

(مقاله پژوهشی)

بررسی تطبیقی مواجهه میرداماد و ملاصدرا با مسئله حدوث عالم

حجت اله مرزانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۱۳

چکیده

بر اساس دیدگاه فیلسوفان مسلمان، موجودات ممکن (ماسوی الله) در یک نظام سلسله مراتبی به واسطه فیض واجب‌الوجود پدید می‌آیند. حال با توجه به این که واجب‌الوجود موجودی ازلی است و درعین حال انقطاع فیض از سوی او تخلف معلول از علت تامه محال است چگونه می‌توان پدید آمدن موجودات ممکن از واجب‌الوجود را به گونه‌ای تبیین کرد که قدیم بودن و ازلی بودن تنها وصف او باشد و منافاتی با انقطاع فیض و تخلف معلول از علت تامه نداشته باشد؟ در این زمینه میرداماد با در نظر گرفتن سه وعاء سرمد، دهر و زمان برای مراتب وجود، معتقد است مجموعه عالم، حادث به حدوث دهری است. از نظر ملا صدرا و بر اساس مبانی خاص فلسفی او عالم، حادث به حدوث زمانی جوهری است بدین معنا که عالم ماده مجموعه‌ای از بی‌نهایت تغییرات و تحولات جوهری است و هیچ موجود مادی دو آن در یک حد وجودی نیست بلکه در حدوث و زوالی مستمر است. میرداماد و ملا صدرا هر دو بر آنند نظریه شان توانسته مشکل مذکور را حل کند اما به نظر می‌رسد حدوث دهری میرداماد چیزی بیش از حدوث ذاتی که خود منتقد آن است افاده نمی‌کند. همچنین نظریه ملا صدرا نیز اگرچه دیدگاهی جدید است اما او برای آن که ثابت کند وصف قدیم تنها اختصاص به خدا دارد تبیین جدیدی از نحوه وجود مجردات ارائه می‌کند که جای تأمل دارد. همچنین ملا صدرا در این مسئله اگرچه به اظهار نظر درباره دیدگاه میرداماد پرداخته است اما این سکوت به معنای رضایت و موافقت با دیدگاه استادش نیست بلکه بر اساس مبانی حکمت متعالیه حدوث دهری نمی‌تواند وجهی معقول در حل مسئله مذکور داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: حدوث عالم، حدوث زمانی، حدوث ذاتی، حدوث دهری، حدوث زمانی جوهری، حرکت جوهری، مجردات.

^۱ استادیار و عضو هیات علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج. hojat.marzani@kiauo.ac.ir

مقدمه

یکی از مسائل مشترک کلام و فلسفه تبیین رابطه خالق و مخلوق یا واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود است. از مهم‌ترین مسائل این قسمت بحث از حدوث یا قدم عالم (ماسوی الله) است. پس از روشن شدن این مطلب که عالم مجموعه‌ای از موجودات ممکن‌الوجود است و این مجموعه نیازمند موجودی واجب‌الوجود است تا در پرتو فیض او لباس هستی را بر اندام خود پوشیده و موجود گردند و نیز با عنایت به اینکه واجب‌الوجود موجودی ازلی است، سؤالی که مطرح می‌شود آن است که آیا میان خداوند (واجب‌الوجود) و عالم (ممکن - الوجودها) فاصله و انفکاک وجود دارد یا اینکه پیدایش عالم از خداوند بدون هرگونه تخلل، انفکاک و تخلفی صورت گرفته است؟

در پاسخ به سؤال فوق عموم متکلمان بر حالت اول تأکید می‌ورزند. در عالم اسلامی متکلمان در مقام دفاع از آموزه‌ها و اعتقادات دینی تقریباً همگی اتفاق نظر دارند که تقدّم خداوند متعال بر عالم تقدّم زمانی است بدین معنا که زمانی قابل فرض است که خدا بود و هیچ موجود دیگری وجود نداشت سپس خداوند در لحظه‌ای خاص عالم را از نیستی محض به هستی درآورده است. این بیان را که از آن تعبیر به «حدوث زمانی» عالم می‌شود، متکلمان مسلمان به‌عنوان یکی از براهین اثبات خداوند نیز ذکر کرده‌اند.

فیلسوفان به سؤال فوق مطابق مبانی خاص خود پاسخ می‌دهند. در میان فیلسوفان یونان جهان‌شناسان ایونی همگی قائل به ازلیت ماده بوده‌اند و فکر یک آغاز مطلق درباره این عالم مادی به ذهن آنان خطور نکرده است (کاپلستون، ۱۳۶۵: ۳۷). افلاطون، خدا را که از آن تعبیر به «دمیورژ» می‌کند صانع تخت مثالی (ایدئال) و صانع تمام اشیاء می‌داند. دمیورژ واردکننده نظم در جهان و پدیدآورنده اشیای طبیعی بر طبق الگوی مثل یا صور است. بیان افلاطون درباره آفرینش به جهان و پدیدآورنده اشیای طبیعی بر طبق الگوی مثل یا صور است. بیان افلاطون درباره آفرینش به احتمال قوی آفرینش در زمان یا از هیچ نیست. خدای ارسطو همان «محرک اول» است. البته این اول بودن به معنای اولیت زمانی نیست زیرا بر طبق نظر ارسطو حرکت بالضروره ازلی است محرک اول مبدأ سرمدی حرکت سرمدی است او خدای خالق نیست. عالم از ازل موجود بوده بدون آن‌که از ازل آفریده شده باشد

خدا عالم را صورت می‌بخشد اما آن را خلق نکرده است همان: ۲۲۰-۲۲۲ و ۳۵۹). در مجموع می‌توان گفت که ظاهراً یونانیان هرگز خلقت از هیچ را در نظر نگرفته‌اند، حتی افلاطون که خدا را صانع می‌داند گویا مثل را قدیم دانسته و درباره صانعیت خدا در مورد آن‌ها سکوت می‌کند. چنان‌که برخی محققان اشاره کرده‌اند یونانیان خدایی را می‌پذیرفتند که می‌توانست علت کل وجود از حیث معقولیت و غایت بودن و جمیع شئون دیگر به استثنای موجودیت آن باشد (اکبریان، ۱۳۸۶: ۴۰).

در فرهنگ اسلامی فیلسوفانی چون فارابی و ابن‌سینا تحت تأثیر آموزه‌های دینی، واجب‌الوجود را علت فاعلی دانسته اما در عین حال سخن متکلمان مبنی بر حدوث زمانی عالم را غیرقابل قبول و ناصواب یافتند و خود از «حدوث ذاتی» عالم سخن به میان آوردند. لازم به ذکر است که فیلسوفان حدوث زمانی را به نحو موجه‌جزئی و فی‌الجمله می‌پذیرند اما واضح است که در مورد موجودات فزایمانی (مجردات و برخی از مادیات چون افلاک) دیگر نمی‌توان از حدوث زمانی درباره آن‌ها دفاع کرد. در مقام مقایسه می‌توان گفت دیدگاه فیلسوفان مسلمان یک وجه اشتراک با دیدگاه فیلسوفان یونان و یک وجه اشتراک با متکلمین اسلامی دارد و در عین حال با هر دو متفاوت است. فیلسوفان مسلمان‌همچون متکلمان اسلامی از فاعلیت وجودی خداوند دفاع کرده و از این حیث هر دو، در مقابل اندیشمندان یونان قرار می‌گیرند. اما فیلسوفان مسلمان برخلاف متکلمان مسلمان و هم‌سوی با فلاسفه یونان آغاز زمانی عالم را نفی می‌کنند.

تقابل متکلمان و فیلسوفان در عالم اسلامی درباره این مسئله و مسائلی از این قبیل جریانات پرفراز و نشیبی به وجود آورد. اهمیت این مسئله به اندازه‌ای بود که افرادی به تألیف رساله مستلقی در این باب همت گماشتند. غزالی که از بانفوذترین متکلمان در طول تاریخ تفکر اسلامی است در کتاب تهافت الفلاسفه خود اولین پیرشان‌گویی فیلسوفان را دیدگاه آنان درباره حدوث ذاتی عالم و ازلیت آن دانسته و ایشان را به واسطه داشتن چنین اعتقادی مستحق کفر می‌شمارد (غزالی، ۱۳۶۱: ۵).

این رویارویی و تقابل فیلسوفان و متکلمان در تاریخ تفکر اسلامی همچنان ادامه می‌یابد تا اینکه به عصر مکتب فلسفی اصفهان و دو شخصیت برجسته آن یعنی میرداماد و صدرالمتألهین

شیرازی می‌رسیم. مکتب فلسفی اصفهان که خصوصیت ممتاز آن بهره‌گیری از قرآن و احادیث اهل‌بیت (ع) در گستراندن افق تفکر فلسفی است زمینه را برای هر چه بیشتر نزدیک شدن آموزه‌های دینی و تفکرات فلسفی مهیا می‌کند.

میرداماد به‌عنوان نخستین فیلسوف این مکتب بر آن است تا به‌نوعی میان آنچه در متون دینی آمده و آنچه فیلسوفان از آن سخن می‌گویند، جمع کرده و طرحی نو دراندازد. او در پاسخ به این مسئله دیدگاه دیگری اتخاذ کرده و از آن با عنوان نظریه «حدوث دهری عالم» یاد کرده است. این نظریه در اندیشه میرداماد نقش محوری دارد و اغراق نیست اگر بگوییم بیشتر آثار او درباره شرح و تفصیل این دیدگاه است.

