اهل توحید است؛ زیرا وی موجودات را عین تعلق محض به مبدأ می‌داند. به عقیده برخی از معاصران، اینکه ملاًصدرا در برخی از موارد حقیقت وجود را صاحب مراتب می‌داند و در پاره‌ای موارد قائل به وحدت شخصیه است، تناقضی ایجاد نمی‌کند. (۴۲)

اما باید گفت: سبزواری در بحث حدوث اسمی، به طور کلی، از نظر حکما (که برای مفهوم وجود، مصداق قائل‌اند و وجود را حقیقت واحد مقول به تشکیک می‌دانند) عدول نموده و به قول عرفا روی آورده است. آنچه از سخن او برمی‌آید این است که وجودات اشیا مربوط به حق تعالی و ملک اوست؛ ماهیات نیز هیچ چیزی نمی‌باشند.

مرحوم آملی دیدگاه سبزواری و ملاًصدرا در مورد حدوث اسمی و تدریجی را مقایسه، و درباره آن، این‌گونه داوری می‌کند: در نظر سبزواری، ماهیات از حدود وجود منبسط و تعینات آن انتزاع می‌شوند؛ اما وجودات اشیا خارج از صقع ربوبی نبوده و به عنوان تنزلات وجود حق و تجلیات و رشحات آن می‌باشند (و فرق آنها به تشکیک، و نه به

تباین است.) ولی در حدوث طبیعی عالم، که نظر ملاًصدراست، متأخراً وجود می‌باشد (نه ماهیت، از آن حیث که ماهیت است)، و عقول مفارقه نیز از حکم حادث بودن خارج‌اند؛ زیرا آنها ملحق به صقع ربوبی بوده و به جهت غلبه احکام وجود در آنجا، گویی که به وجود حق تعالی و نه به ایجاد وی موجود می‌باشند. ملاًصدرا در مورد ماسوای عقول معتقد است: بنا بر حرکت جوهری، نفوس و اجسام و اعراض آنها حادث به حدوث طبیعی‌اند و عقول به جهت اینکه از عالم ماده خارج‌اند، محکوم به حدوث نمی‌شوند؛ اما در نزد سبزواری، همه عالم - از عقول و نفوس و اجسام و اعراض - به حکم واحد محکوم به حدوث‌اند. (۴۳)

مقایسه آرای دوانی، ملاًصدرا، و سبزواری در باب وجود و ماهیت و رابطه حق تعالی با موجودات

در آثار ملاًصدرا، دو نوع تفکر از او دیده می‌شود: نظر متوسط و نظر نهایی. نظر متوسط وی بر اساس تشکیک وجود، و نظر نهایی وی بر اساس وحدت شخصی هستی است. بر این اساس، وجود و موجود، واحد است و کثرات، ظلال و سایه‌های هستی واحد شمرده می‌شوند و خود سهمی از هستی ندارند. نظر دوانی، که وحدت وجود و کثرت موجود (ذوق التأله) می‌باشد، با نظر متوسط و نظر نهایی ملاًصدرا هماهنگ نیست؛ زیرا در نظر متوسط ملاًصدرا، وجود و موجود هر دو کثیرند، ولی اعلا مراتب وجود واجب است و دیگر مراتب آن ممکن هستند. همچنین، در نظر نهایی ملاًصدرا، وجود و موجود هر دو واحدند؛ اطلاق موجود به نحو حقیقت مختص ذات باری است و بقیه سایه‌های آن موجود حقیقی می‌باشند. (۴۴)

اما از نظر دوانی، موجود قائم بالذات حقیقت واجب‌الوجود است؛ موجود بودن ممکنات تنها به دلیل نحوه ارتباط و انتسابی است که آنها با واجب پیدا نموده‌اند. مطلب دیگر اینکه حدوث تدریجی عالم دقیقاً ناشی از مبانی خاصی است که وی بنا نموده

است، در حالی که دوانی اعتقاد به حدوث دهری عالم را ناشی از اصالت ماهیت نمی‌داند. در پایان، سبزواری (نمایندهٔ مکتب خراسان و وارث اندیشهٔ فیلسوفان گذشته)، به طور کلی، از نظر حکما - که برای مفهوم «وجود» مصداق قائل‌اند و وجود را حقیقت واحد مقول به تشکیک می‌دانند - عدول نموده و به قول عرفا روی آورده است. آنچه از سخن سبزواری برمی‌آید این است که وجودات اشیا، مربوط به حق تعالی و ملک اوست؛ ماهیات نیز هیچ چیزی نمی‌باشند.

