فصلنامه علمی ـ پژوهشی *اندیشه نوین دینی*
سال چهارم، شماره چهاردهم، پائیز ۱۳۸۷
صفحات ۱۴۶- ۱۶۶

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. 4, No. 14, Autumn. 2008

تأملی در نظریه «حدوث دهری»

روح‌الله شاکری زواردهی[□]

چکیده:

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

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

□ دانش‌آموخته سطح ٤ رشته تخصصی کلام اسلامی حوزه علمیه قم.

تاریخ پذیرش: ۸۷/٦/۲۵ تاریخ تأیید: ۸۷/۱۰/۱۰

طرح مسأله

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

نظریه حدوث دهری هم به‌لحاظ ماهیت فراتجربی «دهر» و هم به‌لحاظ سبک بیان و نگارش میرداماد در هاله‌ای از ابهام فرو رفته است و لذا درک حقیقت آن برای محققان با دشواری همراه است. او حدوث را منحصر در زمانی و ذاتی ندانسته و تقدم و تأخر را به دهری، زمانی و ذاتی تقسیم نموده است. وی قسمت مهم کتاب *قبسات*[1] را به تبیین و تحقیق حقیقت حدوث دهری اختصاص داده است و در اکثر کتب خویش از این رهیافت سخن گفته است. او در ومیض نخست، قبس اول می‌گوید:

آفریدگار جهان و حقیقت حقه واجب سبحانه و تعالی، با تمام ویژگی‌ها و صفاتش، در وعاء و گستره سرمد موجود است، نه در وعاء زمان و نه در وعاء دهر و ساحت ذات مقدسش پاک و منزه از لوازم و عوارض و احکام این دو عالم، و موجود به وجود سرمدی است که آن را آغاز و پایانی نیست و حقایق و گوهرهایی ثابت و

---

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

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

نظریه حدوث دهری در میان معاصران میرداماد در طبقات بعد موافقانی داشت؛ نظیر حکیم ملااسماعیل خواجویی مازندرانی که در رساله «ابطال الزمان الموهوم» خود ضمن رد نظریه آقاجمال خوانساری در باب زمان، از میرداماد طرفداری کرده است (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۴، ۳۱۳) و همین‌طور ملااحمد نراقی مانند استادش، خواجویی، در برخی از آثار خود، مانند *اللمعة الالهیة*، *الکلمات الوجیزة*، *جامع الافکار*، *اللمعات العرشیه* به دفاع از نظریه حدوث دهری میرداماد پرداخته است. به‌نظر می‌رسد حکیم ملاهادی سبزواری از موافقان نظریه میرداماد باشد و یا لااقل مخالفتی از ایشان مشاهده نشده است (سبزواری، ۱۴۲۳: ۲۹۲و۲۹۳؛ همو، ۱۳۴۸، ۱۱۹) آیت‌الله ابوالحسن رفیعی قزوینی، مخالفت با دیدگاه میرداماد را به‌دلیل سوء برداشت و درنیافتن سخن او می‌داند. (۱۳۶۷: ۱۵۹)

از سوی دیگر، عده زیادی از علمای معاصر میرداماد و متأخرین با حدوث دهری ایشان مخالفت ورزیدند و برخی اشکالات جدی به این نظریه وارد کردند. در این میان صدرالمتألهین، شاگرد خاص میرداماد، به‌واسطه احترامی که به استاد می‌ورزید، به‌راحتی از کنار آن گذشت. شاگرد دیگرش، محمدبن علیرضا بن آقاجانی

به‌شدت به میرداماد انتقاد می‌کند و نظریه حدوث دهری را نمی‌پذیرد. همین‌طور محقق لاهیجی، آقاجمال خوانساری، محمدزمان کاشانی و... . این انتقادات محدود به علمای سابق نمی‌شود؛ بلکه برخی از اندیشمندان معاصر نظیر استاد سید جلال‌الدین آشتیانی و... هم در کتاب‌هایشان این نظریه را مردود شمردند.

