

بررسی انتقادی پاسخ میرداماد به شبهه حدوث عالم و دیدگاه فیلسوفان صدرایی پیرامون آن

A Critical Assessment of Mir Damad's Reply to the Doubt About the Createdness of the World and Sadraian Philosophers' View About it

Monireh Sayyidmazhari*

منیره سیدمظهری*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۴/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۷/۲۶

Abstract

According to the opinion of the Muslim theologians, world is founded upon a logical and intelligible system, and from a metaphysical point of view, it encompasses hierarchical degrees or worlds. These worlds are positioned in vertical - metaphysical relation. In other words, they are interconnected in a longitudinal order on the base of causality relation. Nevertheless, illuminating this relation between the first cause and the first effect, one encounter with philosophical - theological doubt, that is, the necessity of joining the effect to the cause necessitates the coexistence of the world with its origin. Nevertheless, the necessity of differentiation and priority of the transcendental Being to the contingent beings requires the world of contingent beings have belated and objective separation from the Transcendental Necessary Being. In order to solve this problem, according to his philosophical system, Mir Damad has suggested the idea of createdness at the level of perpetual duration. Mir Damad's amazing thought in foundation of this theory by taking benefit from the contrast between the terms of perpetual duration (Dahr) and eternity versus time and temporal beings is praise worthy. However, from Sadraian philosophers' point of view, the paths he has followed to prove and confirm his own theory could be still subject to controversy.

Keywords: MirDamad, Createdness, Uncreatableness, Eternity, Perpetual duration, Time.

چکیده

بنابر عقیده حکمای اسلامی، جهان هستی بر اساس نظام معقول و منطقی پایه گذاری شده و از لحاظ متافیزیکی دارای مراتب یا عوالمی است. این عوالم در یک خط ارتباطی عمودی - متافیزیکی - قرار دارند. به عبارت دیگر، در یک ترتب طولی به نحو علی و معلولی با هم مرتبطند. اما تبیین این ارتباط بین مبدأ و معلول اول با یک شبهه فلسفی - کلامی مواجه است: ضرورت پیوند معلول به علت، ایجاب می کند عالم هستی با مبدأ عالم، معیت داشته باشد در صورتی که، لزوم تمایز و تقدم واجب تعالی بر ممکنات اقتضا می کند عالم ممکنات از واجب تعالی، تأخر و انفکاک عینی داشته باشند. میرداماد برای حل این معضل به تناسب نظام فلسفی خود، موضوع حدوث در دهر را مطرح کرد. تأسیس این نظریه با استفاده از تقابل دو اصطلاح دهر و سرمد با زمان و زمانیات، در سایه نبوغ فکری و قدرت اعجاب انگیز اندیشه میرداماد قابل تحسین است، اما از نظر فیلسوفان صدرایی، راههایی که وی برای تأیید و اثبات نظریه خود دنبال کرده است قابل خدشه اند. **واژگان کلیدی:** میرداماد، حدوث، قدم، سرمد، دهر، زمان.

* Islamic Azad University, Karaj branch, Associate Professor of Philosophy and Theology.
msayyidmazhari@yahoo.com

* دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج، دانشیار گروه فلسفه و حکمت.
msayyidmazhari@yahoo.com

مقدمه

مشیت خداوند متعال ایجاد شده است. این گزاره - چنانکه ملاحظه می‌شود - تناقض‌آمیز و خودستیز است، زیرا مثل این است که گفته باشیم: زمانی بوده که زمان نبوده، زیرا زمان مقدار وجود عالم و جزء آن است. حتی اگر گفته شود که منظور از زمان قبل از عالم هستی، زمان موهوم یا متوهم است که از بقای ذات خداوند، انتزاع می‌شود، باز هم مشکل در جای خود باقی است چون انتزاع زمان اگر ممتد و متغیر باشد از بقای ذات ثابت، غیر قابل توجیه است و اگر امتداد نداشته باشد دیگر زمان نیست (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۱۴ و ۴۲۵). علاوه بر این، اینان اراده خداوند را تام می‌دانند و آن را عین ذات نمی‌دانند که این خود، اشکال دیگری است که بر نظریه آنان وارد است (همان).

اما حدوث ذاتی که حکما می‌گویند «عالم مسبوق به عدم ذاتی است» به این معناست که همه موجودات جهان (ماسوی‌الله)، دارای ماهیت و ممکن‌الوجود هستند و هیچ ممکن‌الوجودی در مرتبه ذات خود، استحقاق یا اقتضای وجود ندارد بلکه وجودش را از علت دیگر غیر از ذات خود دریافت می‌کند؛ پس وجود ممکنات که از ناحیه غیر، یعنی علت، حاصل شده، مسبوق است به عدمی که در مرتبه ذات، همراه آن‌هاست. مسلم است که امر ذاتی - یعنی عدم - بر وجود که از ناحیه غیر ذات، حاصل می‌شود، تقدم دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۲۶). اشکال این نظریه آن است که مبدأ جهان، یعنی خداوند متعال را که علت است با جهان هستی که معلول است، هم سطح تلقی می‌کند و بین مبدأ عالم و جهان هستی، انفکاک عینی و واقعی، قائل نمی‌شود. حدوث ذاتی در واقع امری اعتباری و عقلی است، زیرا وجود عینی معلول (عالم) با علت (واجب تعالی) معیت دارند و هیچ فاصله و انفکاک عینی بین آن‌ها نیست.