از دیگر مسائلی که در کنار پرداختن به حدوث و قدم عالم، در فلسفهٔ ملاصدرا قابل طرح است و با ذکر آن می‌توان تکلیف حدوث و قدم عالم را از نظر ملاصدرا روشن نمود، مسئلهٔ عدم منافات اعتقاد به حدوث جهان با اصل دوام فیض وجود خداوند می‌باشد. سبزواری در این باره معتقد است: ملاصدرا، هم‌رأی با حکمای قدیم، به حدوث زمانی در معنای تجدد ذاتی وجودی کل عالم طبیعی قائل است؛ زیرا همهٔ اجسام حرکت جوهری دارند و به طبیعت خود سیال می‌باشند. عالم نه فقط در اعراض، بلکه در جواهر خود متغیر است؛ هر متغیری حادث می‌باشد. در عالم، در عین حال که متصل واحد است، عوالم بسیاری وجود دارد؛ و در هر زمان، عالم جدیدی حادث می‌شود که محفوف به دو عدم سابق و لاحق است. منظور از حدوث زمانی نیز مسبوقیت وجود به عدم مقابل است. عالم چنین می‌باشد؛ زیرا، کل وجودی جز وجود اجزا ندارد. کلیات طبیعی نیز وجودی سوای وجود جزئیات ندارند؛ و حدوث زمانی ملاصدرا جامع و ضعیف (حدوث عالم و قدم جود و احسان خداوند) است. (۴۵)

نتیجه‌گیری

بررسی تحولات اصالت وجود و ماهیت، در سیر نظریهٔ آفرینش عالم (از مکتب شیراز تا خراسان)، نمایانگر آن است که: از نظر دوانی، خداوند هستی‌بخش به تمامی امور می‌باشد. وی معتقد است: اطلاق مفهوم «موجود» بر ماهیات - در واقع - بیانگر نسبت

ماهیات با واجب است؛ کثرت در وجود راه ندارد و آنچه کثیر است، تنها به ماهیات منسوب به وجود مربوط می‌شود. همچنین، اطلاق عنوان «موجود» بر حقیقت وجود، به معنای آن است که موجود، نفس وجود به شمار می‌آید. او با پرداختن به این مسئله، زمینه را برای طرح حدوث دهری فراهم می‌سازد.

دوانی ضمن طرح سه نظریه حدوث زمانی، ذاتی، و دهری، از آنجا که وجود حقیقی را واجب تعالی می‌انگارد، تقدّم خداوند را بر تمام هستی عیناً تقدّم انفکاک‌ی او بر جهان می‌داند. وی جهان را دارای سه نظام طولی دانسته است: ۱) عالم زمان: این عالم، که شامل موجوداتی دارای کمّیت و مقدار می‌باشد، مسبوق به عدم خارجی است (در واقع، عالم ماده مسبوق به عدم دهری، و نه عدم زمانی است)؛ ۲) عالم دهر: عالمی ثابت و لایتغیر است که موجودات آن فاقد مقدار، و محیط بر عالم زمان‌اند؛ ۳) عالم سرمد: عالمی ثابت و لایتغیر است که مقام ساحت الهی به شمار می‌رود و ماسوای آن، همه حادث‌اند. مادّیات و اجسام به حدوث زمانی، نفس عالم مادّی به حدوث دهری، و عالم دهر به حدوث سرمدی حادث است. به رغم لوازمی که بر نظریه ذوق التّأله مترتب است، شاید بتوان دوانی را حکیمی اصالت ماهیتی دانست که بر اساس دغدغه‌های دینی یک حکیم مسلمان، به طرح این نظریه پرداخته است؛ چنان‌که خود نیز بحث حدوث دهری را با عنوان «من اصول‌الدین فی حدوث‌العالم» مطرح می‌کند.

ملاصدرا با طرح نظریه حدوث تدریجی عالم، جهانی را ترسیم می‌کند که حادث به حدوث مستمرّ زمانی است؛ یعنی جهان، لحظه به لحظه، موجود و معدوم می‌گردد. این نظریه از برکات نظریه حرکت جوهری است که با نظریات متکلمان که قائل به حدوث دفعی عالم، و با نظریات فلاسفه مشاء که قائل به قدم زمانی و حدوث ذاتی می‌باشند، تفاوت چشمگیری دارد. ملاصدرا معتقد است که خداوند بر جهان هستی تقدّم دارد؛ این تقدّم حقیقی است، و همه هستی، شئون حق می‌باشد. از نظر او، خداوند در عین این تقدّم - نسبت به جهان - معیت دارد. هم فیض قدیم خداوند تقدّم او را بر زمان توجیه