بعد از میرداماد شاگرد بزرگ او یعنی صدرالمتألهین شیرازی که مؤسس حکمت متعالیه است پاسخ چهارمی به مسئله مطرح داده که می‌توان آن را «حدوث زمانی جوهری» نامید. دیدگاه ملا صدرا در این قسمت مبتنی بر بحث حرکت جوهری و سیلان مداوم موجودات عالم طبیعت است. ملا صدرا در این قسمت نسبت به دیدگاه استاد خود سکوت کرده و سخنی از آن به میان نیاورده است. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا سکوت ملاصدرا نسبت به دیدگاه استاد خویش حاکی از موافقت او با آن نظریه - حدوث دهری - است چنانکه برخی از محققان اشاره کرده‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۸۲: ۱۵۶) یا این‌که نظریه حدوث دهری میرداماد با مبانی حکمت متعالیه صدرایی سازگاری ندارد و سکوت ملا صدرا در این قسمت نشانه احترام به استاد خود است امری که در نوشته‌های به‌جامانده از ملا صدرا می‌توان آن را مشاهده کرد (مطهری، ۱۳۸۱: ۲۳۶). همچنین می‌توان پرسید آیا نظریه حدوث دهری میرداماد و حدوث زمانی جوهری ملاصدرا دو دیدگاه جدید در عرض نظریه‌های حدوث ذاتی فیلسوفان پیشین و حدوث زمانی متکملین است یا اینکه قابل تحویل به آن دو می‌باشند؟ برای پاسخ به این دو پرسش ورود به بحث اصلی ابتدا به‌گونه‌ای خلاصه‌وار مهم‌ترین نکات در دیدگاه حدوث زمانی متکلمان و حدوث ذاتی فیلسوفان توصیف می‌گردد تا در پرتو آن بهتر بتوانیم به مسائل اصلی این پژوهش بپردازیم.

۱. معنای حدوث

حدوث در لغت به معنای نو تازه جدید است و قدم نیز در مقابل آن به معنای کهنه است.

اما در اصطلاح فلسفه و کلام این دو تعاریف مختلفی دارند. غالب متکلمان در تعریف حدوث آن را وجود شی بعد از عدمش می‌دانند (جرجانی، ۱۴۱۲: ۳۷). می‌توان گفت حدوث از نظر متکلمان مسبوقیت وجود شی به عدم آن در زمان است؛ عدمی که با وجود شی قابل جمع نیست و در اصطلاح به آن «عدم مقابل» می‌گویند. فیلسوفان ضمن پذیرش مفهوم حدوث زمانی صحبت از معنای دیگری از حدوث - حدوث ذاتی - می‌کنند. در این تعبیر جدید، حدوث عبارت است از مسبوقیت وجود شی به علت یا به عدم مستقر در مرتبه ذات شی که به این عدم، «عدم مجامع» گویند که با وجود شی قابل جمع است. اگر بخواهیم تعریفی ارائه کنیم که دربرگیرنده هر دو معنای حدوث باشد می‌توان چنین گفت: «حدوث عبارت است از مسبوقیت وجود شی به غیر که این غیر می‌تواند عدم زمانی شی باشد یا عدم ذاتی و علت» (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۱۲).

۲. حدوث زمانی متکلمان و ویژگی‌های آن

- ۱- در اندیشه متکلمان، عالم که همان ماسوی خداوند است به‌عنوان یک کل حکم واحدی دارد. ماسوی‌الله همگی مخلوق‌اند و مسبوق به عدم واقعی در زمان. در اندیشه برخی از متکلمان موجودات عالم همگی جسمانی و شامل جواهر و اعراضی هستند که با مشاهده تغییر و تحولات در آن‌ها حکم به حدوث زمانی آن‌ها می‌شود (بغدادی، ۱۴۰۱: ۳۳ و ۵۹).
- ۲- بر اساس نظریه حدوث زمانی، عالم آغاز زمانی داشته و عمر عالم محدود است این بدین معناست که متکلمان از آغاز تاریخی عالم دفاع می‌کنند.
- ۳- مطابق با دیدگاه متکلمان، زمان فاصل میان وجود ازلی خداوند و حدوث زمانی عالم یک امر موهوم یا متوهم است. از آنجایی که متکلمان عالم را حادث می‌دانند از این‌رو زمان نیز که خود جزئی از عالم است باید حادث باشد. بنابراین متکلمان زمان مقدم بر عالم را که حدفاصل میان وجود ازلی خداوند و خلقت جهان بود، زمان موهوم و یا متوهم نامیدند. زمان موهوم زمانی است که اگرچه محاذی و ما به ازای آن در جهان خارج وجود ندارد اما منشأ انتزاع دارد که همان بقاء واجب‌الوجود است ولی زمان متوهم امری است که نه مابزایی در خارج دارد و نه منشأ انتزاعی (سبزواری، ۱۳۶۹: ۴۲۹).
- ۴- نکته اساسی در حدوث زمانی متکلمان همان مسبوقیت عالم به عدم فکی در متن واقع

است.

۵- در دیدگاه متکلمان این اراده خداوند است که نقش اساسی در آفرینش جهان دارد. آن‌ها بر مرید و مختار بودن خداوند تأکید کرده و فاعلیت او را از نوع فاعلیت بالقصد می‌دانند و دیدگاه فیلسوفان را منافی با مختار بودن خدا به شما می‌آورند.

۶- دیدگاه متکلمان مبنی بر حدوث زمانی عالم را می‌توان با عنوان «خلق من لا شیء» تعبیر کرد.

۳. حدوث ذاتی فیلسوفان ویژگی‌های آن

در فلسفه که از عوارض ذاتی «موجود بماهو موجود» بحث می‌شود مسائل آن به دودسته تقسیم می‌شوند: دسته اول مسائلی است که محمولات آن مساوی موجود مطلق است یا به تعبیر دیگر بحث از احکام کلی وجود مانند بحث از اصالت وجود، تشکیک وجود و ...

دسته دوم مسائلی که در آن صحبت از محمولاتی است که این محمولات طرف مقابلی دارند که در مجموع مساوی با موجود مطلق‌اند مانند بحث از وحدت و کثرت، علت و معلول، وجوب و امکان و ... (طباطبایی، ۱۴۲۴: ص ۵). از جمله مباحثی که این قسمت وجود دارد بحث از حدوث و قدم است که به تبع بحث تقدّم و تأخّر مطرح می‌شود. در میان فیلسوفان مسلمان اگرچه تا قبل از ملاصدرا کسی به مسائل دسته اول به گونه‌ای منسجم نپرداخته بود اما مسائل دسته دوم همواره مورد توجه و اهتمام فیلسوفان بوده است. تا قبل از میرداماد فیلسوفان ضمن ناکافی دانستن حدوث زمانی در پیدایش موجودات جهان از حدوث ذاتی موجودات در کنار حدوث زمانی دفاع می‌کردند. مهم‌ترین ویژگی‌های دیدگاه فیلسوفان در باب حدوث ذاتی به‌قرار زیر است:

۱- در دیدگاه فیلسوفان عالم (ماسوی‌الله) شامل موجودات مجرد و مادی است که مطابق نظریه حدوث ذاتی تمامی مجردات و برخی از مادیات (مانند افلاک) فقط حادث ذاتی‌اند و نمی‌توان آن‌ها را متصف به حدوث زمانی (منظور زمان واقعی است و نه زمان موهوم یا متوهم) کرد زیرا آن‌ها فرازمانی‌اند. اما سایر پدیده‌های مادی هم حادث زمانی‌اند و هم حادث ذاتی. موجوداتی که صرفاً متصف به حدوث ذاتی می‌شوند «ابداعیات» و مابقی «مصنوعات یا تکوینیات» نامیده می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۴۱۳، ج ۳: ۱۱۲).

۲- در دیدگاه فیلسوفان از آنجایی که تخلف معلول از علت تامه و امساک فیض خداوند محال است، لذا آنان ازلی بودن برخی از موجودات در کنار واجب‌الوجود را می‌پذیرند و مسبوق بودن عالم به عدم فکّی در متن واقع را رد می‌کنند.

۳- در این دیدگاه نمی‌توان از آغاز تاریخی و زمانی عالم سخن گفت و سلسله موجودات آغاز زمانی ندارند.

۴- در دیدگاه فیلسوفان علت تامه با معلول معیت وجودی دارد اما این مطلب منافاتی با آن ندارد که مرتبه وجودی واجب‌الوجود (به‌عنوان علت تامه) بر مرتبه وجودی عالم (به‌عنوان معلول) تقدّم داشته باشد و عالم در مرتبه واجب‌الوجود تحقق نداشته باشد.

۵- در اندیشه فیلسوفان، علم حق تعالی به نظام احسن وجود منشأ پیدایش عالم است، و فاعلیت واجب‌الوجود بالعنایه (نزد مشائین) یا بالرضاً (نزد اشراقیین) می‌باشد.

۶- دیدگاه فیلسوفان مطابق با حدوث ذاتی در پیدایش جهان را می‌توان به «خلق لامن شیء» تعبیر کرد که محور آن صدور و فیضان هستی از واجب‌الوجود (نظریه فیض) است.