حدوث یا قدم عالم و توجیه نحوه ربط عالم به مبدأ هستی، از بحث‌انگیزترین مسائل فلسفی - کلامی است تا جایی که اکثر قریب به اتفاق فلاسفه، در این باره رساله‌های تک‌نگاره تألیف کرده‌اند. حساسیت و اهمیت مسئله، در تبیین فلسفی آن است که با توجه به پیش‌فرض‌های فلسفی - کلامی، با یک شبهه (پارادوکس) مواجه است: از طرفی ضرورت عدم تخلف معلول تام و امتناع انقطاع فیض از فیاض مطلق، ایجاب می‌کند وجود عالم نیز مانند مبدأ جهان، ازلی و قدیم و با او معیت داشته باشد و از سوی دیگر چون واجب تعالی با علم و مشیت خود، عالم را از عدم صرف، خارج و ابداع می‌کند، پس باید مسبوق به عدم واقعی و عینی و از واجب تعالی تأخر انفکاک داشته باشد.

متکلمان اسلامی به علت اعتقاد به نقش مشیت و اراده الهی در آفرینش، به حدوث زمانی قائل‌اند و وجود عالم را مسبوق به عدم زمانی می‌دانند معتقدند وجود عالم تأخر و انفکاک عینی از وجود واجب تعالی دارد (غزالی، ۱۹۹۰: ۶۳). اما حکما به علت پایبندی به قانون علت و معلول و ضرورت پیوند معلول با علت تام، مسبوق‌بودن وجود عالم به عدم صریح (واقعی) را نمی‌پذیرند، از این رو ضمن قبول معیت عینی عالم با مبدأ جهان، تنها تأخر و انفکاک عقلی (عندالعقل) یعنی حدوث ذاتی را کافی دانسته‌اند. اما ظاهراً هیچ‌یک از این دو نظریه، راه‌حل مناسبی به نظر نمی‌رسد، بلکه هر دوی آن‌ها قابل مناقشه‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰/۳۶۳).

حدوث زمانی که متکلمان می‌گویند «عالم مسبوق به عدم زمانی است»، یعنی در زمانی هیچ موجودی جز ذات خداوند نبوده است، آنگاه خداوند در یک وقت مناسب، اراده کرده که جهان را بیافریند و در همان وقت آفریده و به عبارت دیگر، زمانی بوده که جهان نبوده، بعد با اراده و

در نزد جمهور، حدوث زمانی نامیده می‌شود (میرداماد، ۱۳۸۰: ۳۷ و ۳۸).

میرداماد با استفاده از سه اصطلاح متافیزیکی سرمد، دهر و زمان شناخته شده در نزد حکمای اسلامی، کوشش می‌کند این معضل دیرپا را حل کند. او با تحلیل نظام هستی به سه ساحت می‌خواهد از یک سو، نحوه ارتباط حادث به قدیم را بیان و از سوی دیگر، تمایز و انفکاک عینی عالم از مبدأ سرمدی و ازلی را تبیین کند. او در شاکله وجودی جهان هستی، سه عرصه یا ساحت مختلف را ترسیم می‌کند که هر یک از این ساحت‌ها به یک مرتبه از مراتب سه گانه وجود، اختصاص دارند. میرداماد می‌گوید:

برای حصول در نفس الامر، سه ساحت یا وعاء، وجود دارد: (۱) وعاء «وجود» سیال و دارای مقدار یا «عدم» مستمر و دارای مقدار، برای موجودات متغیر از آن لحاظ که متغیرند، «زمان» است؛ (۲) وعاء وجود صریح مسبوق به عدم صریح که فراتر از افق تقدّر و لاتقدّرند، برای موجودات ثابت از آن لحاظ که ثابت‌اند، «دهر» است؛ (۳) و اما وعاء وجود بحت ثابت حق که منزّه از عروض تغیر و متعالی علی الاطلاق از سبق عدم بوده، از همه جهات، صرف فعلیت حقه محض است «سرمد» می‌باشند (همو، ۱۳۶۷: ۱۷).

تفاوت وعاء دهر با سرمد در این است که در دهر سابقه عدم هست آن هم نه عدم نسبی که در وعاء زمان دیده می‌شود و به آن حدوث زمانی می‌گویند بلکه، عدم حقیقی و صریح (همو، ۱۳۸۵: ۳۴۴). در سرمد اما، به هیچ وجه عدم و نیستی راه ندارد و متن واقع آنجاست و لذا، واجب الوجود بالذات با همه جهات و صفاتش در وعاء «سرمد» است، نه در زمان و نه در دهر، زیرا متعالی و برتر از آن‌ها و منزّه از لوازم و احکام آن‌هاست. جوهرهای ثابت با صفات، عوارض و همه کمالات خود در «دهر» هستند، نه در سرمد و زمان، اما موجودات متغیر و زمانمند که معروض

افزون بر این، در این دو نظریه بین وجود لاحق و عدم سابق، تقابل منطقی حاصل نمی‌شود. در حدوث زمانی، زمان وجود لاحق و عدم سابق، یکی نیست در حالی که در تقابل تناقض، وحدت زمان، شرط است. در حدوث ذاتی نیز عدم ذاتی در مرتبه ذات و ماهیت با وجودی که از ناحیه علت در حاق واقع، حاصل می‌شود، تقابل ندارد بلکه با هم جمع می‌شوند. به هر روی، در این دو نظریه، «قبل و بعد» یکی نیستند (میرداماد، ۱۳۸۰: ۴۰) و تقابل منطقی بین وجود لاحق و عدم سابق، وجود ندارد. شاید به همین دلیل است که ابن‌سینا، این مسئله را جدلی‌الطرفین دانسته است. او می‌گوید: «بعضی مسائل به علت مقاومت و تساوی دلایل یا فقدان برهان در هر دو طرف مناظره، مورد تردید و جدلی‌الطرفین هستند، مانند اینکه آیا جهان ازلی است یا خیر» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۷۶؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۲).