می‌کند و هم اینکه خداوند هیچ‌گاه از زمان جدا نیست؛ او نسبت به زمان، که با جهان است، معیّت دارد. با توجه به این مطلب، می‌توانیم بگوییم: عالم مادّه نوعی تأخّر زمانی از وجود خداوند دارد؛ با این قید که زمان و زمانیات فقط در قطعات عالم مادّی قابل توجیه هستند ولی در عین حال با توجه به اینکه برای کل استغراقی می‌توان قائل به حدوث زمانی بود. از نظر تجدد و حدوث حقیقی است که کلّ عالم را مسبوق به عدم زمانی، در کنه جوهر خویش می‌کند و عدم زمانی سابق مقوم ذات و جوهر عالم جسمانی است. عالم در هر لحظه محکوم به عدم و فناست؛ این نابودی از مقومات حقیقت عالم می‌باشد. از نظر ملاحظه، حدوث منحصر در عالم مادّه است؛ عقول و انوار مجردّه از موجودات عالم سرمد می‌باشند.

سبزواری نیز به عنوان شارح حکمت صدرایی و وفادار به برخی از مطالب مشایبان، با الهام از نظریه عرفا، به طرح نظریه حدوث اسمی می‌پردازد. وی همچون مشایبان، عالم ممکنات را دارای ماهیت و وجود دانسته؛ امّا، همانند عرفا، وجود ممکنات را ناشی از صقع ربوبی پنداشته و گفته است که: ممکنات مسبوق به عدم نیستند و هیچ حدوثی در آنها راه ندارد. او وجود منبسط را فعل حق می‌داند که در عالم، دارای مراتبی از مرتبه عقل و مرتبه نفس، مثل معلّقه، صور نوعی و جسمیه و هیولاست. از نظر وی، اسامی عقل و نفس، اسم‌ها و نام‌هایی هستند که مسبوق به عدم و تأخّر از مرتبه احدیت می‌باشند و از آنجا که متأخّر از مقام احدیت‌اند، حادث به شمار می‌روند؛ یعنی مسبوق به عدم خود در مرتبه احدیت‌اند. این اسما و رسوم به دلیل اینکه حادث‌اند، در نهایت، زائل می‌شوند؛ همان‌طوری که هرچه قدیم است، عدمش محال می‌باشد. سبزواری همه عالم را، از عقول و نفوس گرفته تا اجسام و اعراض، حادث به حدوث اسمی می‌داند. وی که از شارحان مهمّ تفکر صدرایی است، با داشتن وجوه مشترکی با مشایبان (بیان مبحث حرکت در طبیعات و ملزم نبودن به ترکیب اتّحادی مادّه و صورت) طرح ایشان را در باب حدوث جهان کافی نمی‌داند؛ او با تأثیرپذیری آشکار از عرفا، به طرح حدوث عالم می‌پردازد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ر.ک: مهدی دهباشی، «تحلیلی از اندیشه‌های فلسفی و کلامی جلال‌الدین محقق دوانی»، *خردنامه صدرا*، ش ۳، ص ۴۰-۵۱؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۲، ص ۲۸۳-۲۸۴.
- ۲- اسماعیل خواجه‌جویی، *سبع رسائل*، تقدیم و تحقیق احمد تویسرکانی، ص ۲۶۹-۲۷۱.
- ۳- برخی معتقدند: اولین کسی که پیش از ملّاصدرا، این مسئله را طرح نموده، و به آن پرداخته، میرداماد است (مرتضی مطهری، *مقالات فلسفی*، ج ۳، ص ۸۲). برخی دیگر نیز معتقدند: «مسئله اصالت ماهیت، به آن سبک و انسجامی که در آثار میرداماد مطرح شده، در آثار حکمای پیش از وی مطرح نبوده است؛ چنان‌که مسئله اصالت وجود نیز به آن ترتیب و نظامی که در آثار ملّاصدرا محکم و مستدل شده، در آثار هیچ‌یک از حکما و فلاسفه پیشین نیامده است. و برخی از محشیان *تجرید الکلام* خواجه نصیر که هم‌عصر و جزء مکتب شیراز بودند، مانند سید صدرالدین و میر غیاث‌الدین دشتکی و جلال‌الدین دوانی و فاضل خفری، غیرمستقیم به این مبحث می‌پرداختند و نظریه معروف به «ذوق تاله» که بین وجود در ذات باری تعالی و دیگر موجودات فرق می‌گذاشت، بیشتر، توجه حکما را به درجه اصالت وجود یا ماهیت برمی‌انگیخت: (سیدمحمد خامنه‌ای، *میرداماد*، ص ۱۶).
- ۴- غلامحسین ابراهیمی دینانی، *نیایش فیلسوف*، ص ۴۲۸.
- ۵- جلال‌الدین دوانی، *سبع رسائل*، ص ۱۲۸-۱۳۱.
- ۶- محمدبن محمد میرداماد، *قبسات*، ص ۴۳.
- ۷- جلال‌الدین دوانی، *سبع رسائل*، ص ۱۳۱.
- ۸- محمدبن محمد میرداماد، همان، ص ۳-۳۶.
- ۹- ملّاهادی سبزواری، *شرح المنظومه*، ص ۶۹.
- ۱۰- محمدبن محمد میرداماد، همان، ص ۷۵؛ مقصود محمدی، *مجموعه مقالات همایش جهانی ملّاصدرا*، ج ۳، ص ۳۴۰.
- ۱۱- اسماعیل خواجه‌جویی، همان، ص ۲۶۹-۲۷۱.
- ۱۲- جلال‌الدین دوانی، *ثلاث رسائل*، ص ۲۸۸.
- ۱۳- همان، ص ۲۹۳.
- ۱۴- همان، ص ۲۹۰-۳۰۱.
- ۱۵- جلال‌الدین دوانی، *الرسائل المختارة* (رسالة نور الهدایة)، ص ۱۱۴.
- ۱۶- همان.
- ۱۷- همان.