ما در این قسمت، نظر برخی از آنان را متذکر می‌شویم و تحلیل می‌نماییم:

۱. ملاصدرا (م ۱۰۵۰ ق)

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

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

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

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

اما صدرالمتألهین که معتقد به اصالت وجـود اسـت و ماهیـت را امـری اعتبـاری می‌داند، نمی‌تواند میان وجـود مبـدأ اول (خداونـد متعـال) و وجـود عقـول مجـرد، انفکاک قائل شود؛ زیرا امکان موجودات مجرد با فعلیـت همـراه اسـت و چـون ایـن امکان از ازل بوده، لذا موجـودات مجـرد از مـاده نیـز بایـد همـراه ذات بـاری‌تعـالی به‌صورت ازلی بوده باشند؛ اما نه به‌صورت مستقل، بلکه به‌منزله اوصاف لازم خداونـد متعال. به‌نظر ملاصدرا این موجودات عقلانی، جزء صقع ربوبی و از شؤون ذات بـاری هستند. (۱۳۷۸: ۱۳۷ - ۱۵۲)

چگونه چنین نباشند، در حالی‌کـه همـه آنهـا از پرتـو نـور او و تـابش ظهـور او هستند. بنابراین چون عقول مجرد، جزء عالم «ما سوی الله» محسوب نمی‌شوند، لذا قدیم بودن آنها به‌معنای قدیم بودن عالم نخواهد بود.

۲. محمدبن علیرضابن آقاجانی

او یکی از تلامیذ فاضل، متتبع و بارع ملاصدرا و شارح کتاب *قبسات* محقـق دامـاد است. از این دانشمند بزرگ، اثری در کتب ارباب تراجم دیده نمی‌شود و اگـر شـرح نفیس وی بر کتاب *قبسات* ـ که نسخه آن به‌خط مؤلف و منحصر به‌فرد است ـ باقی نمانده بود، از این مرد دانشمند، اثری در صفحه وجـود بـاقی نمـی‌مانـد. (آشـتیانی، ۱۳۷۸: ۲، ۳۰۱) او یکی از مخالفان جدی حـدوث دهـری میردامـاد مـی‌باشـد کـه دیدگاه او را بیان خواهیم کرد.

۳. عبدالرزاق لاهیجی (م۱۰۷۲ ق)

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

بعضی اعاظم گمان کرده‌اند که قسـم هفتمـی وجـود دارد کـه تقـدم دهـری و

سرمدی نامیده می‌شود و آن عبارت است از تقدم به‌حسب وجود در متن واقع؛ به‌خلاف تقدم بالعلّیة که تقدم به‌حسب وجوب وجود است در مرتبه عقلیه...

آنگاه در پاسخ سؤال فوق می‌گوید:

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

حال جای این سؤال باقی است که اگر سبق دهری و سرمدی در تعریف حدوث و قدم اخذ نشده است، پس چه سبقی در نظر بوده است؟

در جواب می‌گوییم همه اقسام نُه‌گانه سبق و تقدم (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۸۹۱) در معنای حدوث و قدم مأخوذ نیست؛ اما تعدادی از آنها مأخوذ است. به‌نظر می‌رسد از این اقسام نه‌گانه فقط چهار قسم آن در تعریف قدم و حدوث مأخوذ است و لذا برخی اندیشمندان معتقدند اقسام حدوث و قدم، چهار قسم است؛ اما حکیم لاهیجی از آن چهار قسم، متعرض سبق بالحق نشده و سبق و حدوث دهری را نپذیرفته است؛ بلکه فقط سبق ذاتی و سبق زمانی را مأخوذ در حدوث و قدم دانسته و لذا قائل به دو قسم حدوث شده است: یکی حدوث زمانی و دیگری حدوث ذاتی. (بهشتی، همان: ۱۸۲)

۴. آقاجمال خوانساری (م ۱۱۲۵ ق)

ایشان به حدوث ذاتی معتقد نیست و به‌شدت با حدوث دهری مرحوم میرداماد هم

مخالفت کرده است؛ در نتیجه قائل به حدوث زمانی است و سعی نموده اشکالاتی که به حدوث زمانی وارد کرده‌اند را در رساله *اثبات زمان موهوم* حل نماید.

جمال المحققین در حاشیه خود بر *حاشیه خفری* وقتی به کلام میرداماد می‌رسد، می‌گوید:

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

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

> یعنی ما می‌گوییم اگر عدم در نفس‌الامر، سابق بر وجود باشد، آن هم به‌طور غیر ذاتی ـ همان‌طورکه از برخی نظرات میرداماد برمی‌آید ـ نیازمند به وعاء و ظرفی است که در آن قرار گیرد که البته به مقدار، کمیت و غیره متصف می‌شود. بدون اینها، عدمِ سابق بر وجود، قابل تصور ما نیست و شاید نیازمند قریحه لطیفی باشد که در ما نیست. در این‌صورت است که به سابقیت عدم بر وجود به‌شکل حقیقی قائل نشویم؛ زیرا بعضی عبارات او [درست در نقطه مقابل عبارات بالا] بر این دلالت دارند؛ چون او گفته است در سبق ذاتی و زمانی، وجود، مسبوق بر عدم مقابل نیست؛ زیرا سلب وجود در مرتبه ماهیت در مقابل وجودی که از علت ناشی می‌شود، نیست؛ بلکه یک نوع دیگر وجود، که وجود مجامع است را شامل می‌شود و همین‌طور عدم زمانی، سابق بر وجود در مقابل وجود زمانی نیست؛ زیرا زمان آنها مختلف است؛ بلکه در مقابل وجود در خود همان زمان است. [یعنی اگر زمان عدم و وجود یک شیء یکسان نباشد، در حدوث دهری این‌ها مقابل هم نیستند][1]

---

۱. نحن نقول: انه اذا اتصف العدم فی نفس‌الامر بانه سابق علی الوجود سبقاً غیر ذاتی ـ کما یظهر

> این برخلاف حدوث دهری است؛ زیرا در دهر، هیچ توهمی از امتداد و انقسام نیست. پس تعریف عدم صریح سابق در دهر در این توهم هیچ‌گونه تفاوتی با تعریف وجود حادث ندارد؛ بلکه عقد سلبی دهر را باطل می‌کند و به‌جای آن عقد ایجابی ثابت دهری قرار می‌دهد.[۱]

در آخر می‌افزاید:

> معنای حدوث و سبقت به عدم را هرگز درک نکردیم؛ چراکه معنای قِدَم جز این نیست و در مجموع آنچه ایشان (میرداماد) فرمودند نمی‌توانم تصور کنم و حتی به وهم من راه نمی‌یابد؛ اما آن را نقل می‌کنیم باشد که کسی از مصلحان به آن هدایت شود.[۲] (خوانساری، ۱۳۷۲: ۱۰۳ - ۱۰۷)

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

من بعض کلماته ـ فیکون البتهٔ محتاجاً الی وعاءٍ و ظرف یکون فیه و یتصف هو لامحاله بالتقدر و التکمم و غیره؛ و کونه سابقاً علیه بدون ذلک مما لانقدر علی تعقله، فلعله یحتاج الی لطف قریحه لم‌یکن لنا، و ان لم‌نقل سابقیته بحسب الحقیقه، کما یشیر الیه ایضاً بعض کلماته، حیث ذکر ان فی السبق الذاتی و الزمانی لیس الوجود مسبوقاً بالعدم المقابل له، اذ سلب الوجود فی مرتبه نفس الماهیهٔ من حیث هی لایقابل الوجود الحاصل فی حاق الواقع من تلقاء العلهٔ الفاعلهٔ، بل بجامعه. و کذا العدم السابق علی الوجود سبقاً زمانیاً لایقابل ذلک الوجود لاختلاف الزمان، بل مقابله العدم فی ذلک الوقت الذی کان فیه الوجود.

۱. بخلاف الحدوث الدهری، اذ لیس فی الدهر توهّم الامتداد و الانقسام اصلاً، فلایکون حد العدم الصریح السابق فی الدهر ممتازاً فی التوهم عن حد الوجود الحادث من بعد؛ بل انه یبطل عقد السلب الدهری و یضع فی حیّزه عقد الایحاب الثابت الدهری.

۲. فلا نفهم حینئذ معنی الحدوث و المسبوقیهٔ بالعدم اصلا، بل لیس القدم الا هذا. و بالجمله، ما افاده مما لا یصل الیه فهمی و لا یحیط به وهمی، و لکن قد نقلناه لعله یهتدی به احد من المصلحین.

کنیم. آنچه آوردیم نقد مرحوم خوانساری بر نظریه میرداماد است.

۵. آقاعلی مدرس (م ۱۳۰۷ ق)

وی می‌گوید:

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

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

۶. محی‌الدین مهدی الهی قمشه‌ای (م ۱۳۹۳ ق)

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

> اقرب به تحقیق، قول سید الحکماست (میرداماد) که نظر به نشئات هستی، هر عالمی یا هر مرتبه از عالم، مسبوق به عدم واقعی نشئه مافوق خود باشد و تنها وجود حق که صرف‌الوجود و حاق حقیقت هستی است، عدم واقعی نداشته باشد و عالم به‌تمامه به عدم واقعی، نه عبارتی تنها، از وجود حق متأخر باشد. (۱۳۷۹: ۵۷، ۶۰ و ۶۱)

و بعد اضافه می‌کند:

ولی اثبات عدم واقعی به این مقدماتی که فرموده، از طریق برهـان، بعیـد و بـه معما شبیه است؛ زیرا این معنی برهانی نیست که هر معلول یا هر مرتبه ادنـای وجود که در رتبه اعلای موجود نباشد، مرتبه وجود آن رتبهٔ اعلی، مرتبـهٔ عـدم واقعی وجود مادون است و الا لازم آید وجود مافوق، عدم واقعـی باشـد، و ایـن تناقض است و اگر گویی عدم اضافی بالنسبهٔ به وجود مادون لازم آید نه عـدم واقعی، گویم پس آن موجود مرتبهٔ ذاتی مسبوق به عدم اضافی خود شده و ایـن معنی عدم نیست به هر موجودی، چه در سلسلهٔ طولی چه در سلسـلهٔ عرضـی، بی‌شمار است، زیرا زید، عدم عمرو است و درخت، عدم سنگ است، آب عـدم آتش است و هکذا. (همان)

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

اما عقیده حقیر آن است که هیچ‌یک از این اقوال، باز راه بـه سـرمنزل حقیقـت نبرده و فکر آنها در وسـط طریـق بازمانـده اسـت و تحقیـق در مسـأله قـدم و حدوث، آن است که برای حقیقت هستی دو وصـف قـدم و حـدوث ازلاً و ابـداً ثابت است. منتها چون حقیقت وجود، هم ظاهر است و هم بـاطن، قـدم وصـف باطنی اوست، که از باطن به ظاهر آید. پس ذات حق، قدیم و فعل حـق مطلقـاً حادث است و معنی قدم، همان ذات متجلی در عـالم اسـت، و معنـی حـدوث، همان تجلی فعلی اوست، نه وجود قبل‌العدم و بعدالعدم، و سؤال از سبب حـادث و ربط حادث به قدیم، فرع آن است که وجودی بعدالعدم و عـدمی بعـدالوجود باشد... .

خلاصه، حدوث ظهور و خِفای تجلیات، ذات احدیت است و ذات حق و تجلیات او قدیم و ازلی است. پس حـدوث، قـدیم و ازلـی اسـت. پـس وصـف قـدیم و حدوث، هر دو برای حادث ثابت باشد به دو اعتبار؛ به‌اعتبارِ ذاتِ متجلّی قدیم و

به‌اعتبار شأنِ تجلّی حادث است. (همان)

نقد و اشکال بر حدوث دهری

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

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

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

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

نقد سوم. عدم ازلیت معلول، مساوی با عدم ازلیت زمان است. حال اگر زمان از مقوله کم باشد و کم بالذات قبول زیاده و نقصان کند، فرض زمان قبل از حدوث حادث، مفروض عقلانی خواهد بود؛ مضافاً به اینکه عدم تعلق قدرت حق بر آن غیر مفروض است. پس فرض عدم ازلیتِ زمان محال است. بنابراین حامل زمان نیز در ازل وجود خواهد داشت. «ان الزمان لو کان متناهی الکمیة من جانب الازل و لم‌یکن

یمتنع بالنظر الیه ان‌یکون یخلق اطول تمادیاً او اکثر تقدراً فما قد خلق علیه... .» (میرداماد، ۱۳۱۴: ۱۳ و ۱۷)

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

میرداماد می‌گوید:

> باری‌تعالی به ذات خود، نظام جملی تام را آفرید و چون طبیعت امکان از پذیرش سرمدی بودن قاصر است، پس خلقت عالم و وجودش پس از صراحت عدم بسیط و صریح آن است و نیز تخلف صریح [سرمدی نبودن] از جهت جوهر قابل و نقصان ذات اوست.[1] (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۵۵)

در اینجا دو نکته را متذکر می‌شویم:

اولاً، محقق داماد همین جواب را با عبارات مختلف و لغات متفن و احیاناً نامأنوس تکرار کرده است و نبودن نظام جملی عالم را در مرتبه وجود حق، دلیل بر حدوث آن دانسته و مع‌ذلک معتقد است قطع فیض و انقطاع جود از حق محال است و بین حدوث نظام جعلی و عدم انقطاع فیض جمع نموده است و چون فیلسوف، تابع برهان و عقل است و نمی‌تواند مثل متکلمان، معتقد به انقطاع فیض شود، از اقرار به قدم وجودِ حقایقِ دهری مفری ندارد؛ زیرا عروض عدم به‌حسب خارج در نفس وعای دهر ـ به‌نحوی که انقطاع فیض و قطع وجود از حقایق دهری

---

۱ . فالباری الحق سبحانه هو الجاعل التام بذاته لعالم الجواز بنظامه الجملی، و حیث ان طباع الامکان یقصر عن تصحیح قبول التّسرمد کان مجعول تقرر العالم و وجوده من بعد لیسیتهٔ الصریحهٔ الساذج و التخلّف الصریح من جنبهٔ جوهر القابل و نقصان ذاته....

در متن وجود مخصوص به خود آنها که به‌حسب ذات از وجودِ سرمدی تأخر دارند، جائز باشد ـ محال است؛ ولی وجود دهری برای آنها همیشه ثابت است غیر این صورت. (همان: ۵۶)

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

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

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

در مورد نقد دوم نیز باید گفت ابن‌سینا در ابتدا حادث غیر زمانی را به دو قسم احتمالی تقسیم می‌کند، ولی تنها احتمال نخست (حادث ذاتی) را که وجودش بعد از عدم مطلق است، ممکن می‌داند؛ اما احتمال دوم، یعنی حادثی را که وجودش بعد از عدم، غیرمطلق است، در ابداعیات جایز نمی‌داند؛ زیراکه وی به‌صراحت می‌گوید:

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

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

نقد سوم درباره سخن ابن‌سینا در *نجات* است (۱۳۳۱: ۱۴۶، ۳۶۳ و ۳۶۴) باید گفت شیخ‌الرئیس به‌هیچ‌وجه به اثبات یک قسم دیگر از حدوث غیر از حدوث زمانی و ذاتی نظر ندارد و نام دهر را از آن جهت در اینجا ذکر نموده است که ظرف و وعای عقول مجرده که حادث ذاتی می‌باشند، عالم دهر است؛ همان‌طورکه وعای زمانیات که علاوه بر حدوث زمانی، حدوث ذاتی نیز دارند، زمان است. ممکن است موجودی که متصف به حدوث ذاتی است، در دهر و سرمد معدوم باشد؛ چه آنکه معلول مفاض از علت به‌حسب صریح وجود، متأخر از علت خود است. معلول از آنجایی که عین ربط به علت خود می‌باشد، امکان ندارد با علت، معیت وجودی داشته باشد؛ به این معنا که در عرض یکدیگر واقع شده باشند؛ لکن از آنجایی که

علت، مقوم وجود خاص معلول است، در مقام جوهر، معلـول موجـود اسـت؛ اگرچـه معلول در مقام ذات علت، به‌وجود خاص خود وجود ندارد، بین معلول صادر از علـت و علت مفیض وجود، عدم تحقق ندارد وگرنه لازم می‌آید معلول از علـت تامـه خـود تخلف نماید. میرداماد به ایـن نکتـه توجـه داشـته اسـت و سـه اشـکال از خـود یـا معاصران را به حدوث دهری نقل نموده و به آنها جواب داده است.

هر معلولی قبل از وجود خارجی در مرتبه وجود علت به‌نحو اتـم و اعـلا موجـود است و همین وجود سابق، منشأ تحقق خارجی معلول و علت ظهـور آن معلـول بـه وجود خاص خود می‌باشد.

عالم سرمد، علت تامه دهر است و چون موجودات دهریه حالت منتظـره ندارنـد، به‌صرف اراده علت خود موجودند و علت به‌حسب وجود خـارجی، متصـل بـه وجـود معلول است و معلول هم به‌اعتبار وجود ربطی، هیچ استقلال ندارد. جدایی معلول از علت با عدم استقلال آن منافات دارد. تحقق معلول در مرتبه وجود مسـتقل علـت و هم‌چنین انفصال آن از علت نیز با علیت و معلولیت مناقض است.

حال اگر ظرف عدمِ سابق بر وجود معلول دهری، عدم سابق بر وجود و یا ظـرف این عدم دهر باشد، باز انفکاک از قدم ندارد و ملازم با قدم است؛ زیـرا عـالم سـرمد، موجودی ثابت و به‌واسطه علیت آن نسبت‌به دهر، با دهر است و از آنجایی که عـالم دهر، علت مادیات است، از معلول خود غیرمنفک می‌باشد و هر علت ثابـت‌الوجـود و مستمر، سبب قدم معلول خود می‌باشد، مگر آنکه معلول، سـیال‌الـذّات و الحقیقـه و نحوه وجودش وجود غیر قارالذّات و بالأخره حرکـت و حـدوث و تجـدد و انقضـا در جوهر ذات و حقیقتش متقرر باشد و حالتی غیر از سیال بودن در آن متصور نگردد.

بنابر نفی حرکت در جوهر و ثبات ماده عالم جسمانیت، عدم عالم در مقام دهر و عدم دهر در عالم سرمد، همان عدم معلول در مقام و مرتبه وجود علـت اسـت. ایـن حقیقت، هیچ منافاتی با قدم علّت و معلول ندارد. (همو، ۱۳۷۸: ۳۷ و ۳۸)

نقد پنجم. این اشکال برای نخستین‌بار در شرح *قبسات* یکی از شاگردان میرداماد

و محمدبن علیرضابن آقاجانی به‌چشم می‌خورد که در پی آن به‌صور گوناگون در کتب متأخرین راه یافته است.

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

> قول او که می‌گوید: معلول ذاتاً دارای لیس بوده، از طرف علت خود، ایس دریافت می‌کند اشاره دارد به حدوث ذاتی که شامل همه ممکنات می‌باشد، نه حدوث دهری [لیس به‌جای عدم و ایس به‌جای وجود به‌کار رفته است؛ اما معنایی خاص دارند که در جای خود بحث شده است][1]

او در ادامه سخنان خود تصریح دارد که سبق عدم برای ممکن در مرتبه علتش، عدم بسیط است، نه تحقّقی که برای آن سلب باشد و لذا اگرچه ماهیت ممکن از ناحیه علتش وجود (أیس) می‌یابد و از ناحیه عدم علتش معدوم است، مرتبه اصل ماهیت او در تأمل عقلی و تحلیل حدوث معتبر است، نه مرتبه اضافه او به علت. بنابراین سبق عدم مفروض، مساوق تصحیح حدوث ذاتی است، نه دهری.

> معلول ذاتاً، مرتبتاً، حقیقتاً و ماهیتاً لیس است؛ به این معنا که وقتی عقل، ذات آن را بما هی‌هی ملاحظه کرد، می‌یابد که آن لیس، عدم در آن مرتبه است؛ البته این به آن معنا نیست که عقل با ملاحظه ذات مجرد از علت، به این نتیجه برسد... ممکن دارای دو اعتبار است، ذات و اینکه منصوب به علت است،

---

۱. قوله هیهنا: فان للمعلول فی نفسه ان یکون لیس و له عن علّته ان یکون أیس، اشارة الی دلیل الحدوث الذاتی الشامل لجمیع الممکنات، لا الحدوث الدهری... .

اعتبار اول، سابق بر دومی است؛ چرا که ذات بر اضافه مقدم است.[۱]

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

> کسی که این‌طور گمان کرده [...] به این دلیل در ماسوای قول به بیراهه رفته است که [نمی‌داند] سلب بسیط در مرتبه نفس ماهیت یا چیز دیگری از عرضیات ثبوتی برای آن مرتبه صادق نیست، چون ماهیت بما هی‌هی چیزی جز خودش نیست. پس چون حقیقت امکان چیزی جز سلب ضرورت به‌صورت سلب بسیط نیست. پس در مرتبه ماهیت از حیث هی صادق است، ولو اینکه از جوهر خود خارج شود «پس همان‌گونه که به تو امر شد، استقامت کن و از غافلان مباش».[۲] (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۲، ۳۰۱ - ۴۲۰)

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

---

۱. ان المعلول له فی حد نفسه و حقیقته و مرتبهٔ ذاته و ماهیته ان یکون لیس، یعنی: ان العقل اذا لا حظ ذاته بما هی هی وجد ان له لیس و عدم فی تلک المرتبهٔ، و لیس معناه: ان العقل اذا لا حظ ذاته مجردا عن علّته وجد فی هذه الملاحظهٔ ان له لیس بتهٔ... ان للممکن اعتباران: اعتبار ذاته و اعتبار کونه مقیسا الی علّته، و الاعتبار الاول سابق علی الاعتبار الثانی، لتقدم الذات علی الاضافهٔ.

۲. و انما غلط الزاعم فیما عدا هذا القول، فان السلب او شئ آخر من العرضیات الثبوتیهٔ فلا یصدق فی تلک المرتبهٔ، اذا الماهیهٔ من حیث هی لیست الا هی، و اذا لیس حقیقهٔ الامکان الا سلب الضرورهٔ سلباً بسیطاً فیکون صادقا فی مرتبهٔ الماهیهٔ من حیث هی و ان کان خارجا عن جوهرها، فاستقم کما امرت و لا تکن من الغافلین.

نتیجه

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

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

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

باید بدانیم که اگر دهر، علت عالم زمان باشد و عالم زمان در موطن دهر موجود نباشد، این عدم وجود زمان در موطن دهر، چیزی غیر از معلول حادث در مرتبه علت قدیم نمی‌باشد. ازطرف دیگر، عالم دهر، عالم ثابتی است. عدم عالم در مقام عالم دهر، چیزی غیر از عدم معلول در رتبه وجود علت نیست؛ چون دهر، علت عالم ماده و قدیم است، پس معلول به ناچار قدیم خواهد بود. این امر در صورت قدم معلول و علت نیز صادق است که علت تامه متصف به قدم معلول آن نیز قدیم است و درواقع جای خالی را پر نکرده است؛ اگرچه به‌اعتبار وجود امکانی، صرف ربط و معلول است و به‌لحاظ نفس ذات فنا خواهد بود. آنچه در آیات و اخبار آمده است،

ناظر به آن می‌باشد که همه ماسوی، مخلوق حق هستند و غیر حق مؤثر در وجود نمی‌باشد و توحید وجودی اقتضا دارد همه کائنات به وجود واحد بی‌نیاز استناد یابند.

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

منابع و مآخذ

۱. ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۷، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج۲، تهران، قیام.

۲. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۳۸۰، *الشفاء*، قاهره، درج در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران.

۳. ـــــــــــ، ۱۳۸۰، *تعلیقات*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

٤. ـــــــــــ، ۱۳۳۱، *نجات*، ، قاهره، درج در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران.

۵. فیض‌کاشانی، محسن، ۱۳٦٦، *اصول المعارف*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

٦. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۷، *خردنامهٔ صدرا*، شماره ۱۱، تهران، ص ۸۸.

۷. ـــــــــــ، ۱۳۵۱، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، (از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر)، تهران، قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه.

۸. ـــــــــــ، ۱۳۷۸، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج۱و ج٤، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۹. بهشتی، احمد، ۱۳۷٤، *یادنامه حکیم لاهیجی*، (مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات)

تهران، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۰. خوانساری، آقاجمال، ۱۳۷۲، *حاشیهٔ علی حاشیهٔ خفری علی شرح التجرید*، تحقیق رضا استادی، قم، کنگره محقق خوانساری.

۱۱. رفیعی‌قزوینی، سیدابوالحسن، ۱۳٦۷، *القبسات*، تهران، دانشگاه تهران.

۱۲. ـــــــــــ، ۱۳٦۷، *مجموعه رسائل و مقالات فلسفی*، تصحیح غلامحسین رضانژاد، تهران، الزهرا.

۱۳. سبزواری، ملاهادی، ۱٤۲۳، *شرح المنظومه*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ج۲، تهران، ناب.

۱٤. ـــــــــــ، ۱۳٤۸، *مجموعه رسائل*، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، خراسان اوقاف.

۱۵. صدرالدین شیرازی. محمدبن ابراهیم، ۱۳۷۸، *رسالة الحدوث*، تصحیح حسین موسویان، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱٦. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۰، *نهایة الحکمة*، تعلیقه غلام‌رضا فیاضی، قم، موسسه آموزش و پژوهش امام خمینی.

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

۱۸. محمدی، مقصود، ۱۳۸۰، *مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا*، ج۳، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷٤الف، *مجموعه آثار، ج۱۰، (شرح مبسوط منظومه)*، تهران، صدرا.

۲۰. ـــــــــــ، ۱۳۷٤ب، *مجموعه آثار، ج۱۳*، تهران، صدرا.

۲۱. میرداماد، سیدمحمدباقر، ۱۳٦۷، *القبسات*، تحقیق مهدی محقق، تهران، دانشگاه

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