۴. میرداماد و تعیین محل نزاع

میرداماد با نگاهی تاریخی به این مسئله می‌پردازد. از نظر او قول به قدم نخستین بار توسط ارسطو ابراز گردید و شاگردان و مفسران‌اش نیز قول او را تأیید کرده و تفصیل دادند. در عالم اسلامی نیز فیلسوفان بزرگی چون فارابی و ابن‌سینا و برخی دیگر چنین اعتقادی داشتند. اما میرداماد در اینجا نکته‌ای را تذکر می‌دهد، از نظر او منظور فیلسوفان از قدم عالم نفی بدایت زمانی عالم بوده است یعنی اینکه عالم وجودش مسبوق به عدم در زمان نبوده است و هیچ‌یک از فیلسوفان در این مسئله اختلافی نداشته‌اند. محل نزاع و مسئله اختلاف برانگیز چیز دیگری است؛ میرداماد معتقد است بحث بر سر این است که آیا عالم مسبوق به عدم در متن واقع بوده به گونه‌ای که خداوند آن را از کتم عدم به وجود آورده باشد؟ از نظر میرداماد افلاطون و حکمای سبعة یونان به مسبوق بودن عالم به عدم در متن واقع اعتقاد داشته‌اند در حالی که ارسطو پیروان و شارحان او چنین دیدگاهی نداشته و از این رو موجودات عالم را به دودسته تقسیم کرده‌اند: مبدعات و مصنوعات؛ مبدعات موجوداتی‌اند که فقط مسبوق به عدم در مرتبه ذات‌اند و مصنوعات علاوه بر مسبقیت به عدم در مرتبه ذات،

مسبوق به عدم در متن واقع هم هستند. میرداماد در این میان جانب افلاطون را گرفته و دیدگاه ارسطوییان را نقد می‌کند. او همچنین در نقد حدوث زمانی متکلمان بیان می‌کند آنچه در شرع آمده دلالت بر آن دارد که عالم تماماً حادث است به این معنی که عالم معدوم بوده و خداوند آن را از کتم عدم به وجود آورده است و لذا منظور شرع آن نیست که هر ممکنی و به تبع آن کل عالم وجودش مسبوق به شطری از زمان و حرکت است. از این رو میرداماد چنانکه در مقدمه کتاب القبسات بیان می‌کند هدفش آن است که از طریق براهین عقلی و با کمک بصیرت قلبی اثبات کند که تنها موجود قدیم، ازلی و سرمدی واجب‌الوجود است و عالم باهمه اجزاء و ارکانش اعم از عقول و نفوس و عالم طبیعت حقیقتاً مسبوق به عدم هستند عدمی که نه صرفاً امری عقلی - آنچنان‌که در حدوث ذاتی گفته می‌شد - بلکه عدم واقعی در اعیان است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱).

میرداماد برای تبیین نظریه حدوث دهری خویش سعی می‌کند تا عباراتی از آثار فیلسوفان به‌خصوص فیلسوفان مشائی و حتی برخی متکلمان را ذکر کند که به‌نوعی با دیدگاه او سازگاری دارد. برای مثال او به دو اصطلاح سرمد و دهر که ابن‌سینا در نوشته‌های خود به کار برده و نیز آن جایی که ابن‌سینا در بحث حدوث غیر زمانی از دو نوع عدم - مطلق و غیر مطلق - نام برده (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۱-۱۴۲ و ۱۳۸۵: ۲۶۸) و همچنین اقوالی از صاحب‌اثولوجیا، فارابی، ابوالبرکات بغدادی، شیخ اشراق، نظام و.. اشاره کرده و معتقد است این گفته‌ها هماهنگی تامی با اندیشه حدوث دهری دارند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳-۱۵).

۵. تبیین نظریه حدوث دهری میرداماد

کار اساسی میرداماد در تبیین و ارائه نظریه حدوث دهری بیشتر بر به دست دادن تصویر درست واضح از حدوث دهری متمرکز می‌شود تا ارائه براهین و لذا او تلاش می‌کند تا با تحلیل‌های وسیع و گسترده دیدگاه خود را تبیین کند. ما در این قسمت بدین منظور چند مقدمه را ذکر می‌کنیم:

۱- با در نظر گرفتن مراتب طولی و عرضی وجود، میرداماد مراتب طولی وجود را به سه مرتبه تقسیم می‌کند. در رأس سلسله موجودات، واجب‌الوجود قرار دارد که علّه‌العلل و غایه‌الغایات است. ممکنات نیز خود شامل دودسته می‌شوند: موجودات ممکن مجرد که

عبارتند از عقول و نفوس مجرد و در نهایت نیز موجودات عالم طبیعت قرار می‌گیرند که از نظر میرداماد برای هر یک از این مراتب ظرف وعای خاصی وجود دارد که عبارتند از:

۱-۱- ظرف موجوداتی که دارای وجود متقدر سیال و عدم متقدر مستمراند، «زمان» می‌باشد. (میرداماد زمان را همچون بیشتر فلاسفه مقدار حرکت می‌داند.)

۱-۲- ظرف مجردات که برتر از افق تغیراند اما مسبوق به عدم صریح‌اند «دهر» نام دارد.

۱-۳- وعاء وجود بحت واجب‌الوجود که مبراً از هرگونه تغیر و بر کنار از هر نوع مسبوقیت به عدم است، «سرمد» نامیده می‌شود (میرداماد، ۱۳۶۷: ۷).

۲- میرداماد سبق و لحوق (تقدم و تأخر) را به هفت قسم تقسیم می‌کند و بیان می‌کند که این حصر یک حصر عقلی است این اقسام عبارتند از:

۲-۱- تقدم و تأخر بالرتبه که ملاک در آن دوری و نزدیکی از مبدأ واحدی است.

۲-۲- تقدم و تأخر بالشرف که ملاک در آن شدت و ضعف در فضیلت و کمالی است.

۲-۳- تقدم و تأخر برحسب انفکاک و انفراد بین قبل و بعد در اعیان و تخلف بعد از قبل برحسب واقع که خود به دو نوع تقسیم می‌شود.

۱- ۲-۳- تقدم و تأخر زمانی که در آن امر ممتد بالذاتی (زمان یا آن) بین مقدم و متأخر تخلل و انفکاک ایجاد کرده است. طرف مقدم متصف به قبلیت مکمم، سبق سیال و تقدم بالزمان و طرف متأخر متصف به بعدیت مکمم، تخلف سیال و تأخر بالزمان می‌شود. معیت در این قسم به معیت سیال، معیت زمانی یا معیت متکمم معروف است.

۲- ۲-۳- تقدم و تأخر دهری که انفکاک قبل و بعد از این قسم در افق تجدد و سیلان - زمان - نیست بلکه در حاق اعیان و متن واقع است. طرف مقدم متصف به سبق مطلق، تقدم صریح غیر مکمم، انفکاک غیر سیال و قبلیت سرمدی و طرف متأخر متصف به تأخر مطلق، تخلف صریح غیر سیال، مسبوقیت غیر مکمم و بعدیت دهری می‌شود و معیت در این قسم به معیت غیر مکمم، معیت قار غیر سیال یا معیت مطلق معروف است که برحسب اجتماع طرفین و در متن واقع وعاء دهر است.

۴- ۲- تقدم و تأخر بالماهیه که سبق و لحوق در نفس ماهیت و قوام آن است که البته نه در متن واقع بلکه برحسب مرتبه عقلی بدین نحو که مقدم، مقوم ماهیت متأخر است

لابالعکس زیرا متأخر در مرتبه متقدم بالفعل نیست.

۵-۲- تقدم و تأخر بالعليه که سبق و لحوق در آن در وجوب وجود و تقرر است برحسب مرتبه عقلی و نه برحسب متن واقع به گونه‌ای که متقدم - علت - دارای وجوب وجود و تقرر در مرتبه متأخر - معلول - است و نه بالعکس.

۶-۲- تقدم و تأخر بالطبع که سبق و لحوق در وجود عینی است مشروط بر اینکه متقدم و متأخر ابایی از معیت در وجود در متن واقع نداشته باشند.

سه قسم آخر از تقدم و تأخر - بالعيله، بالماهیه، و بالطبع - را که تقدم و تأخر ذاتی نیز می‌گویند به اعتبار علاقه و ارتباط ذاتی میان طرفین است و به گونه افتقار و استناد یکی به دیگری در حالیکه در چهار قسم اول - تقدم و تأخر بالرتبه، بالشرف، زمانی و دهری - این علاقه و ارتباط اعتبار نمی‌شود (میرداماد، ۱۳۶۷: ۶۱-۶۴).

درجای دیگر میرداماد می‌گوید که سبق و لحوق اگر به گونه‌ای باشد که در آن سابق و مسبوق جمع نشوند به دودسته تقسیم می‌شود:

۱- یا به گونه‌ای است که استمرار ممتد غیر قارالذات درباره آن دو - سابق و مسبوق - قابل تصور است. معروض بالذات این نوع از سبق و لحوق اولاً و بالذات اجزای زمان هستند و غیر آن یعنی موجودات زمانمند از حیث مقارنت با زمان متصف به این تقدم و تأخر می‌شوند. این قسم، سبق و لحوق زمانی نامیده می‌شود.

۲- قسم دوم به گونه‌ای است که میان آن دو - سابق و مسبوق - تخلل زمان یا آن قابل فرض نیست بلکه سبق و لحوق در آن برحسب صرف وجود سابق و عدم مسبوق است بدون این که در آن استمرار و یا لاستمراری تصور شود زیرا سابق و مسبوق و یا یکی از آن دو - سابق - غیر زمانی هستند این قسم از تقدم و تأخر را به ترتیب سرمدی و دهری می‌نامند عقل در این از قسم از تقدم و تأخر حکم می‌کند که ابتدا ذات سابق به این نوع از تقدم - سرمدی - متحقق است درحالی که مسبوق معدوم است سپس مسبوق تحقق پیدا می‌کند. البته نه به این نحو که بین آن‌ها زمان یا آنی تخلل ایجاد کند (میرداماد، ۱۳۸۲: ۴۵۸).

۳- از نظر میرداماد اقسام عدم در عالم ممکنات سه گونه است:

۱-۳- عدم مطلق مستمر در مرتبه ذات هر ممکن الوجودی که با وجود آن قابل جمع است.

۲-۳- عدم مکّم زمانی که برای حادث زمانی از آن حیث که زمانمند است لحاظ می‌شود. ظرف این عدم همان زمان است که امری است ممتد، متقدر و متقدّم بر وجود حادث زمانی.

۳-۳- عدم صریح دهری که متقدّم بر وجود حادث است و مهم‌ترین ویژگی‌های آن کمیت ناپذیر بودن، تقابل و ناهمراهی باوجود و صراحت و خلوص آن است. دو قسم آخر را در اصطلاح عدم غیر مجامع و اولی را عدم مجامع می‌گویند. (البته باید توجه داشت که نزد متفکران پیش از میرداماد عدم غیر مجامع منحصر به عدم در زمان بود و عدم دهری همچون تقدّم و تأخّر دهری هر دو از ابتکارات میرداماد است) اما از نظر میرداماد دو معنای اول از عدم، تقابلی - تقابل تناقض - باوجود ندارند زیرا عدم مجامع باوجود شیء قابل جامع است و در عدم زمانی از آن جایی که یکی از شروط تناقض وحدت زمانی است، لذا این عدم نیز نمی‌تواند مقابل وجود باشد و تنها عدم صریح دهری است که مقابل وجود است و عدم واقعی شیء همین عدم دهری است که در آن حد و حالی متمایز وجود ندارد (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۷).

با در نظر گرفتن مقدمات فوق می‌توان اقسام حدوث را از نظر میرداماد به شرح زیر برشمرد:

۱- حدوث ذاتی که عبارت است از مسبوقیت وجود شیء به عدم مطلق - عدم مجامع - که در این حالت تحقق وجود حادث بواسطه افاضه وجود از جانب علت فاعلی است. موجود حادث به این نوع حدوث «مبدع» نامیده می‌شود.

۲- حدوث زمانی که به مسبوقیت وجود شیء به عدم آن در زمان به نحوی که وجود و عدم قابل جمع نیستند، گفته می‌شود. موجودات حادث به این نوع حدوث را «تکوینیات» می‌گویند.

۳- حدوث دهری که عبارت است از مسبوقیت وجود شیء به عدم صریح محض و فکی که مقابل وجود بالفعل شیء در متن واقع است. این مسبوقیت انفکاک و غیر زمانی است به این معنا که شیء در متن واقع مسبوق به عدم صریح است که متصف به استمرار و عدم استمرار نمی‌شود سپس علت موجد آن شیء، آن را متحقق می‌کند. ایجاد موجودات به

این طریق را «احداث و یا صنع» گویند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۷ و ۱۳۸۲: ۴۶۴).

در مقابل اقسام حدوث سه نوع قدم وجود دارد که عبارتند از:

۱- «قدم ذاتی» که عبارت است از بودن وجود به گونه‌ای که مسبوق به هیچ‌گونه عدم در مرتبه ذات نباشد.

۲- «قدم زمانی» که عبارت است از بودن شی در زمان به گونه‌ای که محدود به حد خاصی از زمان نباشد بلکه دارای وجود مستمر در طول زمان و فاقد بدایت زمانی باشد.

۳- «قدم دهری» که از آن به ازلیت سرمدی نیز تعبیر می‌شود، عبارت است از بودن وجود به نحوی که مسبوق به عدم صریح در متن دهر نباشد و بلکه دارای وجودی ازلی در متن واقع باشد.

حال با در نظر گرفتن اقسام حدوث و قدم به با توجه به تقسیم مراتب طولی وجود به سه مرتبه و سه وعای متناسب با آن از سوی میرداماد، می‌توان این سؤال را مطرح کرد که موجودات کدام وعاء‌های سه‌گانه به کدام یک از اقسام حدوث و قدم متصف می‌شوند؟ حدوث دهری که ابتکار میرداماد است وصف کدام یک از مراتب وجود است؟ وصف موجودات مجرد یا مادیات؟ یا هر دو؟

در پاسخ باید گفت که واجب‌الوجود که هیچ نوع عدمی بری آن قابل تصور نیست تنها موجود قدیم ذاتی و قدیم دهری - سرمدی - است و قدیم زمانی شامل موجوداتی می‌شود که ظرف وجود آن زمان می‌باشد یعنی وجودی مستمر در طول زمان دارند و لذا شامل خود زمان و افلاک و حرکت فلک اقصی که موجد زمان است نمی‌شود چون این‌ها موجودات فرازمانی‌اند و نه در ظرف زمان. حدوث ذاتی وصف عام تمام موجودات ممکن است. حدوث زمانی وصف ویژه موجودات مادی زمانمند و نه فرازمانی - چون افلاک - است. اما حدوث دهری مصداق آن تمام موجودات ممکن است به عبارت دیگر حدوث دهری وصف عالم به‌عنوان یک کل است. عبارات میرداماد در این باره چنین است:

«قاطبه الاشياء المسبوقة بالعدم الدهری فائضه عن صنع الجاعل» (میرداماد، ۱۳۸۲: ۳۰۰).

در جای دیگر نیز چنین می‌گوید:

«و یستبین أن جملة نظام الوجود من المعلولات الحادثة فی الدهر... قد فعلها و ابدعها الفعّال

المبدع الحق فی متن الدهر مره واحده دهریه» (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۱۷).

چنانکه مشاهده می‌شود میرداماد معتقد است تمام عالم حادث به حدوث دهری است و در نتیجه تمام موجودات عالم مسبوق به عدم صریح واقعی‌اند و این دیدگاهی است که از نظر او قابل اثبات از طریق عقل است و با آنچه در شرع آمده هماهنگی تام و کاملی دارد.

۶. ملاک حدوث دهری، ذاتی و زمانی و رابطه و نسبت میان سه قسم حدوث

از نظر میرداماد ملاک حدوث ذاتی و حدوث دهری امری واحد است که همان امکان ذاتی می‌باشد که از لوازم تمام ماهیات ممکن است و حادث زمانی از جهت حدوث زمانی‌اش ملاک‌اش همان تعلق به ماده یعنی همان امکان استعدادی است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۹۰ و ۱۳۸۲: ۳۶ و ۳۱۶). حال اگر ملاک در حدوث ذاتی و دهری تنها همان امکان ذاتی ممکنات است چرا تنها موجود سرمدی واجب‌الوجود است؟ پاسخ میرداماد آن است که عدم تسرمد ممکنات ارتباطی با واجب‌الوجود ندارد بلکه ناشی از ضعف و قصور ممکنات در قبول تسرمد است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۱۵ و ۱۳۸۲: ۵۵۸).

میرداماد ضمن انتقاد از گروهی که حدوث دهری را مساوق حدوث زمانی محسوب کرده‌اند، تأکید می‌کند که برخلاف دیدگاه رایج حدوث دهری با حدوث ذاتی مساوی است و حدوث زمانی به لحاظ معنا مباین با آن دو از لحاظ عروض بر موضوعات اخص از آن دو است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۹ و ۲۳ و ۱۳۸۲: ۲۳).

۷. اقسام موجودات بر مبنای حدوث دهری

میرداماد بر اساس تلقی‌اش از حدوث دهری موجودات را به سه گونه زیر برمی‌شمارد:

۱- موجود سرمدی الوجود که مصداق آن تنها واجب‌الوجود است که با تمام اسماء و صفات، موجود در سرمد و متعال و برتر از وجود در دهر و زمان و از احکام و عوارض آن دو است.

۲- موجودات ممکن الوجود که در یک تقسیم بندی کلی به دودسته تقسیم می‌شوند:

۱-۲- آن دسته از ممکناتی که با در نظر گرفتن ذاتشان صلاحیت تام برای قبول فیض

دارند که خود شامل دو قسم می‌شوند:

۱-۱-۲- دسته‌ای که هویت آن‌ها هیچ نوع تعلق به ماده ندارد مانند جواهر عقلی این دسته

دارای «بدایت ابداعی دهری» می‌باشند.

۲-۱-۲- دسته ای که هویت شان نوعی تعلق به ماده دارد و این دسته دارای «بدایت

اختراعی دهری» می‌باشد مانند افلاک.

۲-۲- دسته دوم از ممکنات آنهایی هستند که صلاحیت قبول فیض را تنها با نگاه به

ذاتشان ندارند بلکه نیاز به ماده دارند. این دسته خود دارای دو نوع بدایت می‌باشند: یکی

برحسب حدوث در دهر که به این معنا دارای «بدایت اختراعی دهری» اند و دیگری

برحسب حدوث در زمان که به این معنا «بدایت زمانی تکوینی» دارند لذا می‌توان گفت که

ممکنات و حوادث سه دسته اند: مبدعات، مخترعات و تکوینات و جعل و تأثیر یا احداث

در دهر است که خود یا ابداع است یا اختراع و یا احداث در زمان که همان صنع و تکوین

است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۱۹-۱۲۰ و ۱۳۸۲: ۴۵).

۸. حدوث دهری عالم طبیعت

مطابق با حدوث دهری، واجب‌الوجود مجموعه عالم و از جمله عالم طبیعت را به یکباره

از کتم عدم خارج کرده و در عالم دهر تحقق بخشیده است از طرف دیگر موجودات

زمانمند در عالم طبیعت حادث به حدوث زمانی نیز می‌باشند به این ترتیب این شبهه پیش

می‌آید که گویا موجودات زمانمند دارای دوجودند: وجودی در عالم دهر وجودی در ظرف

زمان و چنین چیزی قابل پذیرش نیست. میرداماد در رفع این شبهه بیان می‌کند که یک شی

مادی برحسب شخصیت هیولانی و مادی خود قابل درک به وسیله حس است و نه عقل در

این حالت موجودی طبیعی، دارای کثرت و حادث به حدوث زمانی است، اما همین موجود

مادی برحسب طبیعت مرسله‌اش از مجردات و دهریات خواهد بود که حس توان درک آن

را ندارد وجود او در این حالت وجودی الهی و قبل از کثرت و حادث به حدوث دهری

است پس در واقع وقتی گفته می‌شود موجود زمانمند وجودی در وعاء دهر وجودی در افق

زمان دارد در حقیقت به دو اعتبار مختلف است (میرداماد، ۱۳۸۲: ۱۸ و ۳۰). بر این اساس

هر موجود زمانمند هنگامی که معدوم می‌شود تنها استمرار وجود زمانی‌اش از بین می‌رود اما

سنخ وجود دهری‌اش باقی است (میرداماد، ۱۳۸۲: ۱۲). به بیان دیگر موجودات عالم طبیعت

از آن جهت که متغیراند تنها در زمان موجوداند و به این اعتبار هیچ بهره‌ای از وجود در

عالم دهر ندارند اما از آن لحاظ که هر یک از آن‌ها در وقت معین خود حاصل می‌شوند و هرگز از تحقق در زمان خود تخلف نمی‌کنند، در دهر موجوداند نه در سرمد و نه در زمان (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۷).

۹. نسبت واجب‌الوجود با عالم بر پایه نظریه حدوث دهری

با در نظر گرفتن حدوث دهری عالم تقدّم واجب‌الوجود بر عالم از نوع تقدّم سرمدی است. هیچ ممکن‌الوجودی در سرمدیت وجود و ازلی بودن با او معیت ندارد بلکه عالم ممکنات به تأخّر دهری فکی و بواسطه فیض واجب‌الوجود پدید آمده است. تقدّم سرمدی واجب‌الوجود بر حسب ذات واجب‌الوجود است یعنی با در نظر گرفتن او، اما اگر به ذات عالم نگریسته شود که به حدوث دهری و به یکباره در عالم دهر متحقق شده است در این صورت واجب‌الوجود با عالم معیت دهری دارد و از آنجایی که در عالم دهر هیچ‌گونه امتداد و سیلانی قابل فرض نیست نسبت واجب‌الوجود به تمام موجودات نسبت احاطیه واحدی است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۹۰ و ۱۱۶).

از نظر میرداماد حدوث زمانی تنها موجب می‌شود که یک موجود زمانمند از موجودات زمانمند دیگر در ظرف زمان تخلف و انفکاک داشته باشد و نه از موجودی منزّه از زمان و مکان (واجب‌الوجود). موجودات زمانمند به این اعتبار با واجب‌الوجود نه معیت دارند و نه متأخّر از اویند، آن‌ها به تأخّر دهری متأخّر از واجب‌الوجود و مسبوق به عدم صریح دهری در متن واقع‌اند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۷۵).

پس از تبیین دیدگاه میرداماد درباره مسئله حدوث و قدم اینک به تشریح نظر صدرالمتهلین بنیانگذار حکمت متعالیه و شاگرد میرداماد می‌پردازیم.

۱۰. نگاه تاریخی ملّا صدرا به مسئله حدوث و قدم

صدرالمتهلین شیرازی نیز همچون استادش - میرداماد - نگاهی تاریخی به این مسئله دارد. او معتقد است حدوث یا قدم عالم مسئله‌ایست که به سبب سختی و پیچیدگی آن از دسترس عقول به دور بوده و بسیار دیریاب و درعین‌حال بسیار دقیق و ظریف است از این‌رو بسیاری از بزرگان حکمت و معرفت در درک و حل آن دچار لغزش‌های بزرگی شده‌اند. از نظر ملاصدرا اگرچه ظاهر نوشته‌های فیلسوفانی چون ارسطو شاگردان و شارحان

یونانی‌اش و نیز حکیمان مشائی دنیای اسلام همچون فارابی و ابن سینا دلالت بر قدم عالم دارد اما با توجه به این نکته که افلاطون استاد ارسطو، قائل به حدوث زمانی عالم بود لذا نمی‌توان تصور کرد که ارسطو برخلاف رأی استاد خود نظر داده باشد. بنابراین در نگاه او تمام هشت حکیم بزرگ یونان اعم از ملطیین (تالس ملطی، انکساغورس و انکسیمانس) و یونانیان (انابذلس، فیثاغورث، سقراط، افلاطون و ارسطو) و نیز فلاسفه قدیمی چون زنون، ذیمقراطیس، هرقل، ابیقورس و حتی ابرقلس که شبهات او در قدم عالم مشهور است همگی در حدوث عالم متفق القول بوده‌اند و قول به قدم عالم بعد از ایشان و به سبب تحریف حکمت و عدول از سیرت آن‌ها و عدم دقت کافی و قصور فهم متأخرین از کنه کلام آنان پدید آمده است از این رو خود شروع به تفسیر و در واقع تاویل سخنان ایشان در اثبات دیدگاه خویش می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۶-۲۲ و ۱۵۲-۲۴۱).

۱۱. اهمیت مسئله حدوث عالم از نظر ملاصدرا

در نگاه ملا صدرا حدوث عالم به این معنا که ماسوی الله همگی حادث‌اند و اینکه هیچ موجودی قدیمی اعم از مجرد و مادی و چه قدیم ذاتی و چه زمانی غیر از خداوند متعال وجود ندارد از جمله مسلمات و مسائل مشترک میان ادیان الهی و رکن عظیمی از معارف ایمان است که بر اهل علم جایز نیست در اعتقاد به آن صرفاً طریق تقلید را در پیش گیرند بلکه باید چراغ برهان را فراسوی خود نهاده تا به مدد نور آن حقیقت بر آن‌ها مکشوف گردد. صدرا قول به حدوث زمانی عالم را یکی از ارکان حکمت می‌داند که جهل نسبت به آن موجب خسران و ضرر در آخرت می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۶-۲۲). او همچنین در جای دیگر این مسئله را از جمله اعظم مسائل ایمان و عرفان دانسته که عقول جمهور حکما در فهم آن حیران مانده است و بیان می‌کند که حل این مسئله در پرتو الهامات ربانی بوده که از جانب حق بر او افافه شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ص ۷۱۷).

۱۲. ملاصدرا و دیدگاه‌های متفکران پیشین در مسئله حدوث عالم

ملا صدرا در برابر دیدگاه‌های متفکران پیش از خود بیشتر موضع انکاری دارد. درباره حدوث زمانی متکلمان او همسو با سایر فیلسوفان آن را مستلزم محذورات منطقی و متناقض می‌داند که نمی‌تواند در حل مسئله وجهی معقول داشته باشد، هرچند در باطن این

دیدگاه از آنجایی که بر قدیم بودن تنها خداوند و حدوث همه ماسوی الله تأکید شده بینشی قابل توجه و مقرون به صواب دیده می‌شود. نظر صدرالمتهلین در قبال حدوث ذاتی فلاسفه نیز حاکی از نارضایتی و عدم پذیرش آن از سوی اوست. حدوث ذاتی به این معنی که شی معلول نیاز به جاعل و علت دارد و متأخر از اوست اما این تأخر تنها در حد ذات معلول است و معلول تنها در حد ذات مسبوق به عدم است و نه در متن واقع و ملاک نیازمندی او به جاعل و علت امکان ذاتی اوست در واقع به نحوی انکار قول انبیاست (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۶). اما این دیدگاه نیز به سبب آنکه بر اصل فلسفی امتناع تخلف معلول از علت تامه و دوام فیض الهی تأکید داشته و آفرینش را بی آغاز می‌داند واجد نکات مثبتی است. چنانکه مشاهده می‌شود برخورد ملا صدرا با متفکران پیشین همانند برخورد استادش میرداماد است. هر دو در ناتوانی پاسخ‌های گذشتگان و عدم هماهنگی آن با مبانی دینی وحدت نظر دارند و خود سعی در پیدا کردن پاسخی معقول و درعین حال سازگار با آیات و روایات دارند اما با توجه به اختلاف مبانی هر یک در نظام فلسفی خویش پاسخ‌های متفاوتی ارائه می‌کنند. به همان اندازه که ملا صدرا در قبال دو دیدگاه حدوث ذاتی فلاسفه و حدوث زمانی متکلمان موضع صریحی اتخاذ کرده اما از اظهار نظر درباره نظر استادش میرداماد طفره رفته است و این البته مسئله ایست که در ادامه واکاوی خواهد شد.

۱۳. تبیین نظریه حدوث زمانی جوهری ملاصدرا

دیدگاه صدرالمتهلین درباره مسئله حدوث یا قدم عالم را می‌توان با عنوان «حدوث زمانی جوهری» یاد کرد. نظر صدرا در این باب مبتنی بر مقدمات زیر است:

۱- یکی از تقسیمات دو گانه وجود (موجود) تقسیم آن به به بالقوه و بالفعل است بر این اساس مرتبه‌ای از وجود (موجودات عالم طبیعت و آنهایی که نحوه‌ای تعلق به ماده دارند) به سبب آمیختگی از قوه و فعل و ترکیب از ماده و صورت با خروج از حالت بالقوه و رسیدن به وضعیت بالفعل متصف به حرکت می‌شود و مرتبه دیگر (مجرد) که دارای فعلیت تام و فاقد هرگونه قوه به معنی امکان استعدادی است مبرای از هرگونه تغییر و تحول و حرکت است.

۲- ملاصدرا اگرچه حرکت در چهار مقوله کم، کیف، این وضع را که فیلسوفان پیشین نیز به آن اعتقاد داشتند، می‌پذیرد اما این حرکات را تابعی از یک حرکت عمیق‌تر در جوهر اشیاء مادی یعنی حرکت در حوزه صورت نوعی آن‌ها می‌داند و از آن تعبیر به «حرکت جوهری» می‌نماید که مطابق آن موجودات عالم طبیعت و مادی دارای سیلان و تغییری مستمر و مداوم در جهت رسیدن به کمال خود هستند.

۳- با در نظر گرفتن حرکت جوهری، زمان نیز از عوارضی تحلیلی موجود مادی است و هر یک از آن‌ها زمانی مختص به خود دارد که از لوازم وجود سیال آن شمرده می‌شود. به لحاظ وجودی زمان امری زائد بر حرکت نیست و نسبت آن به حرکت مانند نسبت جسم تعلیمی به جسم طبیعی است.

۴- از آنجایی که علت شی از نظر ذات وجود تعلقی به آن شی ندارد تنها واجب‌الوجود و اسماء و امر او - که گروهی از آن به علم تفصیلی و دسته‌ای به ملائک عقلی تعبیر می‌کنند- هستند که مقدم بر زمان و میرای از آن می‌باشند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۳ و ۱۰۶).

حال با توجه به مقدمات فوق می‌توان گفت هر یک از موجودات عالم طبیعت را که در نظر بگیریم حادث به حدوث زمانی جوهری است. جهان مادی مجموعه‌ای از بی‌نهایت تغییرات و تحولات جوهری است و این از نتایج حرکت جوهری است. بنا بر اصل حرکت جوهری که در حریم صورت نوعی رخ می‌دهد و تمام موجودات عالم طبیعت اعم از فلک و عنصر و نفس و بدن را شامل می‌شود هر موجود مادی که در قلمرو هستی تحقق دارد دو آن و دو لحظه در یک حد و یک حالت نخواهد بود بلکه دارای وجودی سیال و گذرا و متصف به حدوث زمانی است و لذا هیچ موجود قدیمی در عالم غیر از واجب‌الوجود تحقق ندارد زیرا قدیم وصف موجودی پایدار است حال آن‌که بر اساس حرکت جوهری هیچ موجود مادی چنین ثبات و بقایی ندارد. همچنین باید توجه داشت که در این تصویر از حدوث عالم، حدوث در واقع وصف تک تک اجزای عالم طبیعت است و کل عالم به نحو حقیقی متصف به آن نمی‌شود زیرا کل، وجود فی نفسه ندارد و این نیز بدان سبب است که وجود مساوق وحدت بلکه عین آن است علاوه بر این‌که نمی‌توان گفت که کل در جزء وجود دارد پس نمی‌توان گفت که کل عالم حادث است یا قدیم است همان‌طور که

نمی‌توان آن را به وجود جمعی موجود دانست (ملاً صدرا، ۱۴۱۰، ج ۷: ۲۹۷). در مطلب اخیر نکته‌ای وجود دارد که در داوری ما درباره نسبت به حدوث دهری میرداماد از منظر حکمت متعالیه ملاً صدرا می‌تواند راهگشا باشد که در جای خود بدان پرداخته خواهد شد. درباره هیولای اولی و کلی طبیعی (ماهیت لا به شرط) که برخی آن‌ها را قدیم می‌دانند نیز ملاصدرا معتقد است هیولای اولی از آنجایی که رابطه‌اش با صورت یک رابطه اتحادی و رابطه یک امر لامتحصل با یک امر متحصّل است از این‌رو ماده حکم اصیل و جداگانه‌ای نداشته و در تحقق و احکام تابع صورت نوعیه است. کلی طبیعی نیز با در نظرگرفتن ذات‌اش هیچ‌یک از صفاتی چون وجود و عدم، وحدت یا کثرت، استمرار یا ثبات، قدم یا حدوث را نداشته و در همه این صفات تابع وجود افرادش است که به وجود آن‌ها موجود است از این‌رو هر صفتی را که مصادیق آن داشته باشد برای کلی طبیعی نیز صادق است و چون ثابت گشت که تمام افراد ماهیت لا به شرط حادث به حدوث زمانی جوهری‌اند پس ماهیت لا به شرط نیز حادث است (ملاً صدرا، همان: ۲۸۵-۲۸۶).

۱۴- حدوث زمانی جوهری و نحوه وجود مجردات

مطابق با اصل حرکت جوهری که ملاصدرا آن را در نظام فلسفی خویش اثبات و تبیین می‌کند حقیقت واحده وجود دارای دو مرتبه است: مرتبه سیال که آمیخته با قوه و فعل است و شامل موجودات عالم طبیعت می‌شود و مرتبه ثابت و فعلیت محض که شامل واجب‌الوجود و عقول می‌باشد. حال سؤالی که مطرح می‌شود آن است که اگرچه موجودات عالم طبیعت متصف به حدوث زمانی جوهری می‌شوند اما مجردات ممکن‌الوجود (عقول) چه حکمی دارند؟ آیا با توجه به این‌که حرکت جوهری تنها درباره موجودات مادی صادق است در این صورت عقول قدیم نخواهند بود؟ امری که البته ملاً صدرا هرگز نمی‌تواند آن را بپذیرد زیرا او خود تصریح می‌کند که هیچ موجود قدیمی غیر از واجب‌الوجود وجود ندارد وصف قدم تنها مختص به خداوند متعال است هم چنان‌که او دیدگاهی را که به وجود موجودی قدیم در جنب قدم واجب‌الوجود اعتقاد دارد مربوط به فلسفه عامی که شایبه آمیزش حق و باطل در آن‌ها متصور است می‌داند و حدوث ذاتی فیلسوفان پیشین را به نحوی موجب انکار تعلیمات انبیاء و ناسازگار با معارف دینی برمی‌شمارد و اساساً در

تلاش است که راهی برای برون‌رفت از این معضل پیدا کند به گونه‌ای که وصف قدم تنها از آن واجب‌الوجود باشد. حال ببینیم پاسخ ملاصدرا در حل این مشکل چیست. ملا صدرا پاسخ خود را در قبال این مسئله با تعابیر و بینشی متأثر از معارف دینی و عرفانی سامان می‌دهد. از نظر او عالم ممکنات شامل دو مرتبه است: عالم امر و عالم خلق، عالم امر همان چیزی است که گروهی از آن به علم تفصیلی، گروهی به صفات، گروهی به ملاتک عقلی و دسته‌ای به مثل افلاطونی تعبیر کرده‌اند و عالم خلق نیز شامل موجودات مادی است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۰۵). حال در این میان تنها موجودات عالم خلق هستند که متعلق امر کن و وجودی خداوند قرار گرفته و حادث به حدوث زمانی‌اند اما عالم امر یا همان عقول از شئون ذات واجب‌الوجوداند و هیچ‌گونه تمایزی میان آن‌ها و جاعلشان وجود ندارد بلکه ذات این موجودات مستهلک در ذات حق است و مجالی برای انانیت و غیریت برای آن‌ها متصور نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۰۵). ملا صدرا در تبیین رابطه امور عالم امر با واجب‌الوجود به استعاره متوسل شده و معتقد است که رابطه آن‌ها همچون رابطه اشعه‌های خورشید با خود خورشید است که هیچ‌گونه استقلال و جدائی از او ندارند. موجودات عالم امر باقی به بقای الهی‌اند نه به ابقای او زیرا ماهیت آن‌ها عین هویت وجودی‌شان است و آن‌ها وجودات محضی هستند که تعلق ذاتی به جاعل خود - واجب‌الوجود- دارند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۹۴-۱۹۵). از این رو ملا صدرا در تأویل قول افلاطون هنگامی که درباره عالم می‌گوید: «آنه ابدی غیر مکون» آن را وصف عالم صور الهی و علوم قضای الهی می‌داند و آنجایی که افلاطون می‌گوید: «انّ العالم مکون و انّ الباری صرفه من لا نظام الی نظام»، از نظر صدرا منظور افلاطون از این عالم، عالم محسوسات و مادیات می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۹۴-۱۹۵). صدرا المتألهین هم‌چنین دیدگاه ارسطو را به وجهی تأویل می‌کند که منافاتی با حدوث زمانی عالم نداشته باشد. از نظر او مراد از قدم عالم در آثار ارسطو قدم ماسوی عالم طبیعت یعنی همان عالم عقول است، اما قدم عالم عقول ممکن است به دو حالت تصویر شود:

۱- اگر منظور از عالم عقلی، عالم الهی و مراتب قیومی و همان صور علمی باشند که چیزی

غیر از ذات احدی نیستند یعنی همان چیزی که برخی از عرفا آن را غیب‌الغیوب و مقام احدیت می‌نامند در این صورت قول به قدم عالم حق است و صواب و از این جهت تعدّد قدما لازم نمی‌آید زیرا این صور زائد بر مراتب الهی و مقامات ربوبی و علوم ربّانی نیستند.

۲- اما اگر مراد از قدم عالم عقلی، قدم و تسرمد عقول فعّالی باشد که دارای ذاتی مستقل وجودی مباین با وجود حق‌اند و از مراتب علم الهی و شئون ذات احدی نباشند در این صورت اعتقاد به قدم آن‌ها باطل است.

حال با این تفکیک باید گفت که منظور ارسطو همه حکیمانی که صحبت از قدم عالم می‌کنند لزوماً باید معنای اول باشد نه معنای دوم (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۱۰-۲۱۱).

صدرالمتهلین در توضیح بیشتر حالت دوم چنین می‌گوید: صور عقلی که باطن و اساس صور طبیعی هستند وجودی مباین با واجب‌الوجود ندارند تا تعدّد قدما لازم آید و نیز حالتی در ذات الهی نیستند تا نتیجه آن تکثّر در صفات حق تعالی باشد. هم‌چنین متحد با ذات واجب‌الوجود نیستند تا لزوم انقلاب واجب به ممکن رخ دهد بلکه واجب‌الوجود واجب است به گونه‌ای ابدی و سرمدی و ممکن‌الوجود ممکن است دائماً (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۴۱).

۱۵. حدود زمانی جوهری و دوام فیض الهی

چنان‌که مشاهده شد ملاصدرا عالم را حادث به حدود زمانی می‌داند حال می‌توان پرسید آیا همان‌طور که در حدود زمانی متکلمان بر آغاز زمانی آفرینش تأکید می‌شد دیدگاه ملاصدرا نیز واجد چنین خصوصیتی است؟ به عبارت دیگر آیا بر اساس نظریه حدود زمانی جوهری فیض الهی آغازی داشته و دوام نداشته است؟ پاسخ ملأ صدرا، همانند معتقدان به حدود ذاتی، به این پرسش منفی است. از آنجایی که واجب‌الوجود دارای فاعلیت و اراده تام است و هیچ قصد زائد یا اراده حادثی در ذات او متصور نیست بنابراین فیاضیت و صانعیت او ازلی (لم یزل) و ابدی (لا یزال) است: «فالفیض من عندالله باق دائمٌ و العالم متبدلٌ زائلٌ فی کلّ حین» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۷: ۳۲۸). البته صدرا تأکید دارد دوام جود و فیض الهی مستلزم ازلیت ممکن‌الوجودها نمی‌گردد نه کلّ آن‌ها و نه برخی از آن‌ها، نه کلی‌ای از ممکنات و نه افرادی از آن کلی‌ها (ملأ صدرا، ۱۴۱۰، ج ۷: ۳۰۵-۳۰۶).

۱۶. نحوه تقدّم واجب‌الوجود بر عالم در پرتو نظریه حدود زمانی جوهری

صدرالمتألهین با افزودن دو قسم دیگر تقدّم و تأخّر یعنی تقدّم و تأخّر بالحقیقه و بالحق که مبتنی بر فلسفه اصالت وجودی خاص اوست، اقسام آن را به هفت قسم می‌رساند.^۱ نکته مهم در این بحث عدم ذکر دو قسم سبق و لحوق دهری و بالماهیه توسط ملاصدراست، دو قسمی که میرداماد بر اساس آن‌ها نظریه حدوث دهری‌اش را تبیین می‌کند و این مطلب یکی از دلایلی است که نشانگر عدم موافقت ملاصدرا با دیدگاه استادش در بحث حدوث دهری است. چنان‌که اشاره شد میرداماد تقدّم واجب‌الوجود بر عالم را تقدّم سرمدی و دهری می‌داند اما ملاصدرا با تحقیقاتی که در بحث علیّت انجام داده، نشان داده است که تقدّم واجب‌الوجود بر عالم از نوع تقدّم بالحق است. وقتی ثابت شد که وجود اصیل است و ماهیت اعتباری به تبع آن علیّت نیز در محور وجود مطرح می‌شود از نظر ملا صدرا آنچه علت فاعلی به معلول می‌دهد وجود معلول است وجودی که عین تعلق به علت و وابسته به آن است در این حالت اگرچه تقدّم ذات علت فاعلی بر ذات معلول تقدّم علی است اما تقدّم وجود فاعل بر وجود معلول از نوع دیگری - تقدّم بالحق - است زیرا بین این دو وجود تأثیر و تأثری نیست بلکه حکم آن حکم شیء واحدی است به عبارت دیگر در اینجا شیء واحدی وجود دارد که دارای شئون و اطواری است که از هر طور به طور دیگر تطوّر پیدا می‌کند و ملاک این قسم از تقدّم و تأخّر شأن الهی است (ملا صدرا، ۱۴۱۰، ج ۳: ۲۵۷-۲۵۸ و ۱۳۹۱: ۸۱). چنان‌که مشاهده می‌شود رابطه تباینی میان علت و معلول که حکمای پیشین مطرح می‌کردند در فلسفه ملا صدرا به یک رابطه اتّحادی تبدیل شده است. از نظر صدرالمتألهین وجود معلول یک وجود تعلقی و فقیر و به تعبیر دقیق عین فقر به وجود مستقل واجب‌الوجود است که هیچ بینونت و انفصالی بین آن‌ها وجود ندارد. او نسبت عالم خلق (عالم مادی) را به واجب‌الوجود مانند نسبت کتابت به کاتب و نسبت عالم امر (عالم عقول) را به او نسبت کلام به متکلم می‌داند (ملا صدرا، ۱۳۹۱: ۱۰۸-۱۰۹).

۱۷. مقایسه دیدگاه ملا صدرا با دیدگاه پیشینیان در مسئله حدوث عالم

پس از تبیین آرای مختلف در باب حدوث عالم، حال نوبت مقایسه آن‌ها فرارسیده است ما در این قسمت با محور قرار دادن نظر ملا صدرا آن را با دیدگاه اندیشمندان پیش از او

^۱ - این هفت قسم عبارتند از: سبق و لحوق بالرتبه، بالشرف، بالزمان، بالطبع، بالعلیه، بالحقیقه و بالحق.

به‌طور خاص میرداماد مقایسه می‌کنیم:

۱- در مقام مقایسه دیدگاه صدرالمتألهین با دیدگاه متکلمان باید گفت هر دو نظر اگرچه قدیم بودن را وصف ویژه و خاص خداوند می‌دانند اما ملاصدرا برخلاف متکلمان به دوام فیض الهی و بی‌آغازی آفرینش تأکید می‌کند. در واقع ملاصدرا هرچند اصطلاح حدوث زمانی را برای بیان دیدگاه خویش به کار می‌برد اما معنا و محتوای آن را به‌طور کل تغییر می‌دهد به‌طوری‌که این دو دیدگاه تنها در لفظ اشتراک دارند.

۲- همان‌طور که گذشت ملاصدرا حدوث ذاتی را نیز به آن شکلی که فیلسوفان تبیین می‌کنند صحیح نمی‌داند از نظر او معنای عامی که فیلسوفان درباره حدوث ذاتی اراده می‌کنند با در نظر گرفتن اصالت وجود و این‌که مجعول به جعل بسیط همان وجود است به معنای دقیق‌تری تبدیل می‌شود زیرا معنای حدوث ذاتی نزد فیلسوفان پیشین بر مبنای امکان ماهوی تصویر می‌شد اما بنا بر اصالت وجود و جعل وجود و این‌که وجودات مجعول بالذات، آثار واجب‌الوجود هستند برای آن‌ها معنای دیگری از حدوث و امکان لحاظ می‌شود که همان امکان وجودی یا فقر ذاتی است یعنی وجود شی‌ی که عین تحقق است و اصیل است متعلق‌الذات به جاعلش است به عبارت دیگر وجودش متقوم به غیر واجب‌الوجود- است درحالی‌که ماهیت نه مجعول است و نه موجود آن‌گونه که وجود موجود است بنابراین از این جهت ماهیت نه حادث است و نه قدیم و در این معنا هیچ قدیمی غیر از واجب‌الوجود وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳: ۲۵۰).

۳- برای مقایسه حدوث دهری میرداماد و حدوث زمانی ملاصدرا می‌توان از دو زاویه به آن پرداخت. نخست از منظر نظام فلسفی میرداماد به حدوث زمانی ملا صدرا بنگریم از این منظر باید گفت حدوث زمانی صدرائی نمی‌تواند در نظام فلسفی میرداماد جایی داشته باشد زیرا حدوث زمانی جوهری مبتنی بر مبانی و اصولی چون اصالت وجود، جعل وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری است و میرداماد مطابق مبانی فلسفی خویش به هیچ‌یک از این اصول اعتقادی ندارد. اما از منظر دوم و با نگاه از پایگاه حکمت متعالیه به حدوث دهری باید گفت ملاصدرا اگرچه جایی متعرض دیدگاه استادش نشده اما این رفتار را نمی‌توان از باب رضایت و اینکه سکوت حکایت از موافقت دارد، پنداشت چنان‌که برخی چنین تلقی‌ای

دارند (خامنه‌ای، ۱۳۸۲: ۱۵۹)

بلکه در نهایت می‌توان آن را نشانه احترام صدرالمتألهین به استاد خود دانست (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۳۵). اما در پاسخ به این که چرا در حکمت متعالیه نمی‌توان از حدوث دهری دفاع کرد باید به موارد زیر توجه داشت:

۳-۱- میرداماد به‌عنوان یک فیلسوف هرچند به عدم انقطاع فیض الهی اعتقاد دارد اما عدم وجود نظام جملی عالم را در مرتبه وجود سرمدی واجب‌الوجود و عدم قبول تسرمد از سوی ممکن‌الوجودات را، که آن را ناشی از ضعف و قصور خود ممکنات می‌داند و نه امساک فیض از جانب حق، دلیل بر حدوث دهری عالم و انفکاک واقعی ماسوی‌الله از واجب‌الوجود می‌پندارد. این در حالی است که در مباحث فلسفی تأکید می‌شود که باوجود علت‌تامه، معلول واجب‌گشته -وجوب‌غیری- و امکان تخلف معلول از علت‌تامه‌اش محال است. به‌عبارت‌دیگر باید گفت علت و معلول معیت وجودی دارند و این معیت منافاتی با تقدم و تأخر ذاتی آن‌ها ندارد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳: ۲۵۰ و ج ۲: ۱۳۱).

۳-۲- دیدگاه میرداماد در اعتقاد به حدوث دهری مبتنی بر تباین علت و معلول است حال آن‌که از نظر ملاصدرا این رابطه‌یک رابطه اتحادی (اتحاد حقیقه و رقیقه) است. ملاصدرا بیان می‌کند: «از آنجائی که وجود معلول نشأت گرفته از وجود علتش است و علت درواقع جهت فعلیت و تحصیل و مبدأ قوام معلول است حال چگونه می‌توان گفت که برای معلول در مرتبه وجود علتش چیزی نیست جز عدم تا بدین‌صورت مرتبه وجود علت مصداق فقدان معلول باشد بلکه حق آن است که وجود علت کمال و تأکد وجود معلول و جهت فعلیت و جوب آن است اما نقص و قصور و امکانی که تعلق به ماهیت معلول دارد در علت متحقق نیست» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳: ۲۷۳).

مطابق رابطه اتحادی علت و معلول، این دوه‌یک وجود موجوداند؛ وجودی دارای باطن و ظاهری است باطن آن حق و ظاهر آن خلق است حق به‌حسب ظهور خلق و خلق به‌حسب بطون حق است (آشتیانی، ۱۳۵۱، ج ۱: ص ۸).

۴- بنا بر تحقیقات ملاصدرا در مباحث علیت، وجود معلول وجود رابط است که عین تعلق و ارتباط به علتش که وجود مستقل است، می‌باشد و هرچند هیچ حقیقت غیرمستقلی

در مقام و حاق ذات یا در مرتبه و عرض وجود مستقل نیست اما انفصال وجودی چنین حقیقتی که متقوم بلکه نفس تعلق است از متعلق خود که وجود مستقل واجب‌الوجود است محال است (آشتیانی، ۱۳۵۱، ج ۱: ۳۳).

۵- نکته دیگر اینکه میرداماد کلّ عالم را متّصف به حدوث دهری می‌داند درحالی‌که از نظر ملاصدرا کل، وجود حقیقی ندارد تا بتوان آن را حادث یا قدیم دانست.

۶- نهایتاً باید اشاره کرد از منظر حکمت متعالیه آنچه که میرداماد با عنوان حدوث دهری از آن یاد می‌کند نمی‌تواند وجهی معقول داشته باشد و چنان‌که برخی از محققان اشاره کرده‌اند مطالبی که میرداماد در تبیین حدوث دهری گفته چیزی بیش از حدوث ذاتی افاده نمی‌کند (آشتیانی، ۱۳۵۱، ج ۱: ۱۱-۱۲).

و این نکته‌ایست که از نظر برخی از اندیشمندان عامل متعرض نشدن ملّا صدرا به نظریه حدوث دهری است:

«زیرا ویژگی‌ای که به واسطه آن حادث دهری از حادث ذاتی متمایز می‌شود همان انفکاک و عاء حادث دهری از و عاء قدیم دهری در متن واقع است برخلاف حادث ذاتی که انفکاک آن از قدیم ذاتی و تأخرش از آن فقط برحسب تحلیل عقلی است اما با توجه به این نکته که استعمال و عاء در مورد مجردات و به خصوص واجب‌الوجود خالی از مسامحه نیست می‌توان تقدّم سرمدی و دهری را به تقدّم مراتب عالی وجود به مراتب دانی وجود تفسیر کرد» (مصباح‌یزدی، ۱۴۰۵: ۳۸۴).

و این البته منافاتی با معیّت وجودی آن دو ندارد و این مطلبی است که ملّا صدرا بر آن تأکید دارد: «قول به اینکه عالم در مرتبه واجب‌الوجود موجود نیست مطلبی است که نزد علما شبهه‌ای در آن نیست اما همان‌طور که با برهان اثبات‌شده و کشف و مشاهده حضوری تأکید کننده آن است باید گفت حق متعال با عالم و با تمامی اجزای آن موجود است و این مطلبی است که درباره‌ی هر علت در مقایسه با معلولش صادق است چراکه معلول اگرچه به واسطه ضعف و نقصش در مرتبه علتش نیست اما علت در مرتبه وجود معلول و همراه با معلول موجود است بدون این‌که هیچ خللی در وجود کامل او ایجاد شود چنانکه در قرآن آمده است: «هو معکم اینما کتم» و «هو الذی فی السّماء اله و فی الارض اله» و «اینما تولّوا فثمّ

وجه الله»، بر این اساس باید گفت واجب‌الوجود اگرچه منزّه از زمان است اما در هر وقتی از اوقات موجود است البتّه نه بر وجه تخصیص یا تعلیق» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۷: ۲۳۱-۲۳۲).

نتیجه‌گیری

در مقام نتیجه‌گیری و بر اساس آنچه گذشت می‌توان گفت از منظر حکمت متعالیه آنچه میرداماد با عنوان حدوث دهری از آن یاد می‌کند نمی‌تواند در حل مسئله حدوث عالم وجهی معقول داشته باشد و چنان‌که گفته شد حدوث دهری میرداماد قابل تحویل به حدوث ذاتی فیلسوفان پیش از اوست و چیزی اضافه بر آن و در عرض آن نیست.

همچنین درباره مسئله مذکور در صدر مقاله و این‌که آیا دو نظریه حدث دهری و حدوث زمانی جوهری توانسته‌اند مسئله حدوث عالم را به‌گونه‌ای تبیین کنند که وصف قدیم تنها مختص به خدا باشد و عالم مسبوق به عدم صریح در متن واقع باشد و هیچ محذور فلسفی و عقلی در پی نداشته باشد؟

در این باره نیز میرداماد و ملاصدرا هر دو معتقدند دیدگاه‌های ایشان توانسته مشکل مذکور را حل کند اما به نظر می‌رسد که چنین ادّعایی چندان قابل دفاع نباشد زیرا حدوث دهری میرداماد چنان‌که گفته شد چیزی بیش از حدوث ذاتی افاده نمی‌کند و در دیدگاه حدوث ذاتی وصف قدیم تنها مختص به واجب‌الوجود نیست و عالم مسبوق به عدم صریح در متن واقع نیست.

اما نظریه حدوث زمانی جوهری ملا صدرا نیز اگرچه دیدگاهی جدید در عرض نظریه حدوث زمانی متکلمان و حدوث ذاتی فیلسوفان است اما ملا صدرا برای آن‌که ثابت کند وصف قدیم تنها اختصاص به خدا دارد تبیین جدیدی از نحوه وجود مجردات ممکن‌الوجود ارائه می‌کند بعلاوه دیدگاه او اگرچه متضمّن این مطلب است که موجودات عالم حادث به حدوث زمانی‌اند در عین حال میان موجودات عالم با واجب‌الوجود انفکاک وجود ندارد.

فهرست منابع:

- ۱- آشتیانی، سیدجلال‌الدین. (۱۳۵۱). *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*. ج ۱، مشهد: دانشگاه مشهد.
- ۲- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۳). *الاشارات و التنبیها*. تحقیق سلیمان دنیا، بیروت: موسسه النعمان.
- ۳- _____ . (۱۳۸۵). *الهیات شفاء*. تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- ۴- _____ . (۱۴۰۴). *التعلیقات*. تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ۵- اکبریان، رضا. (۱۳۸۶). *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۶- بغدادی، عبدالقاهر. (۱۴۰۱). *اصول‌الدین*. بیروت: دارالآفاق الجدیده.
- ۷- جرجانی، میر سید شریف. (۱۴۱۲). *التعریفات*. تهران: ناصر خسرو.
- ۸- خامنه‌ای، سیدمحمد. (۱۳۸۲). *میرداماد*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
- ۹- سبزواری، هادی. (۱۳۶۹). *شرح غررالفرائد با تعلیقات محمدتقی آملی و محمد هیدجی*. به کوشش مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۰- شهرستانی، عبدالکریم. (۱۹۷۰). *الملل و النحل*. بیروت: مکتبه العصریه.
- ۱۱- شیرازی، صدرالدین محمد. (مأصدرا). (۱۴۱۰). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، ج ۳ و ۷، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ۱۲- _____ . (مأصدرا). (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- ۱۳- _____ . (مأصدرا). (۱۳۸۲). *رساله الحدوث*. تصحیح و تحقیق سید حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
- ۱۴- _____ . (مأصدرا). (۱۳۹۱). *شواهد الربوبیه*. تصحیح و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
- ۱۵- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۲۴). *نهایه الحکمه*. تحقیق عباسعلی سبزواری، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- ۱۶- طوسی، نصیرالدین. (۱۳۵۹). *تلخیص المحصل به انضمام رسائل و فوائد کلامی*. به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه تهران.

- ۱۷- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۶۱). *تهافت الفلاسفه*. ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۸- کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۵). *تاریخ فلسفه*. ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: سروش.
- ۱۹- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱). *مجموعه آثار*. ج ۱۰: شرح مبسوط منظومه، تهران: صدرا.
- ۲۰- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۴۰۵). *التعلیقہ علی نہایہ الحکمہ*. قم: موسسه در راه حق.
- ۲۱- میرداماد، محمدباقر. (۱۳۶۷). *قیسات حق‌الیقین فی حدوث العالم*. به کوشش مهدی محقق و دیگران، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۲- _____ (۱۳۸۲). *مجموعه مصنفات*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

A comparative study of Mirdamad and Mulla Sadra's encounter with the problem of creation of the world

Hojatollah Marzani¹

Abstract

According to Muslim philosophers, possible beings (all other than God) arise in a hierarchical system by emanation of Necessary Being. Now, considering that the Necessary Being is an eternal being, and at the same time it is impossible interruption of emanation form Him and violation of effect from the complete cause, how can the creation of possible beings from the Necessary Being be explained in such a way that eternity is only belong to Him and this matter should not conflict with interruption of emanation form Him and violation of effect from the complete cause? In this regard, Mirdamad, considering the three container of eternity (Sarmad), perpetuity (Dahr) and time for the chain of being, believes that the set of the world is created in format of contingency through perpetual duration (Huduth dahri). According to Mulla Sadra and in accordance with his special philosophical principles, the set of the world is created in format of substantial temporal contingency (Huduth zamani Johari), this means that the material world is a set of infinite substantial changes, and no material being is tow instant in same of delimitation of being, but in continuous contingency and decay. Mirdamad and Mulla Sadra both believe that their theory has been able to solve this problem, but it seems that the contingency through perpetual duration of Mirdamad does not mean anything more than the essential contingency which he himself is critical of it. Also, however Mulla Sadra's theory is a new viewpoint, but in order to prove that the eternity description belongs only to God, he offers a new explanation of the existence of incorporeal beings, which is worth pondering. Moreover, although Mulla Sadra has not commented on Mirdamad's point of view on this issue, but this silence does not mean satisfaction and agreement with his master's point of view, but according to the principles of transcendent philosophy, the contingency through perpetual duration cannot have a reasonable aspect in resolving the problem.

Key words: creation of the world, temporal contingency, essential contingency, contingency through perpetual duration, substantial temporal contingency, substantial movement, incorporeal beings.

¹.Asistant professor of Islamic Azad University. Karaj branch hojat.marzani@kiaou.ac.ir