۱۶۲ □ معرفت‌فلسفی سال هشتم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۰

- ۱۸- همان.
- ۱۹- جلال‌الدین دوانی، *ثلاث رسائل* (رساله شواکل الحور)، ص ۱۹۲؛ غیاث‌الدین دشتکی، *اشراق هیاکل النور*، تقدیم و تحقیق علی اوجبی، ص ۲۷۲-۲۷۴.
- ۲۰- جلال‌الدین دوانی، *سبع رسائل*، ص ۱۷۴-۱۷۵.
- ۲۱- مآصدر، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، ص ۳۳۰.
- ۲۲- سیدشریف جرجانی، *شرح المواقف*، ج ۴، ص ۳-۲؛ سعدالدین تفتازانی، *شرح مقاصد*، ج ۲، ص ۷.
- ۲۳- مآصدر، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۲۴۶-۲۴۹.
- ۲۴- همان، ج ۲، ص ۱؛ مآهادی سبزواری، *شرح المنظومه*، ص ۹۳.
- ۲۵- همان، ج ۲، ص ۵.
- ۲۶- مآصدر، *الشواهد الربوبیة*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ج ۱، ص ۱۶۱-۱۶۲؛ محمدتقی مصباح، *تعلیقه علی نهاية الحکمة*، ص ۱۱۱-۱۱۲.
- ۲۷- مآصدر، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۶۴.
- ۲۸- همان، ج ۱، ص ۸۶-۸۷؛ عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، ج ۲، ص ۲۶-۲۹.
- ۲۹- همان، ج ۳، ص ۲۴۹-۲۵۰.
- ۳۰- عبدالرزاق لاهیجی، *شرح رساله‌المشاعر*، ص ۳۵۳-۳۶۴ و ۳۶۵ و ۳۶۶.
- ۳۱- مآصدر، *الحکمة المتعالیة*، ج ۵، ص ۲۸۳، ۳۰۰ و ۳۰۱.
- ۳۲- مآهادی سبزواری، *شرح المنظومه*، ص ۱۰۵.
- ۳۳- همان، ص ۳۹۷.
- ۳۴- توشیهیکو ایزوتسو، *بنیاد حکمت سبزواری*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، ص ۵۰.
- ۳۵- مهدی آشتیانی، *تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، ص ۳۴۵-۳۴۶؛ مهدی حائری یزدی، *هرم هستی*، *تحلیلی از مبادی هستی‌شناسی تطبیقی*، ص ۲۰۲ و ۲۰۳.
- ۳۶- مهدی آشتیانی، *تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، ص ۳۴۵-۳۴۶.
- ۳۷- مآهادی سبزواری، *اسرارالحکم*، مقدمه توشیهیکو ایزوتسو، ص ۱۷۲.
- ۳۸- مهدی آشتیانی، *اساس التوحید در قاعده الواحد و وحدت وجود*، ص ۶۴.
- ۳۹- مآهادی سبزواری، *شرح المنظومه*، ص ۸۲-۸۳.
- ۴۰- ر.ک: یحیی انصاری شیرازی، *دروس شرح منظومه*، ص ۴۶۶؛ مآهادی سبزواری، *بنیاد حکمت سبزواری*، ص ۴۳۴.
- ۴۱- سید جلال‌الدین آشتیانی، *شرح مقدمه قیصری*، ص ۱۱۵؛ همو، *نقد تهافت الفلاسفه*، ص ۲۳۰.