۱. حدوث دهری، راه حل سوم

میرداماد، حدوث ذاتی حکما و حدوث زمانی متکلمان را برای تبیین ساختار متافیزیکی جهان هستی، کافی نمی‌داند و بر آن می‌شود تا نوع دیگری از حدوث را مطرح کند. او می‌گوید:

به نظر می‌رسد حدوث، سه معنای محصل دارد: نخست مسبوق بودن وجود شیء بر عدم ذاتی که در نزد فلاسفه، حدوث ذاتی نامیده می‌شود و با ازلی و ابدی بودن امر حادث به وسیله علت موجدۀ ازلی، سازگار است. دوم مسبوقیت دهری وجود شیء بر عدم خویش، به این معنا که شیء در واقع با اصل عدم صرف - بدون اتصاف به استمرار و لاستمرار - معدوم باشد، سپس از صرف عدم به سوی وجود آورده شود. به نظر می‌رسد بهترین اصطلاح برای تسمیه آن، حدوث دهری است. سوم مسبوقیت زمانی؛ به این معنا که جزئی از زمان بر جزء دیگر، تقدم داشته باشد که

میرداماد، ۱۳۸۵: ۳۴۷) و حال آنکه میان حدوث واقعی و علیت برای وجود، رابطه‌ای هست و برای اشیاء متحقق و موجود خارجی باید به جست‌وجوی حدوثی واقعی‌تر رفت.

از این رو میرداماد برای عالم و اشیاء عالم، حدوث دهری را لازم می‌داند که به معنای لزوم عدم دهری سابق بر هر حادث است یعنی حادث دهری چیزی است که از پس عدم دهری آمده باشد. این عدم نوعی عدم سابق است، اما عدمی حقیقی، صریح، انفکاک‌ی و مقابل و سابق بر عالم است (همو، ۱۳۶۷: ۲۳). علاوه بر این، هر آنچه حادث ذاتی باشد لامحاله حادث دهری نیز است، زیرا این دو فقط در مفهوم اختلاف دارند، اما به حمل شایع هر دو به یک چیز برمی‌گردند و آن وجود بعدالعدم حقیقی و صریح است (همو، ۱۳۸۱ ب: ۳۲۸ و ۳۲۹)، اما حدوث زمانی، متأخر از این مرحله از وجود است و در واقع برای توجیه انطباق فیض دائم الهی نسبت به هیولاهای استعدادها و قوه‌های عدم نمای پیاپی و زنجیره‌ای است.

۲. استدلال بر اثبات حدوث دهری

سید محقق داماد در کتاب *التبسیات* حدوث دهری را به بهترین وجه ممکن اثبات و مدلل کرده است، اما فضایی که بعد از وی آمدند حتی دانشمندان برجسته و بزرگ، مانند علامه کاشانی، علامه خوانساری و محقق لاهیجی منظور میرداماد را به درستی درنیافته‌اند. در میان متأخرین از فلاسفه نیز فاضل سبزواری گرچه، نهایت کوشش خود را به کار برده است تا این اشتباه را به گونه‌ای که در شرح منظومه آورده تصحیح کند، اما چنان که در جای خود بیان خواهیم کرد به احتمال قوی، باز هم منظور میرداماد آن چیزی نیست که این فاضل بیان کرده است.

میرداماد برای اثبات حدوث دهری به سه طریق استدلال می‌کند: (۱) از راه اثبات ملازمه بین

سیلان، زوال و لحوق هستند در عین حال که در زمان موجودند در دهر نیز حاضرند (همان: ۳۴۵) و وجود آن‌ها در دهر و زمان دو اعتبار مختلف برای یک وجود است (همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۲) به این معنی که موجودات مادی و زمانمند از آن لحاظ که متغیرند، فقط در «زمان» موجودند و به این اعتبار هیچ بهره‌ای از وجود در «دهر» ندارند. اما از آن جهت که هر یک از آن‌ها در وقت معین خود حاصل می‌شوند و هرگز از تحقق در زمان خود، تخلف نمی‌کنند، در دهر موجودند، نه در سرمد و زمان (همو، ۱۳۷۶: ۳۲۳).

میرداماد تقسیم‌بندی سه‌گانه ساحت‌های وجودی را مبنای نظریه حدوث دهری خود قرار داده است.

مطابق این مبنا در وعاء سرمد چون عدم راه ندارد، پس جای حدوث هم نیست، زیرا هر جا یکی از این دو باشند دیگری هم می‌تواند جای داشته باشد. پس در جهان، هر چه عدم و حدوث است در دو وعاء دیگر یعنی دهر و زمان قرار دارد. از طرفی تمام ممکنات حادث‌اند، زیرا هیچ ماهیتی بذاته اقتضای وجود ندارد یعنی به خودی خود به وجود آمدنی نیست و باید وجود علت به آن، شیئیت و ذاتش را افاضه کند (همو، ۱۳۶۷: ۱۶ و ۱۷).

فلاسفه حدوث و وجود ممکنات را حدوث ذاتی نامیده‌اند که هم‌ارز امکان و همراه نوعی عدم است که به آن عدم مجامع می‌گویند. نوع دیگر حدوث هم در موجودات مادی است که چون در محور زمان و در وعاء زمانی قرار می‌گیرد، آن را حدوث زمانی نامیده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۲۹).

میرداماد اما، نه به حدوث ذاتی ممکنات قناعت می‌کند و نه به حدوث زمانی آن‌ها، زیرا حدوث ذاتی صرفاً در مرتبه ماهیت اشیاء است و در ظرف حدوث زمانی نیز رابطه وجودها و عدم‌ها رابطه عرضی است و نه طولی و عدم سابق بر وجود آن‌ها هم عدم نسبی است نه حقیقی

از ازل به صورت اعیان ثابت در علم الهی موجود بوده‌اند، بی آنکه از خود، هستی مستقل داشته باشند، دوم مرتبه عندالوجود یا ماهیت موجود که مبدأ اول با جعل بسیط، آن‌ها را ابداع کرده است (همو، ۱۳۸۱ الف: ۴۶-۳۹).

ملاصدرا اما، بر مبنای اصالت وجود و با تکیه بر اصل «حرکت جوهری» عالم را حادث زمانی می‌داند. البته نه به آن معنا که متکلمان می‌گویند، بلکه منظور، تجدد عالم است. از این رو، مجبور شده عالم ابداعیات و مفارقات عقلی را جزء عالم، به شمار نیورد و آن‌ها را از صقع ربوبی تلقی نکند (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۳۷).

۲-۲. استدلال دوم میرداماد در اثبات حدوث دهری

استدلال دیگر میرداماد از طریق تعیین حریم نزاع فلاسفه در حدوث و قدم عالم، چنین است: در همه اعصار، بین فلاسفه بزرگ درباره حدوث یا قدم عالم همواره اختلاف نظر بوده است. افلاطون و شش حکیم پیش از وی معتقد بودند انسان کبیر، یعنی مجموع عالم اکبر (ابداعیات و تکوینات) حادث‌اند و حق تعالی مبدع و صانع آن‌هاست، اما ارسطو و پیروانش مانند شیخ یونانی، ابرقلس، ثامسطیوس، اسکندر افرودیسی و فروریوس اعتقاد داشتند قسمتی از عالم اکبر، مانند مبدعات و طبایع انواع و اجناس، قدیم‌الوجودند و تنها کائنات هیولانی که پیدایش آن‌ها مرهون امکان استعدادی است حادث‌اند. حال می‌گوییم: حدوث ذاتی نمی‌تواند حریم نزاع باشد، زیرا حدوث ذاتی برای ممکنات با برهان ثابت شده است و همه حکما آن را قبول دارند. حدوث زمانی هم نمی‌تواند محل نزاع باشد، زیرا عالمی که از حدوث آن بحث می‌شود شامل خود زمان و محل زمان و جواهر عقلیه نیز است. چگونه می‌توان تصور کرد که فلاسفه بزرگی مانند

حدوث ذاتی و دهری؛ ۲) از راه تعیین حریم نزاع فلاسفه بزرگ، درباره حدوث و قدم عالم؛ ۳) از راه اثبات سابقه تاریخی آن در فلسفه. ولیکن در واقع تنها استدلال اول، منطقی است، دو مورد دیگر را در صورتی که مناقشه نشود می‌توان مؤید مطلوب تلقی کرد، اما هر دو، قابل مناقشه‌اند.

۲-۱. استدلال نخست میرداماد در اثبات حدوث دهری

میرداماد اثبات حدوث دهری از طریق ملازمه بین حدوث ذاتی و حدوث دهری را این‌گونه بیان می‌کند:

حدوث ذاتی موجودات ممکن و قدم ذاتی واجب تعالی، مستلزم حدوث دهری عالم و قدم سرمدی خداوند متعال است، زیرا ماهیت واجب تعالی عین وجود و ائیت اوست. بنابراین، تقدم باری تعالی در مرتبه ذات (عندالعقل) بر کل جهان هستی، عیناً تقدم عینی و انفکاک‌ی او بر همه موجودات عالم است. معنای این سخن این است که همه موجودات ممکن (ابداعیات و تکوینات) به لحاظ اینکه دارای ماهیت و ممکن‌الوجودند، نمی‌توانند در «سرمد» باشند، از این رو، در وعاء (فرا زمان) از مبدأ اول، صدور می‌یابند. پس تأخر جهان از مرتبه عقلی ذات حق تعالی عیناً تأخر انفکاک‌ی آن از لحاظ وجود حق تعالی در حاق واقع و کبد اعیان است (همو، ۱۳۶۷: ۷۲ و ۷۶).

این استدلال با توجه به مبنای فلسفی میرداماد، یعنی «اصالت ماهیت» کاملاً موجه به نظر می‌رسد، اما از نظر مبنای فلسفی «اصالت وجود» قابل قبول نیست. شاید به همین دلیل است که صدرالمتهلین، شاگرد نامدار او مسئله حدوث دهری را مسکوت گذاشته و ظاهراً حتی به طور ضمنی و استطرادی هم بدان نپرداخته است.

مطابق این قول، ماهیات دارای دو مرتبه‌اند، نخست مرتبه عندالعقل یعنی مرتبه‌ای که ماهیات

سقراط و افلاطون، خود زمان و موجودات مجرد عقلانی را حادث زمانی می‌دانند؟ پس معلوم می‌شود که حریم و محل نزاع، حدوث یا قدم دهری است (همو، ۱۳۶۷: ۲۴ و ۲۵).

میرداماد درباره اعتقاد فلاسفه پیشین به حدوث دهری، اقوالی را از فلاسفه پیش از افلاطون و ارسطو تا فلاسفه معروف اسلامی، مانند فارابی، ابن سینا، بهمنیار، سهروردی، شهرزوری و خواجه نصیرالدین طوسی نقل و آن‌ها را طبق برداشت شخصی خود بازسازی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که همه فلاسفه پیشین، حدوث دهری را به صراحت بیان نکرده، اما به طور ضمنی آن را قبول داشته‌اند. به نظر می‌رسد از هیچ‌یک از اقوال مورد استناد میرداماد نمی‌توان حدوث دهری مورد نظر او را استنباط کرد، زیرا در اصطلاح فلاسفه پیشین، کلمات «سرمد» و «دهر» به معنای وعاء و ظرف وجودی اشیاء به کار نمی‌رفته، بلکه «سرمد» به معنای نسبت ثابت به ثابت و «دهر» به معنای نسبت ثابت به متغیر بوده است. به عبارت دیگر، سرمد و دهر به منزله «متی» برای موجودات غیرزمانی محسوب می‌شده‌اند، در صورتی که در نظریه حدوث دهری میرداماد، آن‌ها وعاء موجودات غیرزمانی (نازمانی و فرازمانی) تلقی می‌شوند و این دو با هم فرق اساسی دارند. در واقع از نظر میرداماد، سرمد، دهر و زمان هر یک، ساحت یک نوع وجود ویژه‌اند. سرمد (نازمان)، ساحت مابعدالطبیعی برای حق تعالی است که صرف وجود است و دهر (فرازمان)، ساحت مابعدالطبیعی برای موجودات مفارق است که دارای ماهیت‌اند و «زمان» نیز ساحت طبیعی برای موجودات سیال و متغیر است (میرداماد، ۱۳۷۶: ۳۲۲).

اما از دیدگاه فلاسفه پیشین «سرمد» عبارت از نسبت مبدأ ثابت به موجودات ثابت یا مبدعات است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۳۰). در واقع، سرمد رابطه متحولی است بین خداوند و تعینات اسماء

و صفات خداوند که به صورت مبدعات، وجود پیدا می‌کنند و «دهر» نیز عبارت است از نسبت موجودات ثابت بر متغیر یا رابطه متحول بین ابداعیات، مانند عقول و فلک که ثابت و کائنات که متغیر و سیال‌اند. در واقع «سرمد» عبارت است از معیت حق تعالی با موجودات ثابت و «دهر» عبارت است از معیت موجودات ابداعی و ثابت با موجودات متغیر. همچنان‌که معیت موجودات متغیر با متغیر، «متی» محسوب می‌شود، سرمد و دهر نیز به منزله «متی» برای نازمان و فرازمانی است.

به هر روی، ما در این‌جا دو مورد از گفتار ابن‌سینا را که مورد استناد میرداماد است و به کارگیری واژه‌های دهر و سرمد و زمان در آن‌ها صراحت دارد می‌آوریم و نقد می‌کنیم.

الف) مطابق دیدگاه ابن‌سینا عقل انسانی سه گونه یا سه نحوه بودن یا شدن را درک می‌کند: نخست، بودن یا شدن در زمان و آن «متی» است برای اشیاء متغیر که دارای آغاز و پایان هستند و آغازشان غیرپایان است و دائماً در سیلان و تجدد و دگرگونی‌اند. دوم، بودن با زمان (مع‌الزمان) که دهر نامیده می‌شود. دهر، محیط بر زمان و آن عبارت است از بودن فلک با زمان و خود زمان نیز در دهر است، زیرا از حرکت فلک، حاصل می‌شود و دهر عبارت است از نسبت ثابت به متغیر. البته وهم انسانی نمی‌تواند آن را درک کند، زیرا قوه ادراک وهمی انسان هر چیزی را تنها در یکی از زمان‌ها (گذشته، حال یا آینده) درک می‌کند و هر چیزی را با «متی» درمی‌یابد (میرداماد، ۱۳۶۷: ۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۴۱ و ۱۴۲).

چنان‌که ملاحظه می‌شود به هیچ وجه نمی‌توان از این عبارات، حدوث دهری مورد نظر میرداماد را استنباط کرد، زیرا ابن‌سینا تصریح می‌کند به اینکه معنای دهر عبارت است از نسبت ثابت به متغیر و مصداقش هم عبارت است از بودن فلک

با زمان. به عبارت دیگر، معیت امر ثابت با متغیر که نوعی رابطه وجودی است.

ب) به عقیده ابن سینا آنچه نزد حکما، ابداع نامیده می شود عبارت است از ایجاد شیء بعد از عدم مطلق، زیرا معلول در حد ذات خود، عدم است و به وسیله علت، موجود می شود. آنچه شیء در حد ذات خود واجد آن است، در ذهن، تقدم ذاتی (و نه زمانی) دارد بر آنچه که از دیگری برای وی حاصل می شود. بنابراین، هر معلولی ذاتاً موجود بعد از عدم است (وجودش مسبوق به عدم ذاتی است).

حال اگر اسم «حادث» اطلاق شود بر هر چیزی که وجودش مسبوق به عدم است، در آن صورت هر معلولی حادث است، اما اگر شرط محدث بودن، این باشد که پیش از آمدن آن، زمانی منقضی شده باشد در آن صورت، هر معلولی محدث نخواهد بود، بلکه فقط معلولی محدث خواهد بود که وجودش مسبوق به زمان، حرکت و تغییر است. اما محدث به معنایی که مستلزم زمان نیست (محدث به معنای اعم غیرمشروط به زمان) از دو حال بیرون نیست: یا وجودش بعد از عدم مطلق است یا بعد از عدم غیرمطلق، یعنی عدم مقابل خاص در ماده موجود. اگر وجودش بعد از عدم مطلق باشد، صدور آن از علت، ابداع نامیده می شود و اگر وجودش مسبوق به عدم ممکن یافته باشد، تکوین نامیده می شود و ایجاد آن، ممتنع است مگر از ماده (ابن سینا، ۱۳۷۷: ۳/ ۸۲-۷۵).

میرداماد قسمت آخر گفتار ابن سینا (اما محدث به معنایی که مستلزم زمان نیست از دو حال بیرون نیست) را به گونه ای بازسازی می کند تا سه نوع حدوث (ذاتی، زمانی و دهری) از آن، استنباط شود، در حالی که عبارت ابن سینا هرگز چنین معنایی را نمی رساند. ترجمه عین عبارت ابن سینا در الهیات شفا چنین است:

آن حدوثی که زمان، لازمه اش نیست، (از دو حال) بیرون نیست: وجود حادث یا بعد از عدم مطلق است یا بعد از عدم غیرمطلق است، یعنی بعد از عدم مقابل خاصی که در یک ماده موجود استقرار دارد. اگر وجود آن (حادث) بعد از عدم مطلق باشد، در آن صورت، صدورش از علت، صدور ابداعی خواهد بود و اگر «عدم» ممکن و استقرار پیدا کند و بر وجود حادث تقدم داشته باشد، تکوین آن جز از ماده، ممتنع خواهد بود (همان: ۲۶۴).

میرداماد عبارات بالا را چنین بازسازی می کند: حدوث به آن معنا که زمان، لازمه آن نیست (یعنی وجود شیء بعد از صرف عدم باشد) خود بر دو نوع است: زیرا بیرون از این نیست که وجود شیء یا بعد از صرف عدم مطلق - به صورت تأخر بالذات است. این نوع حدوث، حدوث ذاتی نامیده و این افاضه، نزد حکما، «ابداع» نامیده می شود (یا اینکه وجود شیء حادث، مسبوق باشد به عدم صرف محض که مقابل حصول بالفعل وجود است در متن واقع) و این همان است که ابن سینا آن را با این عبارت بیان کرده است: «بعد از عدم غیرمطلق، یعنی بعد از عدم مقابل خاصی که در ماده است» و این نوع حدوث، همان حدوث دهری است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۶ و ۷).

به نظر نمی رسد منظور ابن سینا از عبارت: «بعد لیس غیرمطلق، بل بعدم عدم مقابل خاص فی ماده» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۶۵) حدوث دهری باشد، زیرا چنان که از عبارت بالا پیداست به صراحت گفته است بعد از عدم مقابل خاص در ماده، این همان حدوث زمانی است. ابن سینا می گوید:

اسم «حادث» می تواند بر یکی از دو معنی اطلاق شود: ۱- هر چیزی که وجودش مسبوق به عدم باشد، اعم از عدم ذاتی و زمانی، که در آن صورت هر معلولی حادث است ولو اینکه مسبوق به عدم ذاتی (عدم مجامع) باشد؛ ۲- چیزی که

اصالت وجود صدرالمتهلین سازگاری ندارد. به نظر می‌رسد ملاصدرا به پاس رعایت حرمت استاد بزرگوارش که شخصیت علمی بلامنازع عصر و معلم ثالث لقب گرفته بود، نخواستہ یا نتوانسته اساس فلسفه او را مستقیماً به چالش بگردد و نقد کند.

فلسفه میرداماد بعد از ملاصدرا نیز مورد تحقیق جدی قرار نگرفت و بیشتر محققان نتوانستند جوهر نظریات میرداماد از جمله، نظریه حدود دهری را به درستی دریابند. از جمله، حکیم متأله حاج ملاهادی سبزواری کوشش کرده است نظریه حدود دهری میرداماد را با بیان ساده ارائه دهد، اما به نظر می‌رسد منظور او را خوب دریافته و به گونه دیگر بیان کرده است. وی در منظومه ضمن تأکید بر اینکه نظریه حدود دهری مطلبی شامخ از حکیم راسخ است، چنین اظهار کرده که سید محقق داماد، حدود دهری را پایه‌گذاری کرده و درباره آن شرح و بسط کامل انجام داده است، اما شرح و تفصیل بیش از اندازه همراه اغلاق و دشواربودن بیان وی، چنان‌که ادب اوست، موجب تحیر و سردرگمی دانش‌طلبان و دانش‌پژوهان شده است. وی با بیان اینکه نیازی به تکرار عبارات مغلق میرداماد نمی‌بیند به صراحت بیان می‌دارد که قصد دارد در آن عبارات دخل و تصرف نیکو کند و توضیحات کامل دهد تا فهم و دریافت آن آسان شود، زیرا کسانی که بعد از وفات میرداماد به دنیا آمدند نتوانستند مراد او را به درستی دریابند، از این رو برخی از آنان به رد نظریه وی پرداختند (سبزواری: ۴۱۸ و ۴۱۹).

۳-۱. حدود دهری از نگاه حاجی سبزواری

حاجی سبزواری برای بیان منظور میرداماد تمهید سه مقدمه را لازم دانسته است: (۱) «زمان» و «علاء وجود موجودات متغیر و سیال است»؛ «دهر»

مسبق به عدم زمانی باشد که در این صورت همه معلول‌ها حادث نیستند، بلکه فقط معلولی حادث است که مسبوق به زمان، حرکت و تغییر باشد (همان).

وی در آخر متن اضافه می‌کند که حادث به معنای اعم، یعنی به معنایی که مشروط به سبق زمان نیست، بر دو قسم است: ذاتی و زمانی. حادث ذاتی وجودش، مسبوق به عدم مطلق است، اما حادث زمانی، وجودش مسبوق به عدم غیرمطلق، یعنی عدم مقابل خاص که در ماده موجود، تقرر دارد.

۳. حدود دهری از دیدگاه متأخرین

نظریه حدود دهری، محور اصلی فلسفه میرداماد را تشکیل می‌دهد از این رو درباره آن به تفصیل سخن گفته و با تعبیرات مختلف و استشهاد از اقوال فلاسفه پیشین کوشش کرده است تا آن را کاملاً تشریح و تبیین کند و در اذهان محققان جا بیندازد، اما با این همه هنوز در پرده ابهام باقی مانده و برای بیشتر محققان ناشناخته است. شاید یکی از عوامل مهجورماندن این نظریه مغلق‌گویی و نشر متکلف در آثار میرداماد باشد. به نظر می‌رسد مهم‌ترین عامل، مخالفت برجسته‌ترین شاگرد وی یعنی صدرالمتهلین با اصول فلسفی اوست. صدرالمتهلین با ارائه مبانی فلسفی خود، یعنی اصالت وجود و وحدت تشکیکی حقیقت آن و تبیین برخی از مسائل مهم فلسفه، مانند حدود نفس، معاد جسمانی، حرکت جوهری که تا آن زمان، لاینحل بود، توانست نظام فلسفی مبتنی بر اصالت ماهیت استادش را تحت الشعاع قرار دهد و تا حدودی از اعتبار ساقط کند. جالب توجه اینکه، صدرالمتهلین در موارد بسیار معدود از آثار استاد، نقل قول کرده، اما به ویژه نظریه حدود دهری او را چنان‌که اشاره شد کاملاً مسکوت گذاشته و هیچ‌گونه اشاره‌ای به آن نکرده است. البته می‌دانیم حدود دهری، مبتنی بر اصالت ماهیت است و با

ظاهراً حق با حکیم سید ابوالحسن رفیعی قزوینی است که معتقد است متأخرین، معنای حدوث دهری مورد نظر میرداماد را به خوبی درک نکرده‌اند.

۲-۳. نگاه رفیعی قزوینی به حدوث دهری

مرحوم رفیعی قزوینی منظور میرداماد را آن‌گونه که خود دریافته است بیان می‌کند که مفادش این است: به نظر میرداماد، مجموع عالم با تمام اجسام و مجردات و جواهر و اعراض، تأخر دهری دارد از وجود سرمدی حق تعالی که واجب لذاته است، به این معنا که عالم، به وسیله علت یعنی واجب تعالی، از عدم صریح، خارج شده و در دهر، واقع شده و تحقق یافته است. همچنان‌که حادث زمانی به اعتبار حدوث زمانی، متأخر از حق تعالی بوده و وجودش مسبوق به عدم زمانی است، همان‌گونه نیز مجموع عالم به اعتبار حدوث دهری، یعنی تأخر در دهر از سرمد، مسبوق است به عدم دهری، به این معنا که عالم به وسیله علت ایجادکننده، در دهر از عدم خارج شده و در دهر، وجود پیدا کرده است. این، با وقوع وجود عالم به جای عدمش منافات ندارد، زیرا در حال وجود بر آن، صدق می‌کند که از عدم صریح، خارج شده و به وجود تحول یافته است (همان).

بنابراین، معنای حدوث دهری، فقط مسبوقیت عالم «ملک» یا عالم مادی بر عدم در مرتبه وجود «ملکوت» در وعاء دهر نیست، بلکه حدوث دهری یعنی مسبوقیت وجود شیء بر عدم صریح در وعاء دهر که شامل مجموع عالم است، زیرا مجموع عالم، به وسیله علت موجوده از عدم صریح در وعاء دهر، خارج شده و به وجود تحول یافته است و این عدم صریح دهری مانند وجود دهری، امر واقعی و عینی است.

مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی نیز درباره معنای حدوث دهری، همین نظر را تأیید می‌کند،

به‌منزله وعاء برای موجودات مفارق نوری است؛ «سرمد» به‌منزله وعاء برای وجود حق تعالی و اسماء و صفات اوست؛ (۲) وجود، دارای دو سلسله طولی و عرضی است، سلسله طولی بعد از مبدأالمبادی، دارای مراتب لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت است؛ (۳) عدم در احکام خود، تابع وجود است و مانند وجود به سرمدی، دهری و زمانی تقسیم می‌شود. فقدان هر مرتبه‌ای از وجود عرضی برای مرتبه دیگر، اسم عدم است، اما در موجودات طولی، فقدان وجود عالی برای وجود دانی، اسم عدم است. وی سپس اضافه می‌کند که عالم، حادث دهری است به این معنی که وجود عالم «ملک» (جهان مادی) مسبوق به عدم دهری است، زیرا وجودش مسبوق است به وجود «ملکوت» که در وعاء دهر است. همچنان‌که هر حدی از سلسله عرضی و هر قطعه‌ای از زمان، اسم عدم برای دیگری است، در سلسله طولی نیز هر مرتبه بالاتر، اسم عدم است برای مرتبه پایین‌تر. عدم در امور زمانی، امر واقعی و در دهر نیز واقعی است. حاصل اینکه «عالم» به عقیده میرداماد، وجودش مسبوق به عدم واقعی دهری است، نه عدم زمانی چنان‌که متکلمان می‌گویند و نه عدم مجامع در مرتبه ماهیت فقط، چنان‌که به برخی از فلاسفه منسوب است (همان: ۱۱۳ و ۱۱۴).

برداشت حکیم سبزواری از حدوث دهری - ظاهراً - بر مبنای اصالت وجود است، از این رو به گونه‌ای آن را تعبیر می‌کند که موجودات مفارق را شامل نشود. به نظر حاجی سبزواری، حدوث دهری میرداماد در واقع همان حدوث زمانی صدرالمتألهین است که تنها عالم مادی و کائنات را شامل می‌شود، با این فرق که حادث زمانی، مسبوق به عدم زمانی است، اما حادث دهری مسبوق به عدم در مرتبه «ملکوت» در وعاء دهر است. ولیکن به نظر نمی‌رسد منظور میرداماد از حدوث دهری همین باشد.

اما آن را به علت اعتقاد به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، رد می‌کند.

او می‌نویسد: میرداماد در جواب از اشکال مسئله لزوم مسبوقیت عالم وجود بر عالم ربوبی و وجوب اعتقاد به حدوث عالم و مسبوقیت عالم به عدم صریح واقعی، قائل به حدوث دهری عالم شده و بین عدم انقطاع فیض از فیاض مطلق که شرعاً و عقلاً واجب است و حدوث عالم که مسبوقیت وجود عالم بر عدم صریح باشد، جمع کرده است (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۱/۲۶).

مرحوم آشتیانی بعد از بیان منظور میرداماد از حدوث دهری به رد آن پرداخته است. به نظر می‌رسد مرحوم آشتیانی منظور میرداماد از حدوث دهری را که مبتنی بر اصالت ماهیت است به درستی دریافته، اما با مبنای اصالت وجودی آن را مردود شمرده است. وی برای رد حدوث دهری چنین استدلال می‌کند که: علت تام مفیض وجود که جمیع شرایط و جهات مربوط به علت، عین ذات اوست به حسب سنخ ذات و جوهر وجود، جامع جمیع وجودات امکانیه است، اما نه به وصف امکان، بلکه به وصف وجوب. پس وجود علت، صورت تمامیه معلول خود است و معلول به وصف امکانی و با لحاظ حد لازم معلولیت، در مرتبه علت نیست، اما به نحوی از انحاء وجود در علت موجود است که از آن به وجوب سابق تعبیر کرده‌اند. این مورد اتفاق همه اهل تحصیل است، اما معلول دهری و مجرد فقط در مرتبه ماهیت معدوم است و این عدم مجامع، عدم واقعی نیست، بلکه اصلاً عدم شیء محسوب نمی‌شود و ملاک مجعولیت در ماهیت تحقق ندارد، «لأنها لامجهوله و لا لامجهوله» و معلول دهری، ظل لازم علت و باقی به بقای اوست و می‌شود گفت: چنین وجودی غیرمجعول است به لا مجعولیه ذاته المقدسه الاحدییه، فاین الحدوث؟! (همان).

از عبارات بالا پیداست که ملاک مجعولیت در ماهیت تحقق ندارد و معلول دهری، ظل لازم

علت و باقی به بقای اوست، در صورتی که میرداماد قائل به اصالت ماهیت است و آن را مجعول می‌داند و معتقد است ماهیت موجودات که به صورت اعیان ثابت در علم خداوند، حضور داشتند، در وعاء دهر تحویل می‌یابند و به وجود عینی درمی‌آیند. بنابراین، وجود عینی همه موجوداتی که دارای ماهیت‌اند، مسبوق به عدم صریح واقعی است.

بحث و نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گفته شد، دو نکته مهم را یادآور می‌شویم:

۱- آنچه از استدلال میرداماد به دست می‌آید، چیزی جز همان حدوث ذاتی فلاسفه نیست، زیرا اگر مراد میرداماد از بحث توقف عالم زمان بر دهر و توقف دهر بر سرمد، اثبات معلولیت عالم کبیر نسبت به حق تعالی باشد که این مورد وفاق همه حکماست، اما اگر خواسته باشد تا با بیان این بحث از وجود ماسوی الله رفع قدم کند، پس ناگزیر است که به یک نوع حدوثی که هم ملازم با معلولیت و احتیاج عالم به حق و توقف وجودی حقایق به وجود اصیل حق باشد و هم سازگار با قدم فیض حق، معتقد باشد تا انفکاک معلول از علت تامه و انقطاع فیض، لازم نیاید و این همان حدوث ذاتی مورد نظر حکماست.

۲- اقوالی که میرداماد از برخی حکمای پیش از خود، به منزله مؤید نظریه حدوث دهری نقل می‌کند هیچ‌کدام ادعای مورد نظر وی را اثبات نمی‌کنند، زیرا اساساً در این اقوال یا تصریحی به کلمات سرمد و دهر نشده است یا معنایی که فلاسفه از این واژه‌ها مراد کرده‌اند غیر از آن چیزی است که میرداماد بیان می‌دارد. در اصطلاح فلاسفه پیشین کلمات سرمد و دهر به معنای وعاء وجودی اشیاء به کار نمی‌رفته است در صورتی که در نظریه حدوث دهری میرداماد، آن‌ها وعاء و ظرف وجودی موجودات فرازمانی تلقی می‌شوند.

منابع

- غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۹۰). *تهافت الفلاسفه*. بیروت: دارالمشرق.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷). *التبسات*. به اهتمام مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۶). *تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق*. شرح علامه سید احمد علوی عاملی و تعلیقات ملاعلی نوری. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران (دفتر نشر میراث مکتوب).
- _____ (۱۳۸۰). *الرواشح السماویة*. تحقیق غلامحسین قیصریه‌ها و نعمه‌الله الجلیلی. قم: دارالحديث.
- _____ (۱۳۸۱ الف). *الصرط المستقیم فی ربط الحادث و التقدیم*. ترجمه علی اوجبی. تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.
- _____ (۱۳۸۱ ب). *الایماضات*. به کوشش عبدالله نورانی. تهران: انتشارات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان.
- _____ (۱۳۸۵). *الافق المبین*. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگ.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۸). *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*. ج ۱. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۷). *الاشارات و التنبیها*. ج ۳. قم: نشر البلاغه.
- _____ (۱۳۷۹). *التعلیقات*. تصحیح عبدالرحمان بدوی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۴۰۴ الف). *الشفاء (الالهیات)*. قم: منشورات مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- _____ (۱۴۰۴ ب). *الشفاء (المنطق)*. قم: منشورات مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختوم*. ج ۱۰. قم: اسراء.
- سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۶۹). *شرح منظومه*. به اهتمام دکتر مهدی محقق و تعلیقات علامه رفیعی قزوینی. تهران: دانشگاه تهران و مک‌گیل.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۸). *رسالة الحدوث*. تصحیح محمدحسین موسویان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.