بررسی نقش اصالت وجود یا ماهیت در نظریهٔ پیدایش جهان از مکتب شیراز تا مکتب خراسان □ ۱۶۳

۴۲- سید جلال‌الدین آشتیانی، نقد تهافت‌الفلاسفه، ص ۵۰-۵۱.

۴۳- سید محمدتقی آملی، شرح غررالفرائد یا شرح منظومهٔ حکمت، تصحیح مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، ص ۴۳۰.

۴۴- عبدالله جوادی آملی، همان، ج ۱، ص ۵۴۶-۵۴۷.

۴۵- مآهادی سبزواری، بنیاد حکمت سبزواری، ص ۱۱۴؛ برای بحث تفصیلی دربارهٔ نگرش فلاسفهٔ اسلامی به «مسئلهٔ فیض و فاعلیت وجودی»، ر.ک: سعید رحیمیان، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین، ص ۹۰ و ۱۴۶.



منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
- _____، نقد تهافت الفلاسفه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
- آشتیانی، مهدی، اساس التوحید در قاعده الواحد و وحدت وجود، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۰.
- _____، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۲.
- آملی، سید محمدتقی، شرح غررالفرائد یا شرح منظومه حکمت، تصحیح مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
- _____، نیایش فیلسوف، مشهد، دانشگاه علوم رضوی، ۱۳۷۷.
- انصاری شیرازی، یحیی، دروس شرح منظومه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
- ایزوتسو، توشیهیکو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، بی‌نا، ۱۳۶۸.
- تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، مصر، بی‌نا، ۱۴۰۶ق.
- جرجانی، سید شریف، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعاده، ۱۳۲۵ق.
- جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم، قم، اسراء، ۱۴۰۵ق.
- حائری یزدی، مهدی، هرم هستی، تحلیلی از مبادی هستی‌شناسی تطبیقی، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
- خامنه‌ای، سید محمد، میرداماد، تهران، بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۴.
- خواجه‌یوبی، ملّا اسماعیل، سبع رسائل، تقدیم و تحقیق احمد تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۴۱۱ق.
- دشتکی، غیاث‌الدین، اشراق هیاکل النور، تقدیم و تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
- دوانی، جلال‌الدین، الرسائل المختاره (رساله نورالهدایه)، گردآورنده و مصحح احمد تویسرکانی، اصفهان، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علیؑ، ۱۴۰۵ق.
- _____، ثلاث رسائل (رساله شواکل الحور، رساله انموذج العلوم)، تحقیق احمد تویسرکانی، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۱ق.
- دوانی، جلال‌الدین و ملّا اسماعیل خواجه‌یوبی، سبع رسائل، تقدیم و تحقیق احمد تویسرکانی، تهران، میراث

بررسی نقش اصالت وجود یا ماهیت در نظریه پیدایش جهان از مکتب شیراز تا مکتب خراسان □ ۱۶۵

مکتوب، ۱۳۸۱.

- دهباشی، مهدی، «تحلیلی از اندیشه‌های فلسفی و کلامی جلال‌الدین محقق دوانی»، *خردنامه صدرا*، ش ۳، فروردین ۱۳۷۵، ص ۴۰-۵۲.

- رحیمیان، سعید، *فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدر المتألهین*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

- سبزواری، ملّاهادی، *اسرارالحکم*، مقدمه توشیهیکو ایزوتسو، تهران، مولى، ۱۳۶۱.

- —، *بنیاد حکمت سبزواری*، تصحیح مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.

- —، *شرح المنظومه*، قم، علامه، ۱۳۶۹.

- لاهیجی، عبدالرزاق، *شرح رساله المشاعر*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۶۰.

- محمدی، مقصود، *مجموعه مقالات همایش جهانی ملّاصدرا*، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۷۸.

- مصباح، محمدتقی، *تعلیقہ علی نہایة الحکمہ*، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ق.

- مطهری، مرتضی، *مقالات فلسفی*، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.

- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.

- —، *الشواهد الربوبیة*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، بی‌نا، ۱۳۶۰.

- میرداماد، محمدبن محمد، *قیسات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی