

سیاق نامه کتاب‌گزار

«کتاب‌گزار» در تمام عرصه‌های علوم انسانی با محوریت فرهنگ و تمدن اسلامی و در ساحت‌های تراث‌پژوهی، بررسی‌های متن‌محور، گزاره‌شناسی، نقد، تحلیل و معرفی میراث و دستاوردهای معاصران - به معنای گسترده آن - از مقالات و نوشته‌های محققان استقبال می‌کند. لازم به ذکر است که این مجله علاوه بر مقالات بلند و نیمه‌بلند، از تک‌نگاشت‌ها، یادداشت‌ها و فیش‌نوشته‌های کوتاه - حتی در حجم یک پاراگراف - نیز استقبال می‌کند. این از آن‌روست که امروزه با تخصصی‌شدن مجلات موجود در فضای فرهنگی کشورمان، بسیاری از نگاشته‌های کوتاه دانشجویان محقق - که در قالب حتی چند سطر، دست‌آوردی علمی ارائه می‌دهند یا به مسئله‌ای مغفول در حوزه متن‌شناسی یا گزاره‌شناسی اشاره می‌کنند - هیچ‌گاه عرصه بروز نمی‌یابند.

بدیهی است که بسیاری از دانشوران ما، امروزه از فرصت کافی برای تدوین کتاب یا مقاله برای طرح نکته دست‌یاب خویش، برخوردار نیستند. در همین حال، بسیاری از مجلات تخصصی - با توجه به قواعد مرسوم مطبوعات علمی/ پژوهی - از انتشار کوتاه‌نگاشته‌ها خودداری می‌کنند و همین، فرصت بروز را از چنین نوشته‌های ارزشمندی - که گاه حاصل برهه‌ای تفکر و تأمل هستند - خواهد گرفت. کتاب‌گزار با عنایت به این مطلب و اصرار بر لزوم نشر این دست‌نگاشته‌ها، از تمام مختصرنوشته‌هایی که در قالب حتی چند سطر، نکته‌ای ویژه و جدید ارائه می‌دهند، استقبال می‌کند. صورت حروف‌نگاری مجله نیز بر اساس همین رویکرد تنظیم شده است تا با جداسازی متن از حاشیه، بستری مناسب جهت انتشار این‌گونه یادداشت‌های کوتاه فراهم آید.

این فصلنامه، از مقالات بلند - که در دو یا چند شماره عرضه می‌شوند - نیز استقبال می‌کند. این ساحت برای بازسازی متون از دست‌رفته در حوزه تراثی ما فراهم شده است تا طی چند شماره، متنی از دست‌رفته بازسازی و ارائه شود.

از حیث صورت و ظاهر، متن ارسالی برای انتشار، در قالب تمام نرم‌افزارهای مرسوم حروف‌نگاری - همچون زرنگار، ورد و این‌دیزاین - و در همه نسخه‌های این

برنامه‌ها، پذیرفته می‌شود. استفاده از انواع حروف و قلم‌های موجود در این نرم‌افزارها آزاد بوده و محققان گران قدر می‌توانند نگاشته‌های خود را در محیط هر برنامه‌ای که در اختیار دارند، تدوین کنند. این از آن روست که زمان محققان گرامی را بهایی بیش از آن است که در ساحت مسائلی صوری همچون حروف نگاری به کار رود. کتاب‌گزار یکسان‌سازی نگاشته‌ها را بر اساس قالب مختار خود - که در همین شماره فراروی خواننده ارجمند قرار گرفته است - بر عهده خواهد داشت.

در ساحت زبان اما، پرواضح است که این مجله در شمار مجلات فارسی زبان قرار دارد؛ از این رو، بدنه آن را متونی به همین زبان شیوای شیرین تشکیل می‌دهند و ویراستاری مجله نیز بر اساس قواعد رایج زبان فارسی صورت می‌گیرد. از سوی دیگر، می‌دانیم که عموم محققان در حوزه علوم اسلامی و تراث پژوهی، با زبان عربی کلاسیک چندان آشنا و همنشین هستند که تألیف متون عربی را - با مسامحه‌ای در تعبیر - همچون نگارش پارسی، آسان‌یاب می‌دانند؛ از این رو، استفاده از مقاله‌ها و نگاشته‌های عربی نیز بسیار ضروری و مفید است. می‌دانیم که زبان عربی در میان زبان‌های جاری در حوزه تمدن اسلامی، نقشی یگانه داشته است؛ چنان‌که علی‌رغم اهمیت والای دو زبان فارسی و ترکی در این میان، باز بیشترین حجم تراث عالم اسلامی در قالب زبان عربی پدید آمده است. علاوه بر این، در روزگار کنونی، توجه بسیاری از محققان خارجی به تراث اسلامی معطوف شده است و مقالات مختلفی در عرصه‌های گوناگون تراث و علوم اسلامی به زبان‌های اروپایی - همچون انگلیسی، فرانسوی و آلمانی - تألیف می‌شوند؛ لذا و با اینکه کتاب‌گزار مجله‌ای دو زبانه محسوب نمی‌شود، بخشی از حجم خود را به نگاشته‌های عربی و انگلیسی اختصاص خواهد داد.

گذشته از درون‌مایه مجله، لازم است به زیبایی ظاهری آن نیز اشاره کنیم. کتاب‌گزار امید می‌برد با استفاده از ساحت غنی هنر اسلامی - که پیوندی تام و تمام با تمدن کرامند اسلامی دارد - از ظاهری چشم‌نواز برخوردار باشد. بدیهی است که استفاده از صفحات تمام‌رنگی تنها در بخش کوچکی از مجله ممکن است؛ با این همه، تلاش می‌کنیم با استفاده از عناصر هنر اسلامی، بر طراوت صفحات مجله افزوده و در حد مقدور، آن را آراسته و چشم‌نواز ارائه کنیم.

امید به رحمت واسعه حضرت حق که این چراغ روشن بماند و شماری از دست‌آورد‌های بیش‌بهای دانشوران این مُلک گرامی را به شایستگی ارائه کند؛ و ما ذلك علی الله بعزیز.

فهرست

جامع المقدمات

سخن سردبیر..... ۹

شرح کشف سخن

مقالات

میرداماد: فیلسوفی که از نو باید شناخت /

سید مهدی امامی جمعه..... ۱۵

میرداماد: معلّم ثالث / سید محمد منافیان..... ۴۵

میرداماد و طرح مجدد نسبت اسلام و یونان / علی

امیری..... ۶۹

میرداماد: حکیم دیانت / حامد ناجی اصفهانی..... ۱۰۷

السید الداماد والحکمة الیمانیة / اّمن

عبد الخالق..... ۱۲۹

أصالة الذات في فلسفة السید الداماد / السید سعد

شریف البخاقی..... ۱۴۵

جایگاه نظریّه «حدوث دهری» در منظومه

فکری میرداماد / محمود هدایت افزا..... ۱۶۳

«حدوث دهری» از نگاه حکیم خاتون آبادی / علی

کرباسی زاده اصفهانی..... ۱۸۷

نظریّه «حدوث دهری» میرداماد به روایت حاجی

سبزواری / امین صیدی..... ۲۱۱

تحلیل و بررسی معانی و مصادیق «دهر» و

«سرمد» از منظر ابن سینا و میرداماد / رضا

حصاری..... ۲۲۳

عقول عرضی در کلام میرداماد / سید محمد

موسوی بایگی..... ۲۴۷

تبیین و تحلیل نسبت نظام علیّ و مسئله

«دعا» در فلسفه میرداماد / جعفر شانظری؛ فائزه

شاه نظری..... ۲۵۵

دیدگاه میرداماد درباره قاعده «الواحد» / مهدی

عسگری..... ۲۶۹

تحلیل و تبیین انتقادی شرط حکمت جویی در

حکمت مشاء، حکمت اشراق، حکمت یمانی و حکمت

متعالیه / سید رضا مؤذن؛ محمد مهدی مشکاتی..... ۲۷۷

مسئله «جنسیّت و نفس» در فلسفه میرداماد /

زینب تاجیک..... ۲۹۹

فلسفه میرداماد در شبهه قارّه هند / محمد

خداینده لو..... ۳۰۷

«لزوم منطقی» و منشأ هستی شناختی آن از دیدگاه

میرداماد / داود حیدری اهری..... ۳۲۷

نگاهی به آثار و آراء فقهی میرداماد / محمد

انصار..... ۳۴۵

متدولوژی و انضباط فقهی میرداماد / سید مجتبی

میردامادی..... ۳۶۳

تحلیل معنای «کراهت در عبادت» از دیدگاه

میرداماد / علیرضا صادق..... ۳۷۳

دیدگاه های میرداماد در علم الحروف و الأعداد در

سنجش با آراء ابن عربی / محمد جواد ادبی..... ۳۷۹

١٠

بسم الله الرحمن الرحيم
 والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله
 الحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله جمع بين السبع المئين وجمع بين السبع المئين
 علقها على محفل السبعة للعلماء السبع قال الشيخ والدين طه الله سواه وحصل الحجة ما واه في علم
 عليه كما سجد في الحاضر للعالمين وثبت لتقرير المظاهر من جهة ان يكون لنا ذخيرة في يوم الدين
 فبالله نستمدون سبعين واما العبد في العلم الحادى العامل ليسى لطف الله فوالله انفسه على ان
 الا ان الى عقيل على ان الماء القليل الخ عبور كسر الفقه بمنزل ذلك كما طبق وما ادرى بك
 وها هو ذلك الاجماع الامنة والاضرة ذلك اذ قد يكون العباد الاجماع طرأ عليه وتنفق ذلك
 ان يكون الالف واللام في ذلك الماء القليل لعدم كحارج وهو القليل من الماء القليل
 العقل والحادى وما باليد وها هو عدم بحاسة الملائكة غير فلا راسد الاعمال
 منه وعلى ذلك لا يتم الاستدلال بان الى عقيل كما سياتى من جهة الدلالة والفائدة
 وسلك عليه محمد بن ساد الله تعالى قوله وقال مالك بن انس من الجمهور واستحسنهم
 ايضا كجديفة والى هرة والى عثمان بن سعيد بن المسكن والحسن وعكرمة وعطاء وطارق
 وجابر بن زيد واس بن ثعلبي والاوزاعي والثوري واس بن المزني والسافعي والاشعري
 احمد وزيان وحالف ذلك واقفا هنا الوصفه وعبد بن جابر وابن عمر
 واسحق والوعبيد قوله لما مر وان السبع الصحيح عن علي بن محمد عن احمد بن موسى عنه قال الله
 الخ وجه دلالتها ان الله فيها وان كان متعلها بالوضوء وهو الصلوة والوقوف الا ان
 اسناد النبي الى انشاء الطهارة للاتفاق منا ومن يخص على عدم سلك الطهارة
 المعلوم ان الله ليس الا بحد ثبوت العلق على ما ذكرنا من انفسه فها هو وعلى الله
 والحمد لله رب العالمين

سراغاز نسخه اصل حواشي شيخ لطف الله ميسى عاملى (فقيه معاصر با ميرداماد)

بر مختلف الشيعة

نسخه شماره ٣٥٥٨، كتابخانه آية الله بروجردى رحمه الله (قم)

جامع المسلمات



قطعہ نستعلیق ممتاز، رباعی میرداماد در ستایش ملاصدرا
 رقم العبد محمد، ۱۲۹۰ هجری قمری، قطعہ شماره ۱۱۱، کتابخانه ملی ملک (تهران)
 (گذشته از لَت سوم که از آشفتگی وزنی رنج می برد، ضبط دیگر لَت ها نیز موافق ضبط
 مرسوم این رباعی نیست. نگر: دیوان اشراق، ص ۱۲۸)

سخن سردبیر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوهاب العقل والصلاة والسلام على النبي والأهل

چهارسال پیش از این، آنگاه که در پیش‌نوشت چهارمین دفتر از دفاتر کتاب‌گزار، از پی به سامان رسیدن ویژه‌نامه سیدنا الأجل الموسوی المرتضی - که نخستین گام در نگارش ارج‌نامه‌های ناموران بیش‌بهای حوزه تمدن اسلامی، به شمار بود - قلم شوق و رقم اشتیاق بر کاغذ دوانیدم که: «و امید که دومین گام در این راستا - که به پاس داشت و ارج‌گزاری سیدنا العالم العیلم حضرت میرمحمدباقر حسینی، میرداماد، پرداخته است - نیز، در همین ایام تقدیم یاران بیش‌بهای این مجله، گردد»؛

بر آن بودم که به تعبیر آن بزرگ، به همراه یاران همدل خود در کتاب‌گزار، هرچند به «پالوده‌خواری» نخواهم رفت؛ اما به کشیدن و برکشیدن سوزن بر تخم چشم نیز نخواهم شد؛ و افسوس که آن احتمال نخست، صائب؛ و این دومین احتمال، سخت ناروا نمود؛ و چنان شد «که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها»!

در آغازین ایام سال ۱۴۳۹ هجری قمری (۱۳۹۶ هجری شمسی) که دو سال تا گذر چهار قرن بر ایام رحلت حضرت سیدمحمدباقر حسینی، میرداماد، باقی بود، بر خاطر افسرده این ضعیف گذشت - که نه روا، بل از مقوله فرض است - تا دفتری ویژه آن میرامیر پدید آورد؛ و بهره‌ای هرچند خرد از حقّی که آن مردانه‌مرد روزگار را برگردن ماست، به گزاردن گیرد. چنین شد که تدوین این دفتر و طرح و چگونگی آن بر خاطر یاران نشست و سر در پی سامان آن نهادند.

افسوس اما که تا آنچه بر صحیفه ذهن است بر صفحه کاغذ آید، راهی است مردافکن؛ که همتی مردانه می‌خواهد و تلاشی جانانه. سپاس خدای را - جلّ و عزّ - که در همان ایام، قائد توفیق دست این ضعیف را بر دست دانشی‌مرد همدل فاضل‌فرزانه، آقای دکتر حسین نجفی، نهاد تا او این بار را بر دوش گیرد و راه را چنان‌که رهروان سترگ همت پیشین رفته‌اند، رود؛ و آن فکر، چنین در قالب ۶ دفتر و نزدیک به ۲۸۰۰ صفحه، جامه فعلیت پوشد؛ والحمد له، ثمّ الحمد له، ثمّ الحمد له.

هرچند از احتیاط علمی سخت به دور است؛ در اینجا می‌خواهم بدون هیچ محاملت، از این باور خویش سخن گویم که در تمامی جغرافیای جهان اسلام و اسلامی و در تمامی پهنه تاریخی

آن، حتی به عدد انگشتان یک دست نیز نمی‌توان کسانی در طرازی چنان بهره‌مند از دانش و بینش سراغ گرفت - که نه فراتر - که در سطح حضرت میرامیر قرارگیرند. حوزه تمدنی جهان اسلام / اسلامی نوادر ناپیدا کرانه‌ای همچون ابن سینا، ابوریحان، ابن حزم، محمد غزالی و فیض کاشانی را به خویش دیده است؛ اما به راستی کدامین ریزاندیش جامع الأطراف و العلومی در همین حوزه می‌توان دست‌یاب کرد که:

الف. در حوزه خدمت‌گزاری به متن وحی و بهره‌گیری از آن نور مجسم، سدره‌المنتهی^۱ را به سامان آورد؛ ب. و در حوزه حکمت مصطلح، گذشته از آنکه مدرسه‌ای ویژه خود ابداع فرمود، آثاری در طراز القبسات و تقویم‌الایمان پرداخته باشد؛

ج. و در حوزه علم کلام / عقائد، به تدوین نبی‌الضیاء دست برده باشد؛

د. و در حوزه علوم فقه و مقدمات لازم آن، ضوابط الرضاع را نگاشته باشد؛

ق. و در حوزه علوم ادب - به معنای عام آن - گذشته از دیوان بس ارزشمندی که از سروده‌های او به دست دادند، چنان به تدقیقات و ژرف‌نگری‌های لغوی، نحوی و بلاغی پرداخته که بتوان ادیب‌الحکماء و حکیم‌الأدبایش خواند؛

ک. و در حوزه علم حدیث، به تحشیه و تعلیق مام‌نامه‌های سترگی همچون کتاب فقیه من لا یحضره الفقیه و الکافی دست برد؛

ل. و در حوزه دانش رجال، پرداخته‌های گران‌ارج کشی، نجاشی و شیخ طوسی را به مذاقه گیرد؛

ن. و در حوزه دانش درایه، التّواشع السّماویّة را از آسمان فضل به ارض فضیلت، به هدیت آورد؛ ی. و در ساحت ادعیه و أورداد، أربعة ائیام را به دست داده باشد.

آری، می‌گویم و می‌آیمش از عهده برون که راقم این حروف، اکنون که این نگاشته بر کاغذ می‌رود، هیچ‌کس را فرا خاطر خود ندارد که:

الف. در چنین وسعتی از پهنه دانش و سرزمین آن، به تکاپو پرداخته باشد؛

ب. و در یکایک آن علوم، به غوررسی، تأمل، نگریستن و بازنگریستن دست برده باشد؛

ج. و چنین آثار مایه‌دار ماندگاری در هر یک از دانش‌های آن حوزه پهنار، به دست داده باشد. هم از این روست که می‌پندارم گلستانی که بوعلی و مفید و مرتضی و ابن حزم و شیخ طوسی و حاکم نیشابوری و غزالی و طبری را به خود دید، چندان بخت‌یار نبوده است تا دیگر کسانی هم‌أفق با آن مردانه‌مرد روزگار، در دامن خود پرورانیده باشد.

و به راستی آیا خواننده ارجمند که اکنون سوی چشم در کار این نبشته می‌کند و زیت دماغ بر این ادعای سترگ می‌سوزاند - و کان الله له و فی عونہ فی النّشأتین - چون به خزانه خیال خود رجوع فرماید، می‌تواند علامه جامع‌العلوم مدقق و ژرف‌اندیش دیگری را در کنار نام بشکوه و هراس‌آمیز حضرت میرامیر، سید محمدباقر حسینی داماد، نهد و او را هم‌پای این امام ائمة العلم و الحکمة بشؤونها و فنونها، به شمار آورد؟

۱. درباره چستی و چگونگی و سرانجام این تفسیر، در همین دفتر به تفصیل سخن خواهیم داشت.

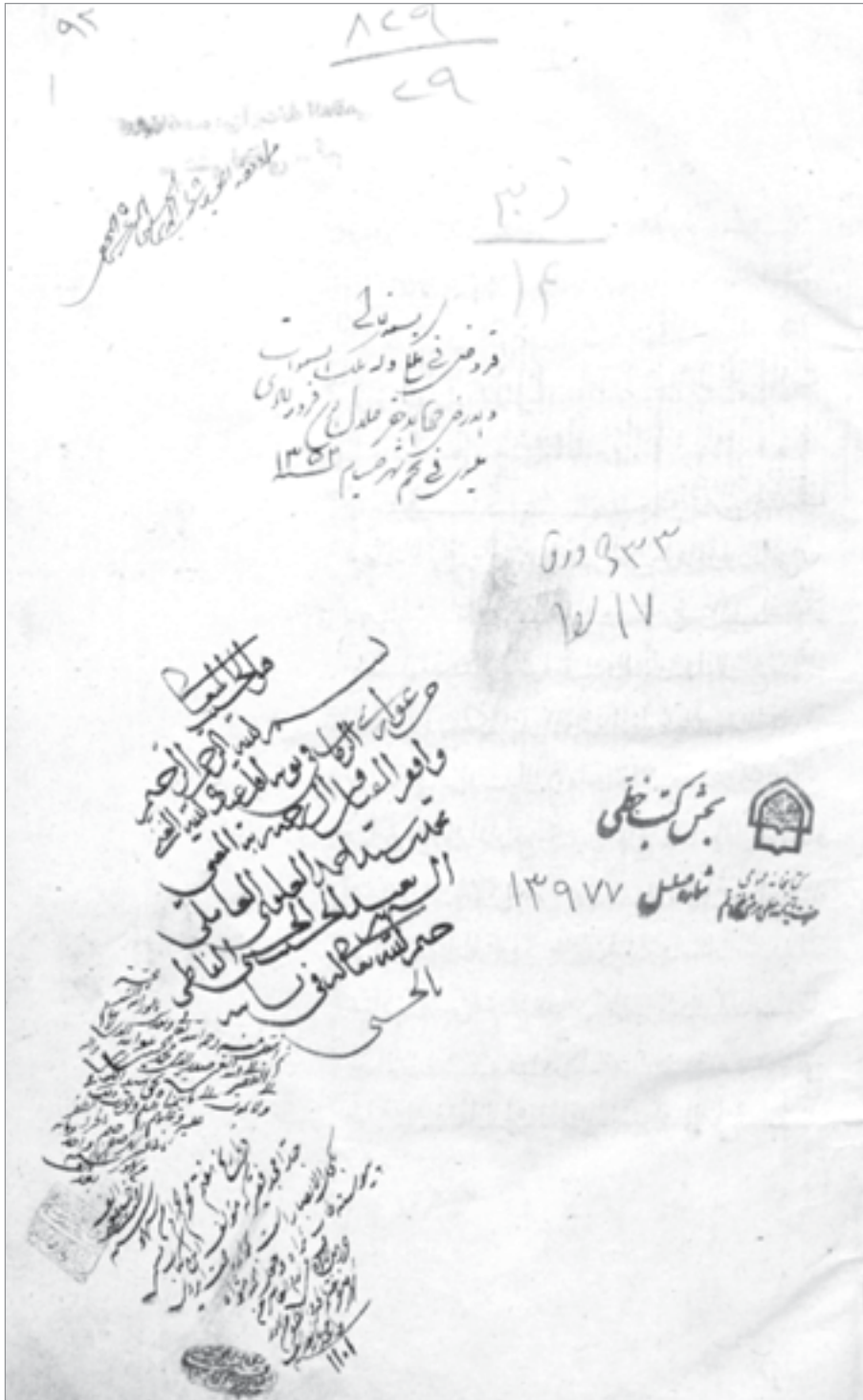
رفاقت توفیق و کام‌گاری اندیشه نخستین تکریم میرامیر را که دانشمند جوان بخت کهن‌رای، دکتر حسین نجفی، که سال‌هاست تا مُهر ارادت حضرت میرامیر را در ذهن و ضمیر خود دارد و گاه از پی این ارادت، آثاری از دست اوراق پراکنده از مصتفات میرداماد را به عرصه نشر آورده - و بسیاری همچون صاحب این قلم، در آن به دیده تکریم و بل‌عجاب نگریسته بودند - سامان این طرح را بر عهده همت گرفت و کوشید و کوشید و کوشید تا این جزء از کتاب‌گزار، در قالب ۶ دفتر و ۱۲ شماره، به عرصه آید؛ و بر دست‌ان خواننده ارجمندی که اکنون از سر لطف این مجموعه را در دست دارد، بوسه نهد. از همین روست که در صفحه معرفی‌نامه این شماره‌ها، آن دوست فاضل را «دبیر این دفتر» خوانده‌ام؛ و ناگفته پیداست که طوق منت آن عزیز بر گردن این مجله آمده و از این رو، محبت او را از دل بیرون نمی‌توان کرد، حتی به روزگاران!

در خصوص این دفتر که پاره نخست از ویژه‌نامه بزرگداشت حضرت میرامیر - و دو شماره هشتم و نهم از سلسله شماره‌های فصلنامه بین‌المللی تراث پژوهانه کتاب‌گزار - است، تنها به همین سخن بسنده می‌کنم که در این دفتر، به مقالاتی درباره آراء و آثار میرداماد در قالب تألیف به زبان فارسی و عربی، در بستر بخش «شرح کشف سخن» پرداخته‌ایم؛ و در مجموع، در ۱ بخش با ۲۱ اثر، سخن از آراء و آثار مربوط به آن یگانه روزگاران را به پایان برده‌ایم. بدین ترتیب، در مجموع این ۶ دفتر، در قالب ۷ بخش و ۵۹ نگاشته، به ۴ زبان از آن مسندنشین ساحت دانش و بینش، سخن داشته‌ایم.

مُشک آن است که خود ببوید؛ و امید که حاصل این تلاش، چنان باشد تا کام خوانندگان بیش‌بهای مجله را به عطر تلاشی عالمانه و جهدی عمیق، معطر سازد؛ ایدون باد!

و سپاس در آغاز و انجام خدای راست.

سردیر



یادداشت تملک نوادگان میرداماد (عبدالحسیب و صدرالدین علوی عاملی)

بر دست نوشته کحل الأبصار

نسخه شماره ۱۳۹۷۷، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی رحمۃ اللہ علیہ (قم)

(مطابق آخرین یادداشت، سیداحمد علوی عاملی در هفتم محرم ۱۰۵۶ هجری قمری درگذشته است.)

شرح کشف المحجوب



چلیپای نستعلیق، برگگی از مرقع «میرزاهدی خان»

رقم میرعماد حسنی، ۱۰۱۴ هجری قمری

موزه کاخ گلستان (تهران)

مقالات

میرداماد:

فیلسوفی که از نو باید شناخت*

سیدمهدی امامی جمعه**

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان

چکیده

ظهور میرداماد، فصلی نوین در تاریخ فلسفه اسلامی به شمار می‌آید. او بستر ظهور وجودشناسی جدید را در فلسفه اسلامی فراهم کرد. وی با طرح دورانی اصالت وجود یا ماهیت، چشم‌انداز جدیدی به همه مباحث و مسائل فلسفه اسلامی گشود و زمینه بسط و گسترش فلسفه اسلامی را مهیا کرد. در خلال همین نگاه تازه، فیلسوفی همچون ملاصدرا را شیرازی به شکوفایی رسید و فلسفه اسلامی را به مرحله دیگری از تاریخ نظر و اندیشه وارد کرد که تا به امروز ادامه دارد. میرداماد در تأسیس جسارت داشت و در نقد و نقادی، تندوتیز بود؛ از همین روی، طرحی نو در فلسفه در انداخت که از آن به «حکمت یمانی» تعبیر کرد. او سعی داشت تا با احیاء عقلانیت، عقل را به جایگاه رفیعش در فلسفه اسلامی برگرداند؛ همان جایگاهی که بعد از فارابی و ابن سینا، خدشه دار شده بود.

واژگان کلیدی: میرداماد؛ ملاصدرا؛ حکمت یمانی؛ وجود؛ ماهیت؛ وحدت شخصی وجود.

مقدمه

سید محمدباقر، فرزند سید شمس‌الدین محمد استرآبادی و معروف به میرداماد (۹۶۹-۱۰۴۰ هجری قمری)، یکی از حکماء و فلاسفه رسمی و نامدار در تاریخ جهان اسلام است. او به دلیل

* مقاله حاضر، باز نشر بخشی از فصل سوم کتاب سیر تحول مکتب فلسفی اصفهان، از ابن سینا تا ملاصدرا است که پیش‌تر، از سوی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران به انتشار رسیده است.

** رایانامه: 1339smj@gmail.com

پرورش فکر فلسفی ملاًصدرا، یکی از چهره‌های اثرگذار در تاریخ حکمت و فلسفه اسلامی، در دوران پس از خود تا عصر حاضر، به شمار می‌رود.

میرداماد از فقهاء برجسته زمان خود بود و از محضر اساتیدی چون دای خویش، شیخ عبدالعالی پسر شیخ علی گرگی، شیخ حسین بن عبدالصمد (پدر شیخ بهایی) و سید نورالدین عاملی (از شاگردان شهید ثانی) استفاده کرد. وی در فقه، حوزه درسی گسترده‌ای داشته است. بسیاری از شاگردان او به درجه اجتهاد رسیدند و در شهرهای مختلف ایران به کار فتوا و قضاوت و امامت جمعه و جماعت مشغول شدند. چنان‌که در تاریخ عالم آرای عباسی - که در سال ۱۰۲۵ هجری قمری نوشته شده - آمده است، فقهیان معاصر با میرداماد، مسائل فقهی دشوار و پیچیده را از او می‌پرسیدند:

«میرمحمدباقر داماد... در اکثر علوم حکمیات و فنون غریبه ریاضی و فقه و تفسیر و حدیث درجه علیا یافته، رتبه عالی و اجتهاد دارد؛ و فقه‌های عصر، فتاوی شرعی را به تصحیح آن جناب معتبر می‌شمارند»^۱.

۱. بخش نخست: میرداماد، ملاًصدرا و مکتب فلسفی اصفهان

«مکتب فلسفی اصفهان» عنوانی است که مستشرق و فیلسوف بزرگ، هنری کربن - که یکی از فلسفه اسلامی‌شناسان بزرگ قرن بیستم است - به طور خاص درباره حکمت و فلسفه میرداماد و شاگردش، ملاًصدرا به کار برده و پس از او رایج شده است. از میان حکماء و فلاسفه بزرگی که در آن عصر بودند، میرداماد و ملاًصدرا نزد کربن جایگاهی ویژه دارند. نگاه خاص کربن به این دو حکیم، نگاهی دقیق و کاملاً آگاهانه بوده است؛ زیرا هیچ‌یک از فلاسفه هم‌دوره جناب میر و جناب صدرا و حتی حکماء بعد از آن دو، نظام فلسفی گسترده‌ای توأم با نوآوری و مبناسازی ارائه نداده و تنها به تألیف چند اثر محدود و بعضاً مختصر پرداخته‌اند؛ برای مثال، واقعاً نمی‌توان به مجموعه اندیشه‌های شیخ بهایی، میرفندرسکی یا حکیم رجبعلی تبریزی، عنوان «مکتب» را اطلاق کرد. به هر حال، هنری کربن عنوان «مکتب فلسفی اصفهان» را فقط شایسته جریان میرداماد و ملاًصدرا می‌داند:

«صدرالدین محمد شیرازی که بیشتر با لقب «ملاًصدرا» معروف است، یکی از بزرگترین چهره‌های ایرانی عصر صفویه می‌باشد. وی شاگرد میرداماد معروف (شیخ و پیشوای آن نخله که ما بدان «مکتب اصفهان» نام داده‌ایم) و شیخ بهایی و میرفندرسکی (شخصیت اندک مرموزی است که در عصر اکبرشاه و داراشکوه، نقشی بزرگ در ترجمه متون سانسکریت به فارسی ایفا کرده) است»^۲.

وی در یکی دیگر از آثار خود، ضمن برقراری اتصال بین حکمت الهی باستانی ایران و شیخ اشراق و بین او و ملاًصدرا، اظهار می‌دارد که «مکتب اصفهان» فقط در ملاًصدرا و استادان و شاگردان او متبلور است.^۳

۱. تاریخ عالم آرای عباسی، ج ۱، ص ۲۳۳.

۲. ارض ملکوت، صص ۲۰۶-۲۰۷، با اندکی اصلاح.

۳. نگر: روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، ص ۴۲.

البته، حکمت متعالیه ملاًصدرا و فلسفه و حکمت میرداماد که در اینجا - بنا به عللی که ذکر خواهیم کرد - از آن به «حکمت یمانی اصلاح شده» تعبیر کرده‌ام، به لحاظ محتوایی پیوندهایی ناگسستنی دارند و حکمت متعالیه ملاًصدرا، ادامه همان راهی است که میرداماد در فلسفه پویند. روابط بنیادین در زیرساخت‌های هردو نظام حکمی و فلسفی که میرداماد و شاگردش ملاًصدرا ارائه دادند، در همین بخش بحث و فحوص خواهند شد؛ اما جدا از این روابط ساختاری - که هم جنبه‌های محتوایی دارند و هم جنبه‌های روش‌شناختی - هردو حکیم استاد و شاگرد، کاملاً دل در گرو هم داشته و یکدیگر را در مقام حکمای الهی و صدرنشین، به رسمیت شناخته‌اند. همان‌گونه که در بخش سوم ذکر خواهد شد، ملاًصدرا میرداماد را استاد و سند خویش در معالم دین و معارف الهی دانسته و از او با عنوان «علامه زمان و اعجوبه دوران و برگزیده روزگار» یاد کرده است. میرداماد هم در وصف شاگرد خود، ملاًصدرا، این رباعی را سروده است:

«جاهت صدرا! گرفته باج از گردون داده است به فضل تو خراج افلاطون
در مسند تحقیق نیامد چون تو یک سر ز گریبان طبیعت بیرون»^۱

می‌بینید که میرداماد، شاگرد خود را صدرنشین مسند تحقیق دانسته و لقب «صدرا» را خود برای اولین بار برای او به کار برده است. آقای دکتر علی اصغر حلبی درباره این رباعی نوشته است: «از برخی از مدرّسان علوم قدیمه که این جانب به محضرشان رسیده‌ام، شنیده‌ام که رباعی معروف را میرداماد پس از رؤیت کتاب اسفار سروده است»^۲.

البته، آنچه ایشان نوشته، بعید نیست؛ زیرا از این رباعی به دست می‌آید که میرداماد قطعاً یکی از آثار تحقیقی و تألیفی ملاًصدرا را دیده و رباعی را ناظر به آن اثر سروده است. حال این اثر ممکن است کتاب الأسفار یا یکی دیگر از کتب و رسائل ملاًصدرا باشد. همچنین، ملاًصدرا در جلد دوم الأسفار، از میرداماد یاد کرده و برای او سلامتی و طول عمر آرزو کرده است؛ لذا، معلوم می‌شود که بخش‌هایی از این کتاب در زمان حیات میرتألیف شده است.^۳ به هر حال، این رباعی نشان می‌دهد که میرداماد، ملاًصدرا را ثمره فکری و ادامه‌دهنده راه خود دانسته است.

۲. بخش دوم: «حکمت یمانی میرداماد» یا «حکمت یمانی اصلاح شده»

بدون بررسی اصول و مبانی اساسی نظام حکمت ایمانی شیخ بهایی، نمی‌توانستیم به روابط مشخص و متعین روحی و فکری بین او و ملاًصدرا پی ببریم و مجبور بودیم به تکرار مکررات کلی و مجمل بسنده کنیم. همچنین، بدون بررسی حکمت یمانی میرداماد و تشریح اصول و پایه‌های آن، نمی‌توان از تأثیر و تأثراتی که بین او و ملاًصدرا بوده، به طور روشن و مشخص پرده برداشت. این بررسی‌ها نشان می‌دهند که بین ساختار حکمت متعالیه و ساختار حکمت ایمانی و حکمت یمانی، روابطی بسیار اصولی و بنیادین وجود دارد. حکمت ایمانی شیخ و حکمت یمانی میر، ضمن اینکه دو حلقه

۱. دیوان اشراق، ص ۱۲۸.

۲. تاریخ فلسفه ایران و جهان اسلام، ص ۴۸۴.

۳. نگر: همان.

واسطه بین مَلّاصدرا و معارف حکمی و عرفانی قبل از عصر صفوی هستند، گشاینده خط ابداع و ابتکار برای مَلّاصدرا نیز به شمار می‌آیند.

متأسفانه روابط این دو نظام حکمی با حکمت مَلّاصدرا و چگونگی تأثیر و تأثر روحی و فکری بین شیخ و میرداماد از یک سو و بین آن‌ها و مَلّاصدرا از سویی دیگر، تاکنون به صورت جزئی و مشخص بررسی نشده و در این زمینه‌ها، بیشتر کلی‌گویی شده است؛ از این رو، در این بخش به چند و چون حکمت یمانی و زیرساخت‌ها و حتی بعضی از روساخت‌های آن می‌پردازم و آنگاه، روابط فلسفی میرداماد و مَلّاصدرا را تحلیل و بررسی می‌کنم.

اما چرا از حکمت یمانی میرداماد به «حکمت یمانی اصلاح‌شده» تعبیر کرده‌ام؟ این تعبیر را از تلقی میرداماد از حکمت یمانی و عباراتی که در این باره به کار برده، اخذ کرده‌ام. در حقیقت، حکمت یمانی اصلاح‌شده، حاصل دو فرآیند نقد و تأسیس در رویکرد میرداماد به فلسفه قبل از خودش است که در گفتار بعدی به آن خواهم پرداخت.

۲/۱. گفتار نخست: جسارت در تأسیس، تندوتیزی در نقد و نقادی

میرداماد فضای فکری را در حوزه فلسفی اصفهان، به شدت تأسیسی و انتقادی کرد و همین دو ویژگی کافی بود که زمینه برای انقلابی فلسفی مهیا شود. این فضا، شخصی همچون مَلّاصدرا را می‌خواست که در آن تنفس کند و رشد یابد. در تاریخ فلسفه اسلامی، از حیث نقد و تأسیس، میرداماد حقیقتاً نمونه و نظیری ندارد؛ مگر خود مَلّاصدرا. جسارت فکری و فلسفی میرداماد و اعتماد به نفسش، اینکه خود را در حوزه فلسفه رئیس بدانند، فارابی و ابن‌سینا را شریک در جایگاه خود به شمار آورد، دوره فلسفی قبل از خود را «دوره جاهلیت فلسفه» بدانند و همه این‌ها را در عبارات مختلف رسماً اعلام کند، بی‌همتاست. نه تنها در تاریخ فلسفه اسلامی، که شاید در تاریخ فلسفه غرب هم نمی‌توان نظیری برای او پیدا کرد. برای اینکه جایگاه دو خط تأسیس و انتقاد در فلسفه میرداماد معلوم شود، باید دید که مراد او از «حکمت یمانی» چیست؟

در یکی از نظریات، این دیدگاه مطرح شده که میرداماد آمیزه‌ای فلسفی از حکمت سهروردی و عرفان ابن عربی فراهم ساخت و از آن با عنوان «حکمت یمانی» یاد کرد:

«یکی از حقایق پنهانی که در زندگی فلسفی میرداماد وجود دارد، بی‌اعتقادی او به فلسفه مَشاء و گرایش او به حکمت اشراق و عرفان محی‌الدین است. تدریس کتب ابن‌سینا و نگاشتن شروح و تعلیقات به آن مناسبت و توجه و تکیه به برهان و استدلال‌های منطق ارسطویی، برای عموم این گمان را ساخته است که وی یکی از مبلغین فلسفه مَشاء است؛ و حتی برخی او را شارح فلسفه مَشاء و مفسر فلسفه سینوی (منسوب به ابن‌سینا) معرفی نموده‌اند؛ اما حقیقت آن است که وی مکتب اشراق سهروردی و محی‌الدین را در هم آمیخته و همچون پایگاه اندیشه خود در فلسفه به کار می‌برده است؛ تا جایی که یکی از شاگردان او (عادل اردستانی) در دیباچه‌ای بر کتاب عیون المسائل وی او را با این عبارات می‌خواند: ثالث المعلمین، بل المعلم الأول - لو رفع الغطاء من البین -، موضح المسالك و السبل، أستاذ الكل في

الکّل، ناسخ الفلسفة اليونانیّة، معلّم الحکمة الیمانیّة الإیمانیّة...»^۱.

اینکه واقعاً فلسفه میرداماد چه ساختاری دارد و ابن سینا و سهروردی و ابن عربی در جغرافیای حکمت یمانی میرداماد چه جایگاهی دارند، بحث و بررسی خواهد شد؛ اما در اینجا فقط می‌خواهیم بدانیم که مراد میرداماد از «حکمت یمانی» چیست؟

میرداماد با صراحت و وضوح تمام، از مقصود خود پرده برداشته و درباره حدود و ثغور حکمت یمانی سخن گفته است:

«فقد أوردت فيه طريقة الفلسفة اليونانیّة علی مشرب متفلسفها و فلاسفتها، و أوضحت مسلك الملة الإسلامیّة من الحکمة الیمانیّة علی اختلاف أذواق الفِرَق من محقّتها و مبطلتها - حتّى أشاعرتها و معتزلتها - بطبقات بسط الکلام من الرّدّ و الإحکام و النقض و الإبرام، ثمّ تشييد ما هو الركن الوثيق لديّ، و تحقیق ما هو الطريق الأنیق إلّیّ، علی ما ورثته من الأقدمین»^۲.

میرداماد در این عبارت از الصراط المستقیم - که یکی از آثار مهم اوست - حکمت یمانی را حکمت و عقلانیّت می‌داند که در طول تاریخ و در جهان اسلام شکل گرفته است. او می‌گوید که در این کتاب، طریقه فلسفه یونانی را بر اساس آنچه فلاسفه یونانی تفلسف کرده‌اند، بیان کرده‌ام؛ و مسلک ملت اسلام را که همان حکمت یمانی است، روشن ساخته و به شیوه‌ها و اذواقی که در حکمت یمانی پدید آمده - حتّى اشاعره و معتزله - اعمّ از آنکه برحق باشند یا باطل، پرداخته‌ام. سپس، آن دیدگاه‌ها را به شیوه‌های مختلف، ردّ و احکام و نقض و إبرام کرده‌ام و بر آنچه نزد من درست و محکم بوده، تأکید ورزیده و از آن پشتیبانی کرده‌ام. پس حکمت یمانی، همه آن عقلانیّت است که به شیوه‌های مختلف - اعمّ از درست و نادرست - در جهان اسلام پرورش یافته و غیر از آن، چیزی است که در جهان یونانی شکل گرفته است.

برای مثال، میرداماد در مقدمه الصراط المستقیم، نوشته است که در این کتاب، معضل «ارتباط حادث با قدیم» و مجموعه مشکلات مربوط به آن را بر اساس دو طریقه فلسفه یونانی و حکمت یمانی، بررسی کرده‌ام. آنگاه در متن کتاب، مجموعه نظریات مختلف را بر هر دو طریقه آورده و البته، «صراط مستقیم» را نیز نشان داده است. ضمناً، بسیار اهمیت دارد که بدانیم میرداماد در حکمت یمانی و حتّى در صراط مستقیمی که در این طریقه و مکتب فلسفی ترسیم می‌کند، تقابل و تضادی همه‌جانبه و تمام‌عیار با فلسفه یونانی نشان نمی‌دهد. او حتّى در حکمت و فلسفه یونانی هم، به ظهور انواری از مشکات نبوّت قائل شده است؛ از همین رو، بعد از طرح بحثی می‌نویسد: «و یوافقنا من أوائل القدماء، الحکماء السبعة المقتبسون نور الحکمة من مشکاة النبوة»^۳.

سپس، او حکماء سبعة را چنین بر می‌شمارد: ثالس، انکساغورس، انکسیمائیس، انبازقلس، فیثاغورس، سقراط و افلاطون.

۱. میرداماد، ص ۲۳.

۲. مصتفات میرداماد، ج ۱، ص ۳۳۲.

۳. همان، ص ۳۶۹.

اما نقش میرداماد در حکمت یمانیِ ایمانی چیست؟ او چه وظایفی در قبال این حکمت احساس می‌کرده است؟ آیا آن وظایف را انجام داده است؟ او در مقدمهٔ تقدیسات به پرسش‌های ما پاسخ می‌دهد:

«إِنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ الْكُبْرَى لَدَيَّ وَأَنْعَمِهِ الْعَظْمَى عَلَيَّ، أَنْ فَضَّلَنِي عَلَى شُرَكَاءِ الصَّنَاعَةِ وَرُؤَسَائِهَا فِي السَّابِقِينَ وَالْآخِقِينَ:

[۱] بَيْنُضَاجٍ فِي الْحِكْمَةِ...؛ [۲] وَتَقْوِيمِ الْحِكْمَةِ الْإِيمَانِيَّةِ الْيَمَانِيَّةِ؛ [۳] وَتَسْوِيَةِ الْفَلَسَفَةِ الدِّينِيَّةِ الْيَقِينِيَّةِ؛ [۴] وَإِبْطَالِ جَاهِلِيَّةِ الْأَذْهَانِ فِي الْفَلَسَفَةِ الْأُولَى؛ [۵] وَإِكْمَالِ سُنَّةِ الْقُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ بِاسْتِحْدَاثِ فِطْرَةِ أُخْرَى تَتَوَلَّى تَقْنِينَ قَوَانِينَ حَكْمِيَّةٍ قَدْسِيَّةٍ وَتَرْصِينَ ضَوَابِطِ عَقْلِيَّةٍ فَحْصِيَّةٍ...»^۱.

این عبارت بسیاری از مطالب را برای ما روشن می‌سازد، حکمت یمانی و مجموعهٔ کوشش‌های میرداماد را برای تعالی آن مشخص می‌کند و اعتماد به نفس او و دو چهرهٔ تأسیسی و انتقادی فلسفهٔ میرداماد را به خوبی نشان می‌دهد. وی در این عبارت، بر این باور است که خداوند او را بر رؤسای سابق و لاحق فلسفه برتری داده و این برتری به واسطهٔ توفیقات خاصی است که خداوند نصیب او گردانیده: نُضِجَ دَادَنَ بِه حَكْمَتُ؛ استحکام بخشیدن به حکمت یمانی؛ اعتدال بخشیدن به فلسفهٔ دینی یقینی و زدودن افراط‌ها و تفریط‌های صورت گرفته در آن؛ ابطال دوران جاهلیت فلسفه؛ و تکمیل طریقهٔ عقل نظری به واسطهٔ نوآوری‌ها و احداث شاکلهٔ جدید فلسفی که بر اساس آن، قوانین حکمت قدسی بنا شده و ضوابط عقلی بررسی و جست‌وجو، محکم می‌شوند.

شاید میرداماد تنها فیلسوفی باشد که اذهان فلسفی ماقبل خود را مربوط به دوران جاهلیت فلسفی دانسته و حکمت و فلسفهٔ خود را گامی بلند در اصلاح و تحوّل و ارتقاء و تعالی به شمار آورده است. البته، توجه داشته باشید همان‌طور که مجموعهٔ آثار میرداماد نشان می‌دهد - و از عباراتی که در این مبحث از او آوردیم نیز معلوم است - او هیچ‌گاه در نقادی تند و تیز گذشته، گرفتار روش‌های غیرمنطقی و افراط‌کاری‌های غیرعقلانی و متعصبانه نشد و از مشارب فلسفی قبل از خود - چه یونانی و چه اسلامی - اعم از فیثاغورسی، افلاطونی، ارسطویی، سینی و اشراقی، بهره گرفته و به این بهره‌گیری نیز معترف است.

نکتهٔ بسیار مهم و جالب توجه اینکه میرداماد هم در آثارش، هم در تدریس‌اش و هم در روابط اجتماعی خود، چنان رفتار کرده که با این روحیه و شخصیت انتقادی و نوآور، شهرت یافته است. دیگران نیز این ویژگی را برای او به رسمیت شناخته‌اند و حتی در استفتائات فقهی، او را با عناوینی خطاب کرده‌اند که بیانگر این روحیهٔ نقد و تأسیس است؛ برای مثال، در استفتاء آغازین رسالهٔ شرعة التسمیة - که در سال ۱۲۰ هجری قمری تألیف شده است - از او با عنوان «ناقد الفلّسفة الیونانیة، ماهد الحکمة الحقة الیمانیة الیمانیة» یاد شده است؛ یا در سؤالی دیگر، در رسالهٔ تنازع الزوجین فی مقدار المهر، دربارهٔ میرداماد آمده است:

۱. مصتفات میرداماد، ج ۱، ص ۱۱۴.

«سیدنا و سندننا و مولانا... سلطان الحکماء المتأهلین... أستاذ أساتذة الخلق أجمعین، وارث علوم الأنبياء... ناقد الفلسفة اليونانية، صاحب المعرفة الربانية، مقوم العلوم البرهانية، متمم الصناعات الميزانية، معلم الحکمة الیمانیة الإیمانیة»^۱.

به هرحال، میرداماد حکمت یمانی ایمانی را، حکمتی می‌داند که در جهان اسلام شکل گرفته و حاوی روش‌های گوناگون - بلکه متضاد و متقابل - و شامل نظریه‌ها و دیدگاه‌های درست و غلط است. این حکمت از یک سو، محتاج تیغ جراحی نقد و نقادی است و از سوی دیگر، به اصلاح و تکمیل و ترمیم نیازمند است. پس می‌توان گفت که از نظر میرداماد، آنچه حاصل این نقد و اصلاح است، «حکمت یمانی اصلاح‌شده» نامیده می‌شود.

اما مبانی حکمت یمانی اصلاح‌شده چیست؟ چه وجوه مشترک و متمایزی با حکمت ایمانی شیخ بهایی دارد؟ چه تأثیری در شخصیت فکری و روحی ملاصدرا داشته و چه نقشی در پی‌ریزی حکمت متعالیه ایفا کرده است؟

به پرسش‌های اخیر نمی‌توان پاسخ داد؛ مگر اینکه از اصول اساسی و مبانی حکمت یمانی میرداماد سر درآوریم.

۲.۲. گفتار دوم: وجودشناسی در حکمت یمانی اصلاح‌شده

همان‌طور که درباره وجودشناسی در حکمت ایمانی شیخ بهایی، تحقیق مستند به متن آثار او صورت نگرفته، درباره وجودشناسی در فلسفه میرداماد هم تحقیق جامعی با استناد به آثار متعدد و متنوع فلسفی او، انجام نشده است و پژوهش‌های موجود، غالباً کلی و مجمل و ناقص‌اند. در این گفتار سعی کرده‌ام مهم‌ترین ابعاد وجودشناسی میرداماد را که خط تأثیر او بر وجودشناسی ملاصدرا را نیز نشان می‌دهند، با استناد به آثار مختلف جناب میر مطرح کنم. ممکن است این گفتار به درازا بیانجامد که اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا وجودشناسی به شیوه اسلامی / قرآنی و با تفسیر شیعی از مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام)، هسته مرکزی فلسفه را در حوزه فلسفی اصفهان در قرن چهارم و پنجم و نیز، قرن یازدهم و دوازدهم هجری قمری تشکیل می‌دهد. از سوی دیگر، میرداماد نیز اهتمام بسیار داشته است که این خصوصیت قرآنی و شیعی را در وجودشناسی خود نشان دهد.

میرداماد به فلسفه اشراق و مجموعه آثار سهروردی نظر داشته و در کتب و رسائل خود از آن‌ها یاد کرده و متأثر بوده است؛ اما او قطار فلسفه را بر روی همان ریلی به جریان انداخت که ابن سینا و فارابی بنا نهاده بودند. دو خط ریلی که قطار فلسفه ابن سینا و میرداماد بر روی آن حرکت می‌کند، همان ماهیت و وجود است. از نظر میرداماد، وجود و ماهیت - این زوج مزدوج فلسفی - بیانگر همان زوجیتی هستند که خداوند در هر شیئی قرار داده و در وصفش فرموده است: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»^۲.

وی در کتاب جذوات و مواقیت، در مبحثی با عنوان «ازدواج و ترکیب در مراتب صدور در سلسله علیّت» می‌نویسد:

۱. دیوان اشراق، ص هفتاد (پیشگفتار).

۲. الذاریات/۴۹.

«النکاح الساری فی جمیع الذراری، بر السنه حکماء و علمای اسرار حقایق جاری، و جمال شاهد معنی اش از انظار جماهیر در جلباب اختفا متواری است. و شاید - بعد ما تلونه علیک - به میقات ظهور رسیده باشد به مسلک بحث و فحص مشائیان و یمنیان، بر این نط که ازدواج جنس و فصل، ماهیت و ائیت... و لیس و بطلان بحسب نفس جوهر الذات، و ائیس و حقیقت بحسب الاستناد إلى القیوم الواجب الحق من کل جهة، که در سنخ ذات و جوهر هویت مجعول اول سرشته و تحقق پذیرفته است، سرایت کرده در آحاد و اعداد موجودات و ذرات اجزای نظام وجود...؛ چنان که - عز من قائل - در قرآن حکیم فرموده است: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^۱.

این عبارات بسیار مهم اند؛ زیرا نشان می دهند که: اولاً، وجودشناسی در فلسفه میرداماد بر چه پایه ای استوار است؛ و ثانیاً، حکمت مشائی سینی و حکمت یمانی اصلاح شده از این جهت مشترک هستند. بی جهت نیست که میرداماد ابن سینا را «شریکنا فی الریاسة» خوانده است. پس نمی توان گفت و نوشت که میرداماد به فلسفه ابن سینا بی اعتقاد بوده و به آمیزه ای از حکمت اشراق و عرفان ابن عربی روی آورده است. آری، او اساس حکمت یمانی خود را از ابن سینا اخذ کرده است؛ اما همان گونه که بحث خواهد شد، وی این اساس را اصلاح و تکمیل کرده است و در این اصلاح و تکمیل، رویکرد میرداماد به عرفان نظری ابن عربی مشهود است.

اما بر اساس این عبارات، تصویر میرداماد از عالم چنین است که خداوند ترکیب و زوجیت بین وجود و ماهیت را در ذات و سرشت صادر اول قرار داده و از آن مقام و مرتبه، به همه معالیل در همه عوالم وجود - که مادون صادر اول قرار دارند - سرایت داده است. به همین دلیل است که هر شیء مخلوقی از جهت ذاتش، عین بطلان و هلاکت و دارای لیسیت ذاتیه است؛ اما به حسب استنادش به حق تعالی، واجد حقیقت و ائیسیت است. همین جاست که خداوند فرمود: «هر چیزی را زوج قرار دادیم تا شما متذکر شوید». وجه تذکر این است که هیچ چیز به اندازه زوجیت وجود و ماهیت در شیء، نمی تواند نشان دهد که آن شیء در وجودش نیازمند علت است؛ زیرا ماهیت او - فی حد ذاته - نسبت به وجودش، اقتضایی ندارد؛ بنابراین، باید وابسته به موجودی باشد که ذاتش مقتضی وجودش است.

تفسیر میرداماد از آیه مذکور، به طور کامل بر مبانی وجودشناختی شیعه امامیه استوار است. در حکمت معنوی شیعه اثنی عشری، این قاعده وجودشناختی به منزله اساس الهیات توحیدی پذیرفته و مطرح شده است که «لاتثبت الشیء إلا بانیة و مائیه»^۲. آری، هیچ شیئی نیست؛ مگر اینکه واجد زوجیت مائیت و ائیت است، حتی خداوند تبارک و تعالی؛ اما بنا بر توضیح امام جعفر صادق (علیه السلام)، مائیت خداوند برخلاف سایر اشیاء، به جهت احاطه نیست. به بیان دیگر، حدی بر او نیست و ماهیتش همان ائیتش و حدش همان لاحدی است.

۱. جذوات و مواقیت، صص ۵۸-۶۰.

۲. نگر: أصول الکافی، ص ۲۴۶ (کتاب التوحید، باب «الرد على الثنویة و الزنادقة»، روایت یکم).

میرداماد همین تفسیر را از کلمه «زوج»، در شرح عبارات نخست از اولین دعای صحیفه سجّادیه آورده است.^۱ وی بر اساس این قاعده، قول سیدالساجدین، حضرت زین العابدین علیه السلام را که در اوّل دعا فرمود: «الحمد لله»، بسیار عمیق و شیوا شرح داده است: «قوله - عليه السلام - : الحمد لله.

أي: جنس الحمد. وكلّ حمد و جميع المحامد لله سبحانه بالحقيقة، إذ ما من خير بالذات أو خير بالعرض في نظام الوجود طولاً أو عرضاً إلا وهو مستند إليه سبحانه بوسط أو لا بوسط. فقد جعل اختصاص الجنس دليلاً على اختصاص جميع الأفراد سلوكاً لطريقة البرهان. وذلك باب من فنّ البلاغة؛ إذ معناه: ذات كلّ متقرّر و وجود كلّ موجود لله - كما قال جلّ سلطانه: «لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» -؛ إذ حقيقة الحمد هو الوصف بالجميل، وكلّ تقرّر و وجود ينطق بلسان طباع الإمكان أنّ مفيضه و مبدعه هو الحيّ القيوم الحقّ المتقرّر بنفسه الموجود بذاته، فتكون هويّة كلّ ذي هويّة حمداً له سبحانه؛ «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»^۲.

آری، از نظر میرداماد، هیچ خصوصیتی از خصوصیات اشیاء روشن تر از خصوصیت امکانی آن‌ها - که حاصل زوجیت ماهیت و وجود در هر شیء است - نمی تواند از این واقعیت پرده بردارد که هویت آن‌ها عین حمد خداوند است؛ اما از اینجا به بعد، جرّقه انقلاب فلسفی زده می شود و نوآوری‌ها و طرح‌های نوین میرداماد در این وجودشناسی ثرائی شروع می شود.

الف) نوآوری اوّل در وجودشناسی

اولین طرح میرداماد در این زمینه، نظریه اصالت یا اعتباریت وجود و ماهیت به شکل دورانی است. علامه شهید مطهری تصویر دورانی از این نظریه را به میرداماد نسبت داده و بر این باور است که این تصویر، قبل از جناب میر سابقه نداشته است.^۳ استاد سید محمد خامنه‌ای پس از نقل دیدگاه مرحوم مطهری از کتاب مقالات فلسفی، می نویسد:

«باید دانست تا آنجا که نگارنده برخورد داشته، این مسئله هیچ‌گاه به صراحتی که در کتب مآلصدا دیده می شود، در کتب فلسفی میرداماد مطرح نشده؛ و عقیده وی بر اصالت ماهیت را از آن جملاقی می توان استنباط کرد که وجود را اعتبار ذهنی می داند و تحقّق و تحصّل اشیاء در خارج را همان ماهیت می شناسد؛ و پیش از او نیز، همین عبارات در کتب سهروردی دیده می شود»^۴.

ولی حقّ به جانب علامه شهید مطهری است. میرداماد رساله‌ای بسیار مختصر (در حدّ چهار

۱. نگر: شرح الصحیفه السجّادیه الکامله، صص ۷-۸۰.

۲. همان، ص ۷۶.

۳. نگر: مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۰ (شرح مبسوط منظومه)، ص ۶۱؛ صص ۱۵۶-۱۵۷؛ مقالات فلسفی،

ج ۳، ص ۸۲.

۴. میرداماد، صص ۱۶۱-۱۶۰.

صفحه) با عنوان «مفهوم الوجود و الماهیة» دارد که متن آن در بخش پایانی جلد اول از مجموعه مصنفات میرداماد و در قسمت «المختصرات» به چاپ رسیده است. او در این رساله، نظریه اصالت وجود و اعتباریّت ماهیّت یا اصالت ماهیّت و اعتباریّت وجود را به شکل دورانی مطرح کرده است. جالب اینکه او می نویسد: با توجه به اینکه دوگانگی و اثنیّت وجود و ماهیّت، خارجی نیست و وجود خارجی نمی تواند امری منضمّ به ماهیّت باشد؛ پس دو احتمال بیشتر باقی نمی ماند. در حقیقت، او بعد از اینکه اصالت هردو را ردّ می کند، به طرح شکل دورانی مسئله می پردازد. عبارات میرداماد در این رساله، برخلاف سایر کتب و رسائلش، بسیار روان است. ما در اینجا، به نقل بخشی از عبارات او - بدون هیچ ترجمه و توضیحی - اکتفا می کنیم:

«... و لما لم یکن بین الحقائق الخارجیّة و بین وجوداتها الخارجیّة اثنیّة خارجيّة؛ لأنّ الوجود الخارجی لیس أمراً انضمامیاً کالسود و البیاض، علی ما عرفت مشروحاً صحفنا الحکمیّة، فبقی احتمالان:

[۱.] أحدهما: أن یكون أثر الجاعل للحقائق الخارجیّة و الوجود یكون أمراً انتزاعیاً و زیادة الوجود علی الماهیّة فی الذهن فقط، علی ما قال المحقّق الفرید فی التجرید بقوله: «و زیادته فی التّصوّر». و قد بسطنا تحقیق ذلك و حقّقنا الأمر فی ذلك فی مزبوراتنا حقّ التحقیق و البسط.

[۲.] و ثانيهما: أن یكون أثر الجاعل نفس الوجودات الخارجیّة، و الماهیات تكون أمراً انتزاعیاً، علی عکس ما هو التحقیق...»^۱.

ب) نوآوری دوم در وجودشناسی

میرداماد این نوآوری خود را در کتاب القبسات به بهترین وجه نشان داده است. وی در این مرحله از وجودشناسی، به سمت اصالت ماهیّت و درعین حال وحدت شخصی وجود، گرایش پیدا کرده است. اولاً، باید گفت که میرداماد به شدّت اصالت ماهیّتی است و نباید از برخی عبارات او که به نحوی رنگ و بوی اصالت وجود دارند، برداشت اصالت وجودی داشت. شاید بعضی گمان کنند که میرداماد دچار تناقض شده و بعضی مواقع اصالت وجودی فکر کرده و عباراتی نوشته و مواقع دیگری اصالت ماهیّتی اندیشیده و عباراتی نوشته است؛ اما چنین نیست. در بسیاری از این نمونه ها، این دو نوع عبارات کنار هم هستند و نمی توان گفت که فیلسوفی چنان عمیق و دقیق و تیزذهن، در چند سطر تمایل به اصالت ماهیّت داشته و بلافاصله در سطرهای بعدی، به اصالت وجود گرایش پیدا کرده و خودش هم متوجّه این تناقض نشده است.

توضیح مطلب اینکه میرداماد در جای جای القبسات اصرار دارد که وجود در باب ممکنات، همان ثبوت و موجود به معنا و مفهوم مصدری است که از ماهیّت متقرّره انتزاع می شود و بنابراین، از امور اعتباری است. حال به این عبارت توجّه کنید:

«الوجود فی الأعیان هو التّحقّق المتأصّل فی متن الواقع خارج الأذهان»^۲.

۱. مصنفات میرداماد، ج ۱، صص ۵۰۴-۵۰۵.

۲. القبسات، ص ۳۸.

در این عبارت، به نظر می‌رسد که میرداماد کاملاً اصالت وجودی فکر می‌کند؛ ولی درست دو سطر قبل از این عبارت، او نوشته: «فالوجود مرادف الثبوت المصدري»؛ و چند سطر پیش‌تر نوشته: «فإذن، الوجود هو شرح نفس الذات المتقررة» که هر دو عبارت به‌طور صریح حاکی از تفکر اصالت ماهیتی است. در جاهای دیگر القبسات نیز همین روند قابل مشاهده است؛ برای مثال، این عبارت را ملاحظه کنید:

«إنَّ الوجود المطلق المشترك بين جميع الموجودات، عين الذات في الحقيقة الواجبية، زايد على الماهية في الماهيات الممكنة. فالقيوم الواجب بالذات - جل ذكره - ماهيته هي بعينها إنيته و الماهية الممكنة ماهيته وراء إنيته»^۱.

میرداماد در این عبارت، هم به اشتراک معنوی وجود، هم به وحدت سنخی وجود و هم به اصالت وجود قائل شده است. در حقیقت، او وجود را به‌طور مطلق بین همه موجودات، مشترک می‌داند؛ اما این وجود در واجب الوجود، عین حقیقت او و عین ذاتش است؛ در صورتی که در ممکنات زائد بر ذات آن‌ها است. میرداماد بلافاصله می‌نویسد:

«قد دريت أنَّ الوجود هو نفس الموجودية المصدرية المنتزعة من الذات المتقررة»^۲.
واقعاً این تناقضات چه معنایی دارند و چگونه می‌توان آن‌ها را توجیه و تبیین کرد؟ به نظر می‌رسد که میرداماد پاسخ پرسش‌های ما را بیان کرده است. طبق بیان او، اصرار بر اینکه وجود در ممکنات تنها مفهومی انتزاعی و دارای معنای مصدري است، از آن حیث است که ممکنات اصلاً وجود و موجودیتی حقیقی، سوای وجود مبداء و مبدع‌شان ندارند. به بیان دیگر، ممکنات اصلاً تشخصی ندارند و واقعیت و هویت‌شان چیزی جز همان ارتباط صدور و استنادی با علت نیست:

«أما تشعر أنَّ الوجود ليس إلا الموجودية المصدرية المنتزعة من الموجودات و لايتصور له فرد سوى الحصة؛ ولايتخصص إلا بالإضافة إلى الموضوع - لاقبل الإضافة - و مطابق انتزاعه من ذات أيه ذات و ماهيت كانت و مناطه و معياره و ملاكه، ارتباط تلك الذات و الماهية بالموجود الحق بنفس ذاته، ارتباط الصدور و الاستناد؟... فهو سبحانه، وجود كل موجود بمعنى مطابق الانتزاع على الحقيقة، و كل موجود غيره، فهو به موجود و بنفسه معدوم. و كذلك القول في التشخص... فالموجود الحق بذاته - جل سلطانه - هو المتشخص بنفس ذاته و به متشخصية كل متشخص، فهو سبحانه تشخص كل متشخص؛ كما أنه وجود كل موجود»^۳.

این عبارات روشن و واضح‌اند و چندان به شرح و تفسیر احتیاج ندارند. بر این اساس، میرداماد در حیطه ذات باری تعالی به اصالت وجود و در عالم امکان، به اصالت ماهیت باور دارد؛ اما معنای اصالت ماهیت میرداماد جز این نیست که «ممکنات، وجود حقیقی ندارند و چیزی جز اضافه به حق تعالی نیستند و موجود به وجود حق و متشخص به تشخص حق تعالی هستند، نه اینکه دارای وجودی باشند که این وجود قائم به وجود حق است». شاگرد میرداماد، میرسیداحمد

۱. همان، ص ۷۲.

۲. همان، ص ۷۳.

۳. همان، ص ۷۴.

علوی عاملی، در شرحی که بر القبسات نوشته، ضمن توضیح و شرح عبارات میرداماد، بیان و استدلال استادش را به همه کمالات وجود مانند علم، قدرت، اراده و حیات تعمیم داده است.^۱ جالب است بدانید که در نظر میرداماد، هیچ چیز بهتر و آشکارتر از ماهیت نمی تواند حیثیت بطلان و هلاکت را در اشیاء نشان دهد. در عین حال، حیث حقایق، بالفعل، وجدانی و کمالی شیء، فقط به «حیث الاستناد إلى الجاعل الحق من کلّ جهة» مربوط است. وی هر شیء ممکن را زوجی ترکیبی می داند که از وجه ارتباطش به حق تعالی، وجود و انیت انتزاع می شود؛ و ماهیتش چیزی جز هلاکت و بطلان ذاتی نیست. همین جاست که او در عالم ربوبی به اصالت وجود و در عالم امکانی به اصالت ماهیت قائل می شود. اصالت ماهیت میرداماد چیزی جز اصالت بطلان و هلاکت و فقر ذاتی در اشیاء نیست. این «اصالت ماهیت» را نمی توان در برابر «اصالت وجود» ملّاصدرا دانست.

دیدگاه ما، تفسیری شخصی و سلیقه‌ای از عبارات میرداماد نیست؛ بلکه متن عبارات میرداماد نیز بیانگر همین نظریه است. افزون بر اینکه بر اساس دیدگاه مذکور، دو پهلویی، تناقض‌ها و تعارض‌های موجود در عبارات او نیز مرتفع می شود. در اینجا عین یکی از عبارات وی را می آوریم: «... و از اینجاست که شرکائنا السالفون في الصناعة گفته‌اند: «کلّ ممکن زوج

ترکیبی» و این اثنویت ائتلافی و ازدواج ترکیبی - که از امور عامّه و شئون مستوعبه عمود عالم امکان است - در هر ذاتی و ماهیتی و هویتی و انیتی از چندین وجه است: [۱.] از حیثیت جنس و فصل؛ [۲.] و از حیثیت ماهیت و انیت؛ [۳.] و از حیثیت مائیت شارحه و مائیت حقیقیه؛ [۴.] و از حیثیت مرتبه تقرر و مرتبه وجود؛ [۵.] و از حیثیت جواز ذاتی و وجوب بالغیر؛ [۶.] و از حیثیت مفهوم «ما بالقوة» من حیث جوهر الذات، و مفهوم «ما بالفعل» من حیث الاستناد إلى الجاعل. و بعبارة أخرى: از حیثیت بطلان من حیث نفس الذات بما هي هي، و حقیّت من حیث الاستناد إلى الجاعل الحق من کلّ جهة؛ و به عبارتی دیگر، از حیثیت فقر دائمی ذاتی من جهة فاقه طباع الإمكان و استغنائی مستعار من جهة الاستناد إلى الجاعل التام و فوق التمام».^۲

میرداماد بعد از این عبارات، بحث را ادامه می دهد و از این زوجیت فراگیر در عالم امکان و هلاکت ذاتی در ماهیت همه ممکنات، به توحید خواص الخواص می رسد؛ یعنی به «لا موجود إلا هو» و «لا حق إلا هو» و «لا حقيقة إلا هو» و «لا هو إلا هو». در توحید خواص الخواص همه «معلولات - بما هي معلولات - شئون و اعتبارات ذات علّت، و مجعولات - بما هي مجعولات - نعوت و عوارض ذات جاعل می باشد».^۳

ملّاصدرا به دیدگاه استادش معترض است و گذرگاه اصالت ماهیت را راه مناسبی برای رسیدن به توحید خواص الخواص نمی داند؛ اما او از جهان بینی میرداماد که از درون اصالت ماهیت - به قرائت خاص خود - استخراج و استنتاج کرده، به شدّت متأثر بوده است.

۱. نگر: شرح القبسات، صص ۲۵۳-۲۵۵.

۲. جذوات و مواقیت، صص ۳۸-۳۹.

۳. همان، ص ۴۲.

۲،۳. گفتار سوم: وحدت سنخی وجود و کمالات وجود به لحاظ قواعد فلسفی

این بحث از مباحث مهم فلسفی در حوزه فکری میرداماد است و حوزه او را از حوزه فلسفی میرفندرسکی، مخصوصاً شاگردش حکیم تبریزی، جدا می‌کند. وحدت سنخی وجود و کمالات وجود، اساس الهیات میرداماد در حکمت یمانی بوده و زیرساخت حکمت متعالیه ملاصدرا را نیز تشکیل داده است؛ از این رو، این بحث را از دو زاویه دنبال کرده‌ایم: یکی به لحاظ قواعد فلسفی و دیگری به لحاظ مبانی عرفانی.

میرداماد به لحاظ فلسفی، قاعده «معطی شیء فاقد شیء نیست» را اساس وجودشناسی و خداشناسی خود قرار داده و معتقد است که هر کمالی را که خداوند افاضه فرموده، خود متصف به همان کمال و ذاتش آراسته به همان زینت است. وی بعد از بیان این اصل که مفیض وجود، باید خود موجود بالذات باشد، می‌نویسد:

«لاسیماً إذا کان واهباً و مفیضاً بذاته، یجب لاحتمال أن یكون فی نفسه متحلیاً بذلك الکمال غیر عرو منه»^۱.

وی در اثبات این مسئله، به قاعده «کل ما بالعرض ینتهی إلى ما بالذات» استناد کرده و صورت مسئله را این گونه طرح می‌کند که در دار وجود ضرورتاً باید وجود بالذاتی موجود باشد. همین طور در حیطه علم، باید علم بالذاتی و در اراده و اختیار، اراده و اختیار بالذاتی موجود باشد؛ همچنین در قدرت و حیات و سمع و بصر و به طور کلی در هر کمالی به صورت علی الإطلاق. آنگاه، چنین نتیجه می‌گیرد که وجود و کمالات وجود در مرتبه ذات واجب الوجود، بالذات موجودند و دارای وجوب ذاتی هستند؛ اما همین کمالات در غیر واجب الوجود، نه به نحو بالذات که به نحو بالغیر موجودند:

«فإذن، یجب أن یكون القیوم الواجب فی مرتبة ذاته موجوداً بالذات و واجباً بالذات، و عالماً بالذات و قادراً بالذات، و حیاً بالذات، و مختاراً مریداً بالذات، و سمیعاً بالذات و بصیراً بالذات حتی تصح هذه الأشياء لبالذات فی غیره من تلقاء فیضه و جوده. فهو - جلّ ذکره - بنفس ذاته یستحقّ هذه الأسماء لا بحیثیّة ما وراء أحدىّ ذاته الحقّة أصلاً، لا تقيیدیّة و لا تعلیلیّة»^۲.

بنابراین و به تعبیر میرداماد، همین اسماء یا اشیائی که در حق تعالی وجود و وجوب بالذات دارند، در ماسوی الله، نه به نحو بالذات که از مجرای افاضه و بخشندگی او تحقق می‌یابند. الهیات میرداماد در حقیقت، تشبیهی/ تنزیهی است، نه صرفاً تنزیهی. او در مقدمه رساله شارع النجاة که به فارسی نگاشته است، صفات حق تعالی را به دو دسته تمجیدیّه و تقدیسیّه تقسیم می‌کند.^۳ دسته اول صفات، جنبه تشبیهی الهیات و دسته دوم جنبه تنزیهی الهیات را پی‌ریزی می‌کنند. نکته بسیار مهم و درخور توجه آنکه میرداماد بر این باور است که ذات حق تعالی همه صفات دسته اول و دوم را در اعلی مراتب آن‌ها و در نفس ذاتش واجد است. کاملاً واضح است که

۱. مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۱۳۴.

۲. همان، ص ۱۳۵.

۳. نگر: همان، صص ۵۶۹-۵۷۱.

اصطلاح «أعلى مراتب» در باب صفات و کمالات الهی، هنگامی قابل طرح است که ما به وحدت سنخی وجود و کمالات وجود و مراتب تشکیکی آن‌ها قائل باشیم؛ و الا، اگر وجود حق تعالی و کمالات او را از سنخ خودش و کاملاً متباین از سنخ وجود و کمالات وجودی مخلوقات دانسته و الفاظ حاکی از این کمالات را مشترک لفظی تلقی کنیم، دیگر معنا ندارد که بگوییم: خداوند بالاترین درجه از وجود و کمالات وجود را داراست. لطفاً به عبارت میرداماد توجه کنید:

«صفات حقیقیّه تمجیدیّه که صفات کمال ثبوتیه است و صفات تقدیسیّه تنزیهیه که صفات کمال سلبیه است، همه را نفس مرتبه ذات واجب کامل حق او بر اعلی مراتب تمامیت و کمال، مستجمع است»^۱.

توجه داشته باشید که میرداماد این دیدگاه را به منزله اصل اوّل دین که طریقه نجات است، مطرح کرده است؛ بنابراین و از نظر او، باری تعالی از اصل کمالات مخلوقات منزّه نیست - که اگر چنین باشد، مستلزم نقص است -؛ بلکه از حدّ و قصور و نقوص کمالات مخلوقات منزّه است؛ از این رو، الهیات میرداماد از حیث اصل کمالات، تشبیهی است و به لحاظ حدّ و حدود کمالات، تنزیهی است؛ و این است طریقه جمع تشبیه و تنزیه در صراط مستقیم خداشناسی.

میرداماد بر همین اساس، رابطه انسان را با اسماء حسناى الهی تعریف کرده است. او بحث تخلّق به اخلاق الهی را در حکمت عملی خویش طرح کرده و آن را زیرساخت نظریّه امامت و ولایت در حکمت معنوی شیعه امامیه قرار داده است. او بسیار زیبا و شیوا - اما دقیق و عمیق - چنین بیان داشته که کمال اصلی و حقیقی و به تعبیر خود او «أتم المعادن کمالات حقیقیّه»، این است که انسان به حضرت جناب الهی تشبّه پیدا کرده و به اخلاق الهی متخلّق شود. اما اخلاق الهی چیست؟ و چگونه می‌توان به آن تشبّه و تخلّق پیدا کرد؟ از نظر میرداماد، همان اسماء اوست که بر صفات و کمالات او - اعمّ از جمالیّه و جلالیه - دلالت دارند. حال اگر انسان از اسمی از اسماء الهی بهره جسته و از کمالات آن حظّی ببرد، به میزان بهره‌بری‌اش از آن اسم، بدان تشبّه جسته است:

«أتم المعادن کمالات حقیقیّه و سرچشمه اشعه انوار الهیه، به جناب مبداء المبادی متشبه بودن و به اخلاق الله تعالی متخلّق شدن است؛ و از هر اسمی از اسمای قدوسیّه حُسنی حظّی گرفتن؛ و از هر آیتی از آیات قیومیّه کبری نصیبی اندوختن»^۲.

به راستی اگر اسماء الهی مشترک لفظی باشند و صفات و کمالات خداوند و انسان، هیچ سنخیتی نداشته و به تمام ذات متباین باشند، تشبّه جستن به حق تعالی و تخلّق به اخلاق الله، چه معنا و مفهومی دارد؟ و این روایت پیامبر عظیم الشان ﷺ که فرمود: «تَحَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ»، چگونه تفسیر می‌شود؟ مگر اینکه بخواهیم از معنای ظاهری حدیث صرف نظر کرده و به تأویلات آکنده از تکلف و بدون وجه روی بیاوریم. به هر حال، میرداماد بعد از طرح نظریّه تخلّق و تشبّه، به شرح و بسط معنای این روایت از کتاب شریف أصول الکافی می‌پردازد:

۱. همان، ص ۵۶۹.

۲. جذوات و مواقیت، ص ۷۱.

«... عن أبي عبد الله - عليه السلام - في قول الله - عز وجل - : ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾^۱، قال: نحن والله أسماء الله، الذي لا يقبل الله من العباد عملاً، إلا بمعرفة^۲نا». میرداماد برای تفسیر این روایت، ابتدا اصلی هستی‌شناختی مطرح می‌کند که بر اساس آن، هریک از موجودات جهان آفرینش و هریک از اشیاء و اشخاص نظام وجود، به زبان حال جوهر حقیقت‌شان، وجوب و ضرورت جاعل خود را که همان حق تعالی است، بیان می‌کنند؛ از این رو، همه موجودات به حسب درجه و مرتبه‌ای که از وجود و کمالات وجود برخوردارند، کلمات الله و أسماء الله بوده و بر ذات و صفات ذاتیه او دلالت دارند. در این میان، نفوس کامله قدسیه - یعنی همان انسان‌های کامل - هستند که از حیث صفات کمال، بالاترین برخورداری از اسماء الهی را دارند و بنابراین، بیشترین دلالت را بر اسماء الهی دارند. همین جاست که نظریه امامت و ولایت باطنی در حکمت معنوی تشیع صورت می‌بندد.

میرداماد با صراحت تمام، بر این باور است که همه اشخاص و اشیاء نظام وجود، کلمات الله هستند و بر ذات حق و اسماء حسنیای او دلالت دارند؛ و این دلالت، همان‌طور که گفته شد بر وجه تشبیه و تخلّق است. با نقل عبارات میرداماد، گفتار حاضر را در همین جا خاتمه می‌دهیم:

«در رواشح سماویة آورده‌ایم که اسم عبارت است از کلمه‌ای که دلالت کند بر اصل جوهر ذات یا بر ذات از حیثیت صفی از صفات یا به اعتبار فعلی از افاعیل؛ و آحاد و اعداد آفرینش و اشخاص نظام وجود، کلمات موجوده‌اند که به زبان حال جوهر حقیقت، بیان وجوب ذات جاعل خود می‌کنند. و نیز مجعولات به اعتبار حیثیت مجعولیت شئون و نعوت و حیثیات و اعتبارات ذات جاعل‌اند. پس کلمات الله - که نفس ذوات معلولات و هویتات مجعولات بوده باشد - اسمای الهی‌اند که دلالت دارند بر ذات حق و موجد مطلق؛ و در میان آن‌ها، «اسماء الله الحسنى» ذوات فاضله نوریه و نفوس کامله قدسیه‌اند که صفات کمال، همه اظلال صفات حقیقیه قائم به ذات‌اند؛ و حیثیت قیومیت و وجوب ذاتی - بوحدتها الحقة - کُنه ذات همگی بجملمتها و ینبوع الینایع کمالات مطلقه وجود است بأسرها؛ و حقایق انوار عقلیه را «عالم حمد» و «عالم تسبیح و تحمید» از این جهت گفته‌اند»^۳.

۲.۴. گفتار چهارم: وحدت سنخی وجود و کمالات وجود در پرتو وحدت شخصی

از نظر میرداماد، همان‌طور که از نسبت و استناد شیء به وجود حق، وجود و موجودیت شیء انتزاع می‌شود، از نسبت و استناد شیء به وجود حق، به لحاظ هریک از کمالات حق، صفی از صفات انتزاع شده و به شیء نسبت داده می‌شود؛ بنابراین، همان‌طور که وجود و موجودیت اشیاء، ظل و ظلال وجود حق تعالی است، کمالات و صفات کمالیه موجودات هم ظل و ظلال کمالات حق تعالی هستند:

۱. الأعراف/۱۸۰.

۲. أصول الکافی، ج ۱، صص ۱۴۳-۱۴۴ (کتاب «التوحید»، باب «النوادر»، روایت چهارم).

۳. همان، ص ۷۲.

«فكما مطلق الوجود مُنتَه إلى الوجود القائم بذاته، فكذلك مطلق العلم [مُنْتَه] إلى العلم القائم بذاته، و مطلق القدرة و الإرادة و الحياة [مُنْتَه] إلى القدرة و الإرادة و الحياة القائمة بالذات... فإذن، الوجود الانتزاعي و کمالاته المطلقة ظلال الوجود القائم بالذات، فإنَّ إستناد الذوات إليه بحسب كلِّ اعتبار و اسم مبدء الاتصاف بفعليّة و کمال»^۱.

بنابراین، نه وجود دومی غیر از وجود حقّ و نه علم دومی غیر از علم حقّ و به طور کلی نه کمال دومی غیر از کمال حقّ و اساساً، هیچ ثانی و دومی در کار نیست؛ بلکه تنها وجود حقّ است و استناد به وجود حقّ. علم و قدرت و حیات و اراده حقّ است و استناد به آن‌ها؛ پس وجود او، وجود اشیاء و علم او نیز، علم اشیاء است؛ و همچنین است حال سایر صفات و کمالات.

میرداماد، این جهان‌بینی را از گذرگاه اصالت ماهیّت به دست آورده است؛ زیرا زبان ماهیّت گویای چیزی جز هلاکت و بطلان و عدم‌الاقضاء نسبت به وجود و کمالات وجود - و حتّی نقیض وجود و کمالات وجود - نیست. واقعاً چیزی بدبخت‌تر و روسیاه‌تر از ماهیّت وجود ندارد. ماهیّت تنها چیزی است که به لسان ذاتی خود فریاد می‌زند که من از پیش خود چیزی ندارم و نه تنها داشته‌های من منسوب به خودم نیست؛ بلکه نداشته‌های من نیز از خودم نیست. اگر چیزی دارم، تنها به واسطه مفیض و علّت است؛ و اگر چیزی ندارم، نه از ناحیه خودم که به واسطه عدم علّت و عدم برقراری مقدمات افاضه است.

میرداماد در جای جای آثار خود نشان داده که با توجّه به این حیث ماهیّت، به اصالت ماهیّت قائل شده است؛ بنابراین، «اصالت ماهیّت» یعنی اعتباریّت همه اشیاء و شیئیّت آن‌ها و حقیقت و هویت آن‌ها؛ و در نتیجه، یعنی حقیقت و حقیقت ظلّی و تبعی آن‌ها. خود میرداماد در این زمینه بسیار رسا و زیبا نوشته است که:

«در کتاب رواشح سماویّة و در سایر کتاب‌های حکمیّه خود چه نیکو گفته‌ایم که: إنَّ کلَّ معلول بلسان ماهیّته یشهد علی نفسه بلیسیّته، و بلسان اینّته یشهد لسانه بقیومیّة، و بلسان عشقه لجاعله یشهد بالكبرياء لسلطان معشوقیّة»^۲.

بنابراین، وحدت شخصی وجود در نگاه میرداماد و ملاصدرا، بر این اساس استوار است که غیر او تبارک و تعالی، فی نفسه هیچ است و هیچ ندارد؛ اما او فی حدّ ذاته همه کمالات را به حسب نفس خود دارد. حال کدام عقل سلیم است که با این مبنا، قائل به «همه‌خدایی» شود و آنچه را که فی حدّ نفسه هیچ ندارد با آنچه فی حدّ نفسه همه کمالات را دارد، یکی بداند؟ و کدام عقل سلیم و قلب بی‌مرضی است که وحدت شخصی وجود را در مکتب این بزرگان، با این مبنایی که با صراحت بیان کرده و مبرهن ساخته‌اند، به «همه‌خدایی» تفسیر کند؟

سراغاز مکتب فلسفی ملاصدرا همین جاست. خود او همین‌گونه هستی‌شناسی را نقطه اوج حکمت متعالیه دانسته و آن را مرحله اکمال و اتمام فلسفه به شمار آورده است.^۳ از نظر او، مسیر

۱. مصتفات میرداماد، ج ۱، ص ۱۶۰.

۲. جذوات و مواقیف، ص ۷۰.

۳. نگر: الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۲، صص ۳۰۰-۳۰۱؛ المشاعر، ص ۵۴؛ الشواهد الربوبیّة فی المناهیج السلوکیّة، ص ۵۱.

میرداماد تابع منطق صحیحی نیست و اسلوبی علمی در فنّ حکمت و فلسفه ندارد. ملاًصدرا معتقد است که این مسیر انحرافی باید به مسیر اصلی خود - یعنی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت - برگردد؛ اما همان طور که تحلیل شد، به نظر می‌رسد که اصالت ماهیت و اعتباریت وجود میرداماد و اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ملاًصدرا، دو روی یک سکه و دو چهره از یک حقیقت‌اند که هریک از این دو حکیم، از زاویه‌ای به آن نگریسته است.

۲،۵. گفتار پنجم: عالم امکان یا یک شخص واحد

یکی از مبانی بسیار اساسی در حکمت یمانی میرداماد که هم وجه تمایز آن با فلسفه قبل از میرداماد است و هم در حکمت متعالیه تأثیرگذار بوده، این است که جناب میر، کلّ عالم امکان را امر واحد شخصی دانسته و دیده است. به بیان دیگر، همه این عوالم با همه اجزاء و تکثراتی که دارند، نظامی واحد و به هم پیوسته را تشکیل می‌دهند که وحدت آن، اعتباری یا مجموعه‌ای نیست؛ بلکه دارای وحدت شخصی است که مرتبط و مستند به وجود حق تعالی است. بر این اساس، مبدء تشخص و شخصیت این نظام واحد، همان تشخص خداوند تبارک و تعالی است. کلّ نظام عالم به مثابه امر واحد شخصی، شامل همه مراتب طولی و عرضی - حتی صادر اول - می‌شود؛ بنابراین، کلّ نظام عالم، بی‌هیچ واسطه‌ای مربوط به وجود حق تعالی و مجعول به جعل او است. این نگاه فلسفی به عالم و نحوه صدور آن، از نگاه فارابی و ابن‌سینا کاملاً متمایز و ممتاز است. ردّپای همین نگاه را می‌توان در فلسفه ملاًصدرا نیز دنبال کرد. عبارات میرداماد در این باره سلیس و شیوا است:

«فإذن، النظام الجملي الواقع بنفسه مرتبط بالمبدء الحق، وهو سبحانه بنفس ذاته لا بتوسط أمرٍ ما؛ إذ لا خارج أصلاً فاعله ومقتضيه، فالنظام الواحداني الجملي مرتبط بوحدته وهويته بالواحد الحق المتشخص بذاته، فهو لا محالة موجود متشخص بالذات، ونحو وجود فائضاً عنه سبحانه هو تشخصه ومبدء شخصيته... وأما إذا لوحظت جملتها بحسب النظام المتسق الجملي الواحد، فليس هناك إلا موجود واحد بالنظام، متكثر بالتأليف، مستند بجميع أجزائه إلى الجاعل مرةً واحدةً، ومتشخص به. فيكون هو الفاعل والغاية على الإطلاق، وهو الوجود والتشخص القائم بالذات، ولا وجود ولا تشخص ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم»^۱.

نکته درخور توجه آن است که میرداماد بعد از اینکه وحدت تشخص عالم را تبیین و اثبات می‌کند، می‌نویسد: «فقد دَرَيْتَ أَنَّ الوحدة الشخصية مساوق الوجود»^۲؛ اما همان طور که پیش‌تر مطرح شد، باید توجه داشت که وحدت شخصی عالم، ظلّ وحدت شخصی باری تعالی و وجودش نیز، ظلّ وجود هموست. این بحث در الأسفار ملاًصدرا انعکاس یافته و بسط پیدا کرده است. علامه شهید مطهری نیز بسیار هنرمندانه و حکیمانه و به بهترین وجه، این بحث را در کتاب عدل الهی تبیین کرده است. وی ضمن تفکیک وحدت اعتباری و وحدت حقیقی و همچنین، وحدت مکانیکی و وحدت ارگانیکی از یکدیگر، به بررسی وحدانیت و نوع وحدانیت عالم پرداخته است.

۱. مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۵۴.

۲. همان، ص ۵۵.

۲۶. گفتار ششم: غیرت عقلانیت در حکمت یمانی میرداماد

میرداماد بر عقل و تعقل و برهان، غیرت و تعصب دارد و هرگونه نقد و تحقیر عقل و عقلانیت را، بدون ملاحظه و رعایت شئون فرد ناقد - هرچند که از بزرگان باشد - به خودش برمی گرداند. اهمیت این مسئله در آن است که اگر ملاحظه را فقط شاگرد شیخ بهایی بود یا اگر از شیخ بهایی بیش از میرداماد متأثر بود، این روحیه برهانی و استدلالی را نمی داشت و سرنوشت حکمت و فلسفه او به گونه دیگری رقم می خورد؛ اما او، هم شاگرد میرداماد بوده و هم به شدت از وی اثر پذیرفته است. نزد شیخ بهایی معرفت عرفانی، تهذیب نفس و عشق و حال، جایگاه ویژه ای دارند و او حال را بر قال و عشق را بر عقل ترجیح می دهد؛ اما نزد میرداماد - با اینکه خود صاحب کشف و کرامت و واجد عشق و حال است - جایگاه عقل و قال به شدت محفوظ است و میر غیرتمندانه از آن دو دفاع می کند. او مسیر برهان و تعقل را به شیوه درست و محکم، «صراط مستقیم» می داند. ماجرا از مولوی و شعر معروفش در مثنوی معنوی شروع می شود. میرداماد بیت مولوی را نقل کرده و یک مثنوی چهارده بیتی در نقد آن سروده است:

پای چوبین سخت بی تمکین بود

«پای استدلالیان چوبین بود»

ورنه بودی فخر رازی بی بدیل
گر تو مردی از نصیرالدین بگوک
داده خاکِ خرمن شبهت به باد
طعنه بر برهان مزن ای کج بفهم!
و آن تدبیر را که کرده ست آفرین
گر نداری هستی از لایعقلون
در خرد بدظن مشوای کور فهم!
کج نظر پندار این ره آعوج است
پای استدلال کردم آهنین
از صراط المستقیم ما بخواه
تا که شد عقل مضاعف مقتبس
تا کتاب ده قبس پرداختم
تا شفا یابد از او عقل سقیم
عالم انوار عقلی والسلام^۱

«ای که گفתי پای چوبین شد دلیل
فخر رازی نیست جز مرد شکوک
هست در تحقیق برهان اوستاد
فرق ناکرده میان عقل و وهم
در کتاب حق اولوالالباب بین
چیست آن جز مسلک عقل مصون؟
خار شبهت نیست جز در راه وهم
از هیولی وهم ها را پاکج است
ز آهن تشییت فیاض مبین
پای برهان آهنین خواهی به راه
کردم از ابریر خالص ده قبس
عقل و روح جان به هم بگداختم
نسخه کردش فیض فیاض حکیم
در کتاب ده قبس بین صبح و شام

میرداماد در این مثنوی، مولوی را به باد انتقاد گرفته است. او مولوی را خطاب کرده و می گوید: آیا کسی غیر از فخر رازی را نیافتی که او را ملاک و مبنای عقل و عقلانیت قرار دهی؟! چرا سراغ خواجه نصیرالدین طوسی نرفتی؟ چرا از کتاب خدا غفلت کردی و شأن اولوالالباب و تدبیر

۱. دیوان اشراق، ص ۷۷.

را در آن نیافتی؟ آیات این حدّ کج فهمی که میان عقل و وهم تمایزی قائل نشدی و دست آورد چوبین وهم را به پای عقل گذاشتی و نتوانستی براهین آهنین عقل را دریابی؟ جالب است بدانید که میرداماد جایگاه بسیار عظیمی برای خواجه طوسی قائل است و در آثار مختلفش با تعبیر «خاتم الحکماء» از وی یاد کرده است.

۲،۷. گفتار هفتم: تجرّد مراتب ادراکی

از مباحث مهمّ میرداماد در حکمت یمانی اصلاح شده، طرح مراتب ادراکی حسّ و خیال و عقل است. او اولاً، مرتبه وهم را جدا از مرتبه خیال نمی داند؛ و ثانیاً، معتقد است که همه مراتب ادراک، از گونه ای تجرّد برخوردارند.^۱

۲،۸. گفتار هشتم: انوار طولی و عرضی

یکی دیگر از مبانی فلسفه میرداماد، پذیرش انوار طولی و عرضی است.^۲ در این دیدگاه، گرایش میرداماد به فلسفه اشراق آشکار است؛ اما در عین حال، او عالم مثل معلقه - یعنی عالمی که واسطه مادی و مجرد باشد و صور آن، ماده و محلّ نداشته باشند - را نمی پذیرد و وجود آن را برهانی و برهان پذیر نمی داند. البته، او در انتهای بحثی که در این باب مطرح کرده، عالم مثل معلقه را به این شکل می پذیرد که صورت در آن، دارای ماده مثالی - در برابر ماده حسی - است. او در این مبحث، مثل افلاطونی را با تفسیر خاصی می پذیرد و ابن سینا را سرزنش می کند که بیش از حدّ در تشنّیع افلاطون کوشیده است. از این تعبیر میرداماد، استفاده می شود که او نظریه مثل را نه مردود، بلکه نیازمند نقد و اصلاح می داند.^۳

۲،۹. گفتار نهم: حدوث دهری و حرکت توسّطیه و قطعیه

این دو مبحث از محورهای بنیادین حکمت یمانی جناب میرداماد است؛ ولی از آنجا که بسیار به آن ها پرداخته شده است، از طرح این دو بحث در گفتار حاضر خودداری کرده و فقط به منابع و مآخذ ارجاع می دهیم.^۴

۳. بخش سوم: ملاصدرا و نسبتش با حکمت ایمانی شیخ و حکمت یمانی میر

پیش از این، درباره مبانی و دیدگاه های فلسفی شیخ بهایی و میرداماد به شکل مفصّل بحث کردیم و حکمت ایمانی و یمانی این دو بنیان گذار حوزه فلسفی اصفهان در نیمه اول قرن یازدهم را کالبدشکافی کردیم. اکنون بجا و ضروری است که نسبت و رابطه فکری و روحی ملاصدرا را

۱. نگر: جذوات و مواقیت، ص ۱۲۲.

۲. نگر: همان، ص ۲۹.

۳. نگر: همان، صص ۶۲-۶۷.

۴. نگر: مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۰ (شرح مبسوط منظومه)، صص ۳۵۸-۳۵۹؛ صص ۳۷۹-۳۹۳؛

همان، ج ۱۱ (دروس حرکت و زمان)، صص ۳۸-۳۹؛ صص ۴۴-۴۸؛ صص ۷۰-۷۱؛ صص ۸۵-۹۳؛ میرداماد،

صص ۱۱۷-۱۵۹.

با این دو شخصیت بررسی کرده و نقش حکمت ایمانی شیخ و حکمت ایمانی میر را در پی ریزی ساختار حکمت متعالیه مشخص کنیم. البته در این زمینه، بحث‌هایی در کتب مختلف تاریخ فلسفه اسلامی مطرح شده؛ اما اغلب کلی و اجمالی هستند. از آنجا که نویسندگان، ساختار حکمت ایمانی و ایمانی را به طور تفصیلی بررسی نکرده‌اند، در توضیح چگونگی ارتباط حکمت متعالیه با این دو نظام حکمی، گرفتار قضاوت‌های غیرواقعی شده‌اند.

خود ملاصدرا درباره نوع رابطه و نسبتش با شیخ بهایی و میرداماد سخن گفته است. او در شرح کتاب الکافی، در شرح حدیث اول از کتاب «العقل و الجهل»، از شیخ بهایی و میرداماد به عنوان مشایخ خود در سلسله راویان و محدثان نام برده و هریک را به گونه‌ای خاص توصیف کرده است. او در وصف شیخ بهایی نوشته است:

«حدّثني شیخی و أستاذي و من عليه في العلوم النقلية استنادي، عالم عصره و شیخ دهره، بهاء الحق و الدين، محمد العاملی الحارثی الهمدانی... عن والده... عن...»^۱.

اما در وصف میرداماد چنین نگاشته است:

«و أخبرني سيدي و سندي، و أستاذي و استنادي في المعالم الدينية و العلوم الإلهية و المعارف الحقيقية و الأصول اليقينية، السيد الأجل الأنور، العالم المقدس الأزهر، الحكيم الإلهي و الفقيه الربّاني... علامة الزمان، أعجوبة الدوران، المسمّى بمحمد الملقّب بياقر الداماد الحسيني... عن أستاذه...»^۲.

همان‌طور که مشاهده می‌کنید، ملاصدرا شیخ بهایی را استاد و سند و استناد خویش در علوم نقلیه معرفی کرده؛ اما میرداماد را استاد و استناد خود در علوم حقایق دینی و معارف الهی و حکمی دانسته است.

ظاهراً و با توجه به آنچه در مبانی حکمت ایمانی شیخ بهایی بحث شد^۳، باید گفت که حیطة تأثیر شیخ بر ملاصدرا فراتر از علوم نقلی بوده است. نگاه شیخ بهایی درباره عرفان و تهذیب نفس و باور به اصالت عشق و حال در برابر علم و قال، در روحیه ملاصدرا قطعاً تأثیر داشته است. شیخ بهایی عظمت خاصی برای عرفاء - و در رأس همه آنها محی الدین بن عربی - قائل است. شیخ بهایی او را واصل به اصل حقایق دینی می‌دانسته و در مقام انسان کامل می‌نشانده است. وی چنان بر این مبانی اصرار داشته که هیچ ابایی از طرح این مسائل در کتاب‌ها و یقیناً در کلاس درسش نداشته است. مسلّم است که همه این باورها، روحیه ملاصدرا را ساخته و پرداخته‌اند. همه ما می‌دانیم که ملاصدرا چه شأن و چه عظمتی برای ابن عربی قائل بوده است. به قول علامه شهید مطهری:

«ملاصدرا در مقابل احدی به اندازه محی الدین خضوع ندارد؛ یعنی امثال بوعلی سینا را در مقابل محی الدین به هیچ می‌شمارد»^۴.

۱. شرح اصول الکافی، ج ۱، ص ۲۱۳.

۲. همان، ص ۲۱۴.

۳. نگر: سیر تحوّل مکتب فلسفی اصفهان از ابن سینا تا میرداماد، صص ۱۳۹-۱۵۷.

۴. شرح مبسوط منظومه، ج ۱، صص ۲۳۹-۲۴۰.

در مباحث حکمت ایمانی دانستیم که شیخ بهایی هم ابن سینا را در برابر ابن عربی به هیچ گرفته است. در این زمینه فقط کافی ست دیوان شعر شیخ بهایی را با کتاب الأربعین او مقابله کنیم. همچنین باید گفت که رابطه تأثیر و تأثر بین این دو بزرگ حکیم و فقیه در حیطه علوم نقلی، فقط در خود فقه خلاصه نمی شود. ملاًصدرا علاوه بر فقه، در فلسفه فقه و فقهات نیز نزد شیخ شاگردی کرده است. در این زمینه کافی است مباحث شیخ بهایی را در شرح حدیث اول الأربعین با دو کتاب ملاًصدرا، یعنی رساله سه اصل و کسر أصنام الجاهلیة، مقابله کنیم.

همان طور که گذشت، حکمت ایمانی شیخ - آن گونه که در دیوان اشعارش به چشم می خورد - شکل فلسفی ندارد و او به جنبه های وجودشناختی حکمت ایمانی نپرداخته است. البته، زبان شعر نیز چنین اقتضایی ندارد؛ بنابراین، شیخ بهایی جنبه های عشقی و حالی حکمت ایمانی را به شکل برجسته ای نمایش داده است؛ اما در الأربعین به جنبه های علمی و فلسفی حکمت ایمانی - که از مقوله قال اند - به شکل برجسته ای پرداخته و اصول و مبانی وجودشناختی حکمت ایمانی را مطرح کرده است. این اصول و مبانی با آنچه میرداماد در حکمت یمانی ساخته و پرداخته است، به نحو عجیبی مطابقت دارند. به همین دلیل است که شاگردی ملاًصدرا نزد شیخ بهایی و میرداماد، او را دچار تضاد و کشمکش درونی نکرد؛ بلکه باعث شد تا نظام فکری او سامان یافته و نظام حکمی حکمت متعالیه، در مسیری روبه رشد، شکل بگیرد.

اما حکمت یمانی اصلاح شده میرداماد - علی رغم اشتراکاتش با حکمت ایمانی شیخ بهایی - به گونه ای دیگر بر ملاًصدرا تأثیرگذار بود. برخلاف شیخ بهایی، میرداماد در زمینه فلسفه و حکمت، مؤلفی پرکار است؛ چنان که شیخ در زمینه فقه آثار زیادی نگاشته است. میرداماد خود اهل عشق و حال و صاحب کشف و کرامت است؛ اما نزد او، علوم بحثی و برهانی جایگاه بسیار والایی دارند؛ چنانکه حکمت و فلسفه، صراط مستقیم دین شناسی و دین پژوهی به شمار می روند. این نحوه تفکر را در شیخ بهایی نمی بینیم.

ملاًصدرا حکمت و فلسفه را اساس حقایق و معارف دین دانسته و آموزه های دینی را بر مبنای وجودشناسی تحلیل می کند؛ از این رو، اثرپذیری وی از میرداماد، کاملاً واضح و روشن است. همچنین، با توجه به مباحثی که درباره وجودشناسی میرداماد مطرح شد، معلوم می شود که بی اعتنائی شیخ بهایی به ابن سینا و نظام فلسفی او، با دیدگاه های میرداماد کاملاً جبران شده است. این مسئله باعث شده است که در فلسفه ملاًصدرا، اعتدالی فکری میان خط فلسفی ابن سینا و خط عرفانی ابن عربی بروز کند. نزد ملاًصدرا، ابن سینا در برابر ابن عربی و کشفیات او چندان جایگاهی ندارد؛ اما قطع نظر از ابن عربی، جایگاه ابن سینا و عقلانیت فلسفی او، بسیار رفیع است. ملاًصدرا در حقیقت، وجودشناسی ابن سینا را مبنا قرار داده و آن را نقادی، بازسازی و ترمیم و تکمیل می کند و از همین طریق، به استدلالی کردن عرفان ابن عربی می پردازد. اگر شاگردی ملاًصدرا نزد میرداماد نبود و او تنها تحت نفوذ فکری و شخصیتی شیخ بهایی پرورش می یافت، قطعاً این رویداد فلسفی اتفاق نمی افتاد و نظامی به نام حکمت متعالیه برپا نمی شد.

میرداماد به ملاًصدرا نشان داد که چگونه یک فیلسوف حقیقی باید بر دوش متفکران قبل از خود سوار شود و از دستاوردهای علمی و تلاش های فلسفی فیلسوفان گذشته - از هر تمدن و

ملیتی - بهره برد تا افق دید خود را وسیع و وسیع‌تر سازد. میرداماد در مجموعه آثار خود به همه فلاسفه قبل از خود اعم از مشائی و اشراقی و اسلامی و یونانی نظر دارد. همان‌طور که گفتیم، رویکرد میرداماد انفعالی نیست؛ بلکه او فعّالانه و نقّادانه با همه این نظریات برخورد می‌کند و در عین حال، نظری خوش‌بینانه و توأم با اصلاح و تکمیل به آن‌ها دارد. این روحیه را در شیخ بهایی اصلاً نمی‌بینیم؛ اما برعکس، شاگردش ملاصدرا، از همین روحیه برخوردار است و این امر، نشان‌دهنده تأثیرات میرداماد بر شخصیت ملاصدراست.

مؤلف محترم کتاب مکتب فلسفی اصفهان، ملاصدرا را در طبقه شاگردان میرداماد و شیخ بهایی جای می‌دهد و ما نام ملاصدرا را در هردو نمودار مربوط به اساتید و شاگردان این دو حکیم می‌بینیم؛ اما در حقیقت، وی ملاصدرا را شاگرد شیخ تلقی کرده و دیدگاه خود را چنین توجیه می‌کند:

«اما اینکه از صدر المتألهین در فصل مربوط به شاگردان شیخ بهایی نام بردیم - و حال آنکه می‌توانستیم در فصل مربوط به تلامذه میرداماد یا میرفندرسکی نام ببریم، خصوصاً که مشهور است استفاده وی از شیخ، در علوم نقلی بوده - به این دلیل است که جهت کلی فلسفه صدرا در راستای رسیدن به حکمت ایمانی مدنظر شیخ است که در فصل دوم از بخش اول بدان پرداختیم. روح کلی حاکم بر تلاش‌های صدر المتألهین، حرکت برهانی از فلسفه یونانی به طرف حکمت ایمانی است؛ و چون حکمت ایمانی - چنان‌که شیخ بهایی تبیین فرمود - منبعث از حکمت نبوی و ولوی است و این مهم جز با مشرب تقریبی که میرداماد آغازگر آن به‌طور خاص بود، میسر نمی‌شد، سهم سید داماد نیز در این میان، پوشیده نمی‌ماند»^۱.

این اظهار نظرها ناشی از نگاه‌های کلی و اجمالی به حکمت ایمانی شیخ بهایی و فلسفه میرداماد است. اگر حکمت این دو حکیم و مبانی آن‌ها به تفصیل کالبدشکافی شده و نوع تأثیر هریک از آن‌ها بر ملاصدرا مشخص شود، قطعاً این‌گونه نظرها ابراز نخواهد شد. به هر حال، چنان‌که به نحو مستند نشان دادیم، اثر روح فلسفی میرداماد و مبانی اصلی فلسفه او در شاکله حکمت متعالیه و حتی در زیرساخت‌های آن مشهود و انکارناپذیر است. گذشته از همه این‌ها، مؤلف محترم کتاب مکتب فلسفی اصفهان، حکمت ایمانی شیخ را تنها از دریچه دیوان شعر او نگریسته و فقط جنبه‌های سلبی آن را مدنظر قرار داده است. از جنبه‌های ایجابی هم به مضامین عاشقانه حکمت ایمانی اکتفا کرده است. با این حال، وی چگونه حکمت متعالیه ملاصدرا را با آن همه گستردگی و بحث‌های فلسفی، ادامه حکمت ایمانی شیخ معرفی می‌کند و برای میرداماد و تأثیرگذاری او، سهمی کوچک قائل می‌شود؟! این در حالی است که نگاه ملاصدرا به فلسفه ابن‌سینا و وجودشناسی او، خوش‌بینانه است؛ تا بدان‌جا که ملاصدرا نوآوری‌های خود - همچون بحث امکان فقری - را در آموزه‌های ابن‌سینا ریشه‌یابی می‌کند. واقعاً چگونه می‌توان پذیرفت که الأسفار و الشواهد الربوبیه و المشاعر ملاصدرا، ادامه حکمت ایمانی شیخ بهایی - آن هم در ابعاد ترسیم‌شده در دیوان شعرش - باشند؟! اما بسیار عجیب‌تر، آن است که فلسفه و حکمت ملارجبعلی تبریزی را به استناد اشتراک

۱. مکتب فلسفی اصفهان، ص ۹۳.

لفظی وجود و رساله «اثبات واجب» اش، برآمده از فلسفه و حکمت میرداماد بینیم:

«حکیم ملاحرجعلی تبریزی در خاتمه رساله اثبات واجب در تأیید نظریه خود در باب اشتراک لفظی وجود مابین واجب و ممکن و نیز، نفی صفات از ذات باری - سبحانه و تعالی - به ذکر روایاتی از معصومین علیهم‌السلام پرداخته و آنگاه، به شرح حکمی آن‌ها مبادرت کرده است. چنین روشی را ما در آثار مختلف صدرالمتهائین - که به لحاظ فلسفی، نقطه مقابل اوست - نیز شاهد هستیم؛ و این به عقیده ما، ادامه خطی است که میرداماد در تقریب بین فلسفه و دین ترسیم کرد. به عبارت بهتر، ثمره درختی است که مؤسس مکتب فلسفی اصفهان، نهال آن را کاشت»^۱.

آیا واقعاً میرداماد وجود را مشترک لفظی می‌داند؟! آیا خط وجودشناسی حکیم تبریزی، ثمره درختی است که میرداماد در حوزه وجودشناسی کاشت؟ میرداماد با صراحت تمام و در آثار متعدّدش، باور خود را به وحدت شخصی وجود و کمالات وجود اعلام کرده و معتقد است که وجود حق تعالی، «وجودالموجودات» و علم او «علم‌العلماء» و حیات او «حیات‌الاحیاء» است. او چگونه می‌تواند به دو سنخ وجود و کمالات وجود قائل شود که یکی از آن حق است و دیگری از آن خلق؛ و بر این اساس، معنای الفاظ دال بر وجود و کمالات را نیز غیرمشترک بداند؟ او که معتقد است خدای خالق کمالات، باید همان کمالات را در مرتبه اعلی واجد باشد، چگونه می‌تواند وجود و کمالات وجود را در خالق و مخلوق متباین دانسته و الفاظ دال بر آن‌ها را مشترک لفظی پندارد؟ او که تکامل وجود انسان را در تشبّه به اسماء الله و تخلّق به اخلاق الله می‌داند، چگونه می‌تواند به تباین مطلق صفاتی و اسمائی میان خالق و مخلوق قائل باشد؟

به هر حال، اگر کسی به مبانی حکمت یمانی جناب میر - که به نحو مستند بیان شد - مراجعه کند، آن‌ها را به دقت بررسی کرده و با مبانی حکمت متعالیه صدرایی مقایسه کند، تأثیر میرداماد را بر ملاحصدرا می‌شناسد، تمایز فلسفه او را از حکمت یمانی در می‌یابد و با روحیه تأسیسی ملاحصدرا و انتقادات او به میرداماد آشنا می‌شود. این سخن بدان معنی نیست که شیخ بهایی در شخصیت علمی ملاحصدرا مؤثر نبوده است. اتفاقاً همان‌طور که گفته شد، شیخ بهایی در پی ریزی روحیه و فکر فلسفی ملاحصدرا بسیار مؤثر بوده و جنبه‌های اثرگذاری او با جنبه‌های اثرگذاری میر، متفاوت و در عین حال مکمل هم بوده‌اند. شیخ بهایی جسارت گذشتن از ابن‌سینا را به ملاحصدرا آموخت و در تعظیم جایگاه ابن عربی نزد او، تأثیر بسیار داشته است؛ اما ملاحصدرا روحیه تأسیس و ابداع و ابتکار فلسفی را از میرداماد به ارث برده است. وی در تلاش برای نظام‌سازی حکمی و تدوین دستگاه فلسفی کاملاً استدلالی، از میر متأثر بوده است، نه از شیخ بهایی.

مطلب بسیار مهم که از آن غفلت شده و محل توجه و بحث و بررسی قرار نگرفته، این است که شیخ بهایی در ابعاد مدنی و تمدنی فلسفه ملاحصدرا بسیار مؤثر بوده و میرداماد در این وجوه تأثیری نداشته است. شیخ بهایی در این زمینه‌ها نظریه‌پردازی و فکر فلسفی نداشته است؛ اما شخصیت او در جایگاه ریاضی‌دانی برجسته و مهندسی طراح و همچنین، فعالیت‌های عملی او

۱. همان، صص ۷۳-۷۴.

در مهندسی نظام توسعه شهری و برقراری پیوند بین حکمت و هنر و صنعت معماری کلان شهری، ملاحظه را به شدت تحت تأثیر قرار داده است. توجه ملاحظه را به جایگاه علوم و فنون و صنایع، به ویژه هندسه و ریاضی و صنایع لطیفه - که امروزه «هنر» نامیده می شوند - در رشد و تعالی روح انسان، از ثمرات ارتباط نزدیک او با شیخ بوده است.

۴. بخش چهارم: میرداماد، ملاحظه و خط نوین فلسفی در اصفهان

خط فلسفی میرداماد و ملاحظه، حقیقتاً خط ابداع و تأسیس است؛ خط تألیف و ترکیب و در عین حال، نوسازی و بازسازی است. هر دو بر علوم و معارف ثرائی - اعم از نقلی و عقلی و کشفی - احاطه دارند و از ذهنی تیز و عقلی نقاد برخوردارند؛ اما به همان اندازه که نبوغ خود را در نقد صرف کرده اند، در تأسیس و نوآوری نیز به کار گرفته اند. این ویژگی ها باعث شدند تا آن دو نظامی بیروارند که در طول چهار قرن، حاکمیت خود را بر فلسفه جهان اسلام حفظ کرده است. اما درباره افرادی که امروز به گمان اینکه تیغه نقد در دست دارند، با تیشه تخریب به جان میراث فلسفی و حکمی و عرفانی جهان اسلام افتاده اند، دریغ از تأسیس یک اصل و مبنا، چه رسد به ارائه نظام فکری یا مکتب فلسفی. آری، باید از فلسفه خوانی و فلسفه گویی دست برداشت و به تفلسف پرداخت. امروز باید از حاشیه نگاری و شرح نویسی احتراز کرد. نه فقط امروز، بلکه در هر روز که از تاریخ فلسفه رقم می خورد، باید دو چهره تأسیس و انتقاد نمایان باشند. تفلسف و تعقل بدون تأسیس و انتقاد، تفلسف نیست و تنها فلسفه خوانی است. فارابی، ابن سینا، نصیرالدین طوسی، میرداماد، ملاحظه، علامه طباطبائی و شهید مطهری الگوهای تفلسف در جهان اسلام هستند. همه این بزرگان بدون تخریب و هیاو، شخصیت هایی نقاد، سازنده و مؤسس بودند و از همین رو، در تاریخ فکر مؤثر بوده و هستند.

بیاید فلسفه ملاحظه را نقد کنید. اصلاً کل نظام فلسفی او را رد کنید؛ اما اصل و مبنای به جای آن بنشانید و نظامی را طراحی کنید. باید توجه داشته باشید که این تأسیس و نظام سازی، نباید تصنعی، روبنایی، سست و بی مایه باشد؛ بلکه باید مبرهن، نظام مند و روشمند باشد. البته، کالبدشکافی نوآوری ها و نظام سازی ها نشان داده است که اکثر این موفقیت ها از بازسازی ها و نوسازی ها شروع شده و به تدریج به نوآوری ها ختم شده است. در این میان، افرادی خواسته اند همه میراث فلسفی گذشته را یکسره دور بریزند و تلاش ها و دست آوردهای بزرگ ترین نوابع بشری را نادیده بینگارند؛ همان ها که خود را سخن گوی خدا و چهارده معصوم علیهم السلام می دانند و فهم خود را عین و تمام حقیقت بر می شمردند. آنچه آنان ساخته اند، چیزی جز خانه عنکبوت نیست.

به هر حال، اگر بخواهیم فلسفه ملاحظه را نقد کنیم، باید راه درست را از او و استادش، میرداماد، فرا گرفته و ابتدا از خود شروع کنیم؛ یعنی باید اولاً، عقلانیت انتقادی و عقلانیت تأسیسی را در خود شکوفا سازیم؛ و ثانیاً، میراث فلسفی گذشته را به شکلی عمیق کاویده، آن را بازسازی کنیم. سپس، این میراث را به زمان خود آورده و در برابر پرسش ها، نیازها و دغدغه های امروز قرار دهیم و آنگاه، توانایی ها، نارسایی ها و خلاءهای آن را شناسایی کنیم. اگر این گونه عمل نکنیم، عقلانیت انتقادی و عقلانیت تأسیسی در ما شکل نمی گیرد.

آثار فلسفی میرداماد و ملاًصدرا نشان می‌دهند که این دو، قبل از آنکه دست به کار نقد و نوآوری شوند، به کالبدشکافی دیدگاه‌ها و نظریات گذشتگان پرداخته و از درون این کالبدشکافی، به نقد و مبناسازی رسیده‌اند. آن‌ها هیچ‌گاه گذشته فلسفی خود را یکسره دور نریختند؛ بلکه ضمن نقد گذشته، به ریشه‌یابی نظریات ابتکاری خود در فلسفه‌های ابن‌سینا، سهروردی و حتی حکمای یونانی برآمدند. گستره وجودشناسی و شمار ابتکارات و ابداعات فلسفی در حوزه تفکر میرداماد و ملاًصدرا، با آنچه در حوزه میرفندرسکی و شاگردانش روی داد، هرگز قابل مقایسه نیست. در حقیقت، این حکمت متعالیه است که سرفصلی جدید در تاریخ فلسفه اسلامی به شمار می‌رود و دوره فلسفی اصفهان را به صورت دوره‌ای متمایز و دارای خط سیر جدید، شکل داده است.

به راستی جای این سؤال هست که چرا حکمت متعالیه در جایگاه نمایندۀ مکتب فلسفی اصفهان قرار گرفت؟ آیا حکمت متعالیه را با شیراز و مکتب شیراز نسبتی نیست؟ آیا حکمت متعالیه تداوم خط فلسفی شیراز است؟ با قاطعیت می‌توان گفت که حکمت متعالیه ملاًصدرا سرفصلی جدید در سیر تاریخ فلسفه اسلامی است. ملاًصدرا در کتاب الأسفار به افکار فلسفی و کلامی مکتب شیراز توجه کرده است؛ اما نمی‌توان حکمت متعالیه را امتداد خط مکتب شیراز دانست. حکمت متعالیه در حقیقت جوابی بود به مقتضیات تاریخی و فرهنگی عصر صفوی؛ مقتضیاتی که با اقتضائات تاریخی مکتب شیراز بسیار تفاوت داشتند. ما در اینجا به شرح مقتضیات تاریخی نمی‌پردازیم؛ اما باید ویژگی‌های خاص حوزه میرداماد و وجوه تمایز آن را از حوزه‌های درسی شیراز، به دقت بررسی کنیم تا ارتباط حکمت متعالیه با اصفهان و مکتب میرداماد روشن شود.

آنچه میرداماد را از فیلسوفان و حکماء معاصر خود متمایز می‌کرد، روحیه و قدرت ابداع و ابتکار او بود. میرداماد داعیه تأسیس داشت و در اصل، بر این باور بود که خط حکمتش، خط تأسیس است، نه امتداد و استمرار خطوط گذشته. او بارها از تأسیس و تهید ضوابط و اصول جدید و ساختن مذهب نوین سخن گفته است؛ برای نمونه، کافی است به عنوانی که وی برای قبس اول کتاب خود - یعنی القبسات - انتخاب کرده است، توجه کنیم:

«القبس الأول: فيه ذكر أنواع الحدوث و تقاسيم الوجود بحسبها، و تأسيس أساس

الحكومة، و تحديد حريم النزاع»^۱.

قسمت سوم این عنوان، به روشنی نشان می‌دهد که تلاش فکری / فلسفی میرداماد در قبس اول کتاب، معطوف به تأسیس اساسی است که بر تمامیت فلسفه و وجودشناسی حاکم است؛ اساسی که میرداماد آن را چهارچوبی نوین برای فلسفه تلقی می‌کرده است. وی این تأسیس را چنان بنیادی و مبنایی می‌داند که معتقد است نظامی خاص در فلسفه و به تعبیر دیگر، حکمتی خاص را در آثار خود پروانده و ایجاد کرده است. همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، او از این حکمت با تعبیر «حکمت یمانی» یاد کرده و معتقد است که اصول این حکمت در کتاب الإیماضات و التشریقات، نضج یافته‌اند.^۲ حتی شاگردان میرداماد نیز، در جریان علوم و معارفی که او تعلیم می‌داد، این نکته را

۱. القبسات، ص ۳.

۲. نگر: جذوات و مواقیت، ص ۵۷؛ ص ۱۷۰.

دریافته بودند که فلسفه میر در امتداد خط ستنی فلسفه نیست. آنان بر این باور بودند که میرداماد خط و مسیر جدیدی در فلسفه آغاز کرده است و باید نام جدیدی بر مکتب او اطلاق کرد؛ برای مثال، سیداحمدبن زین العابدین علوی عاملی که از شاگردان معروف میرداماد و شارحان آثار او به شمار می‌آید، در شرح خود بر کتاب القبسات، با صراحت بیان می‌کند که میرداماد در این کتاب، اصول و رموز حکمت عالی و کنوز فلسفه متعالیه را پرورانده است.^۱

همین داعیه تأسیس در حکمت، بهترین گواه است بر اینکه میرداماد کار خود را صرفاً تداوم و امتداد حوزه شیراز و ما قبل آن نمی‌دانسته است. او نه تنها به صورت محتوایی، بلکه به نحو صوری و شکلی، با نام‌هایی که برای کتاب‌های خود انتخاب کرده (همچون جذوات و مواقیت، القبسات، الأفق المبین، الرواشح السماویة، الإیاضات و التشریقات، تقویم الإیمان و...) و با فصل‌بندی‌ها و عناوینی که برای فصول آثار خود برگزیده (همچون «جذوة»، «قبس»، «ومیض»، «ومضة»، «میقات»، «لمعة الجذوة»، «الامعة الجذوة» و...) ظهور فصلی جدید و نقطه عطفی در تاریخ فلسفه شرق را نوید داده است. عنوان «حکمت یمانی» و «حکمت ایمانی» نیز، خود گویای بسیاری از ناگفته‌هاست و گزینش آن از طرف میرداماد، حساب شده بوده است. این عنوان از متن حدیثی اخذ شده که علامه مجلسی نیز، آن را در کتاب خود نقل کرده است.^۲

میرداماد با رجوع نظام‌مند به معارف اصیل شیعی - آن هم از مجرای تفکر عقلانی/ فلسفی و نه کلامی - که با سلوک نفسانی و مکاشفات شهودی توأم بود، به رمز حکمت یمانی پی برد. بر این اساس است که میرداماد موفق شد تا آن حکمت معنوی شیعی را که در باطن فلسفه فارابی و ابن سینا و حتی در عمق فلسفه اشراق سهروردی نهفته بود، ظاهر ساخته و توسعه دهد و اساس فلسفه شیعی را پی‌ریزی کند. این، جواب میرداماد به اقتضائات ایجاد شده در عصر صفوی بود؛ اما آنچه در مکتب شیراز می‌گذشت، در مسیر تأسیس فلسفه‌ای شیعی - یا به تعبیر بهتر «حکمت فلسفی شیعی» - نبود. البته، نه از حیث تاریخی و نه از حیث اجتماعی، چنین اقتضایی در آنجا و در آن عصر (قرن هشتم و نهم هجری قمری) وجود نداشت.

علاوه بر این، اگر نگوییم که علم کلام نقطه مرکزی در حوزه شیراز بوده (زیرا فلسفه مشاء و اشراق و حتی عرفان در آن تعلیم داده می‌شده است)؛ اما نمی‌توانیم انکار کنیم که یکی از محورهای ارکان اصلی آن به شمار می‌آمده است. تألیف کتب متعدد کلامی - از جمله کتاب بزرگ و عظیم المواقف قاضی عضالدین ایجی، شروح متعدد کلامی بر تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی (خصوصاً شروح دوانی و دشتکی‌ها) و نیز، کتاب شرح المواقف میرسید شریف جرجانی - بیانگر این است که جایگاه علم کلام، به منزله دانشی که اصالتاً عهده‌دار دفاع عقلانی از حریم دین و دیانت است، در حوزه شیراز محفوظ بوده و حتی تقویت شده است.

در حوزه درسی میرداماد، کلام و تفکر کلامی به شیوه مرسوم و ستنی آن، جایگاهی ندارند؛ چنان‌که او «حکمت» را جایگزین کلام و فلسفه ساخت. مقدمه‌ای که میرداماد بر تقویم الإیمان

۱. نگر: شرح القبسات، ص ۸۸.

۲. نگر: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم‌السلام، ج ۶۰، ص ۳۳۲ (احادیث شماره ۷۴ و ۷۵).

نوشته، با توجه به محتوای این کتاب، کاملاً مؤید چنین برداشتی است؛ زیرا اولاً، کتاب تقویم‌الایمان را به عنوان «معیار المعاییر فی تصحیح العقائد و میزان الموازن فی تقویم‌الایمان» معرفی می‌کند؛ و سپس، آن را طریقی می‌داند که قوم را به «سبیل الرشاد» هدایت کرده و آن‌ها را به واسطه شبکه عقول‌شان، به اسرار مبدء و معاد واقف می‌سازد؛ ثانیاً، در سرتاسر کتاب، آنتولوژی گسترده‌ای جاری است که برگرفته از معارف شیعی و مبرهن به براهین فلسفی - و نه استدلال‌های کلامی - است.

میرداماد در کتاب القبسات، پایه‌های فلسفه وجودی خود را بر مبنای عقل‌گرایی و خردورزی فلسفی پی‌ریزی کرد. او از این طریق، دریچه جدیدی برای فهم معارف شیعی گشود و ابعاد جدیدی از حکمت شیعی را کشف کرد. میرداماد وجودشناسی را کانون حوزه فلسفی خود قرار داد و رابطه وجود با ماهیت و نیز، رابطه تشخیص با هریک از این دو را دغدغه ذهنی شاگردان خود ساخت. او برای اولین بار در تاریخ فلسفه اسلامی، قرائت دورانی از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت یا اصالت ماهیت و اعتباریت وجود را به شکل مسئله‌ای بنیادین، مطرح کرد.

این ویژگی‌های فکری / فلسفی به نابغه‌ای همچون ملاصدرا منتقل شد. اگر میرداماد در آثار خود از قبیل القبسات، جذوات، تقویم‌الایمان و التقدیسات، کلام سنتی را از عرصه اندیشه و معرفت دینی بیرون راند، ملاصدرا با صراحت و صدای بلند، کلام و متکلم را در کاری که به عهده گرفته بودند، ناتوان دانست. وی متکلمان را به شدت عوام‌زده می‌داند و دین آن‌ها را دین عجائز و کاملاً تقلیدی می‌داند:

«أما المتكلمون... قنعوا بدین العجائز و اكتفوا بالتقليد»^۲.

ملاصدرا رویکرد نقادانه خویش را به کلام و متکلمان، به نحوی صریح و روشن در معرض دید مخاطب خود قرار داده است. وی نقادی خود را با این جمله آغاز می‌کند:

«... أما المتكلمون و حیث لم یدخلوا البیوت من أبوابها لیس فی وسعهم التفصی

عن أمثال هذا الإشكال»^۳.

ملاصدرا در این جمله، اساس و بنیاد علم کلام (محصول کارکرد متکلمان) را نقادی می‌کند. از نگاه او، متکلمان سنتی از درها و ابواب وارد خانه‌ها نمی‌شوند و از این رو، گرفتار بن بست شده‌اند؛ بنابراین، حلّ این مشکل‌ها و یافتن جواب این‌گونه سؤال‌ها، در وسع و توانایی آن‌ها نیست. حال جای این سؤال هست که از نگاه ملاصدرا، برای یافتن پاسخ پرسش‌های خود در معادشناسی و توحیدشناسی، باید از کدام در وارد شویم؟ ملاصدرا در جواب سؤال ما، چنین گفته است:

«طریق اندفاعنا مکشوف لمن تدبر فی الأصول الّتی بیناها»^۴.

کاملاً واضح است که ملاصدرا «آنتولوژی مبتنی بر اصالت وجود» را مبنایی می‌داند که مدخل ما برای تجزیه و تحلیل هر مسئله اعتقادی است. در حقیقت، ملاصدرا در پرتو فلسفه وجودی خود، کلام آنتولوژیک - یا به عبارت دیگر، «آنتولوژی کلامی» - را بنیان گذاشت. همین مبناست

۱. نگر: تقویم‌الایمان و شرحه کشف الحقائق، ص ۱۹۵.

۲. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۹، ص ۳۰۱.

۳. همان.

۴. همان.

که این شاخه فلسفی اصفهان - که همان مکتب فلسفی اصفهان است - را از دیگر شاخه‌های فلسفی اصفهان و همچنین از مکتب شیراز، کاملاً متمایز می‌کند. به عبارت دیگر، وجودشناسی و آنتولوژی در مکتب فلسفی اصفهان (حوزه میرداماد و ملاصدرا) چنان وسعت و گستردگی پیدا می‌کند که می‌تواند وجه عقلانی در تمام گستره شریعت و دین باشد. مضافاً بر اینکه از دیدگاه ملاصدرا، هستی‌شناسی با ویژگی مذکور، از قرآن و سنت نبوی و علوی منبعث است. همین دو ویژگی است که باعث شده‌اند فلسفه ملاصدرا در جایگاه حکمت باطنی تشیع و فلسفه‌ای نظام‌مند، روشمند و شیعی شناخته شود. برای دستیابی به تلقی ملاصدرا از وجودشناسی به مثابه بنیاد عقلانی در تمام گستره دین، کافی است به مقدمه او بر کتاب المشاعر، مراجعه کنیم:

«هاهنا قواعد لطيفة ومباحث شريفة سنحت لنا بفضل الله وإلهامه مما يتوقف عليه معرفة المبدء والمعاد، وعلم النفس وحشورها إلى الأرواح والأجساد، وعلم النبوات والولايات، وسر نزول الوحي والآيات، وعلم الملائكة وإلهاماتها وعلاماتها، والشياطين وسواوسها وشبهاتها، وإثبات عالم القبر والبرزخ، وكيفية علم الله تعالى بالكلّيات والحزئيات ومعرفة القضاء والقدر والقلم واللوح... وعلومنا هذه ليست من المجادلات الكلامية، ولا من التقليدات العامة، ولا من الأنظار الحكيمة البحثية... بل هي من البرهانات الكشفية التي شهد بصحتها كتاب الله وسنة نبيه وأحاديث أهل بيت النبوة والولاية والحكمة - سلام الله عليه وعليهم أجمعين -»^۱.

در این عبارات، هردو ویژگی مکتب فلسفی اصفهان به منزله دو مشخصه بارز و متمایزکننده، یکی در ابتدای عبارات و دیگری در انتهای آن، آشکارا مطرح شده‌اند. بر این اساس، تبیین نظام‌مند عقلانی/ وجودی از حکمت باطنی تشیع که تبلور تام و تمام جهان‌بینی توحیدی و قرآنی است، در مکتب فلسفی اصفهان شکل گرفت. دستاوردهای دوره‌های پیشین فلسفی در این شکل‌گیری مؤثر بود؛ اما تأسیس مکتب اصفهان، بیش از آن‌ها مرهون ویژگی‌ها و خصایصی بود که این دوره را، در جایگاه تحوّل بنیادین در تاریخ فلسفه اسلامی، از دوره‌های قبل متمایز می‌کرد. میرداماد که خود بهتر و بیشتر و پیش‌تر از هرکس متوجه شکل‌گیری بنیادهای این تحوّل در حوزه فکری خود شده بود، کتاب حکمت خود را جذوات (به معنای آتش‌پاره) نامید.

فهرست منابع و مآخذ

- ارض ملکوت: کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی، هنری کرین، ترجمه: ضیاءالدین دهشیری، چ ۴، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۸۳ ش.
- أصول الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ترجمه: سیدجواد مصطفوی، چ ۱، تهران: کتاب‌فروشی علمیة اسلامی، بی‌تا.
- بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، محمدباقر بن محمدتقی مجلسی، تصحیح: محمد آخوندی [و] سیدجواد علوی، چ ۳، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۸۶ ش.

۱. المشاعر، صص ۴-۵.

- تاریخ عالم‌آرای عباسی، اسکندریک منشی (ترکمان)، تصحیح: ایرج افشار، چ ۱، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۰ ش.
- تاریخ فلسفه اسلامی، هنری کرین، ترجمه: اسدالله مبشری، چ ۳، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۵ ش.
- تاریخ فلسفه ایران و جهان اسلام، علی اصغر حلبی، چ ۱، تهران: نشر اساطیر، ۱۳۷۳ ش.
- تقویم ایمان و شرحه کشف الحقائق، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)؛ سید احمد بن زین العابدین علوی عاملی، تصحیح: علی اوجبی، چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران [و] مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی [و] مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۶ ش.
- جذوات و مواقیت، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تعلیق: ملاعلی نوری، تصحیح: علی اوجبی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
- الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاصدرا)، تعلیق: ملاهادی بن مهدی سبزواری [و] علامه سید محمد حسین طباطبائی، تصحیح: محمدرضا مظفر، چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث، ۱۹۸۱ م.
- دیوان اشراق، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: سمیرا پوستین دوز، مقدمه: جویا جهانبخش، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۵ ش.
- روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، هنری کرین، ترجمه: عبدالمحمد روح‌بخشان، چ ۱، تهران: نشر اساطیر، ۱۳۸۲ ش.
- سیر تحوّل مکتب فلسفی اصفهان، از ابن سینا تا ملاصدرا، سید مهدی امامی جمعه، چ ۳، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷ ش.
- شرح أصول الکافی، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاصدرا)، تصحیح: رضا استادی، چ ۱، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۴ ش.
- شرح الصحيفة السجادیة الکاملة، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: سید مهدی رجایی، چ ۱، اصفهان: انتشارات بهار قلوب، ۱۴۲۲ ق.
- شرح القبسات، سید احمد بن زین العابدین علوی عاملی، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی [و] مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۶ ش.
- الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاصدرا)، تعلیق: ملاهادی سبزواری، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، چ ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
- القبسات، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: مهدی محقق [و] سید علی موسوی بهبهانی [و] توشی هیکو ایزوتسو [و] ابراهیم دیباجی، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۰ (شرح مبسوط منظومه)، مرتضی مطهری، چ ۶، تهران: انتشارات صدر، ۱۳۸۳ ش.

- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۱ (دروس حرکت و زمان)، مرتضی مطهری، چ ۱، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۴ ش.
- مصنفات میرداماد، ج ۱، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: عبدالله نورانی، چ ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
- المشاعر، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملّاصدرا)، ترجمه: بدیع الملک بن امامقلی عمادالدوله، تصحیح: هنری کرین، چ ۲، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۶۳ ش.
- مقالات فلسفی، مرتضی مطهری، چ ۱۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۹ ش.
- مکتب فلسفی اصفهان، سید محمدعلی مدرّس مطلق، چ ۱، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر، ۱۳۸۹ ش.
- میرداماد، سید محمد خامنه‌ای، چ ۱، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۴ ش.



نامه شیخ حسین بن عبدالصمد (پدر شیخ بهایی و استاد میرداماد) به استاد خویش، شهید ثانی
نسخه شماره ۷۳۵۵، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی (قم)

مقالات

میرداماد: معلّم ثالث

سیّد محمد منافیان*

دانش آموخته دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی (تهران)

چکیده

نزد فیلسوفان مسلمان، ساخت منطقی علم و تدوین مُتقن آن بر اساس موازین احراز یقین، اهمیتی فوق العاده در حصول و توسعه معرفت دارد. آنان چهره‌های تأثیرگذار در این زمینه را با لقب افتخارآمیز «معلّم» وصف کرده‌اند. میرداماد نیز فیلسوفی است که با منش تأسیسی و انتقادی خود، به منزله نقطه عطفی در جریان بالندگی فلسفه اسلامی ظهور کرد و در زمانه خود و پس از آن، با عنوان «معلّم ثالث» مشهور شد. او درباره گزاره‌های فلسفی و روش اثبات آن‌ها، دیدگاه‌های خاصی تبیین و تثبیت کرده است که علی‌رغم ابتناء بر علم‌شناسی ارسطویی/ سینیوی، در جریان مطالعه تاریخی فلسفه میرداماد مغفول مانده‌اند. این غفلت و بی‌توجهی، سبب بروز برخی نظرات سست و بی‌پایه و گاه انحراف از مسیر اصیل مابعدالطبیعه شده است. گویا میرداماد نخستین فیلسوفی بوده که نحوه برهان‌پذیری گزاره‌های الهیاتی را به گونه‌ای واضح و مفصل بررسی کرده است؛ چنان‌که می‌توان دیدگاه‌های او را به کلّ پیکره فلسفه اولی و براهین آن تسری داد. او همچنین، با تحلیل «گزاره وجودی» بنا بر اقتضای قواعد ساخت منطقی علم و تبیین مفاد آن، به مدّت‌ها بحث بی‌حاصل درباره ساختار گزاره وجودی پایان داده است. در گامی دیگر، میرداماد با عرضه تحلیلی عمیق درباره «امکان ذاتی» و عینیت آن با موجود ممکن، هویت متافیزیکی ممکن‌الوجود را به مثابه ربط و تعلق به واجب‌الوجود بالذات تبیین کرده است. او تلاش کرده است تا در تأسیس نظام «حکمت یمانی»، ساختار مابعدالطبیعه را به گونه‌ای ارتقاء دهد که تبیین ویژه‌ای از اندیشه وحدت وجود، به مثابه ستون فقرات آن باشد.

واژگان کلیدی: معلّم؛ یقین؛ برهانِ اِنّیِ مرّگب؛ گزاره وجودی؛ امکان ذاتی؛ حکمت یمانی؛ میرداماد.

مقدمه

میرمحمدباقر حسینی استرآبادی، معروف به میرداماد (۹۶۹-۱۰۴۱ هجری قمری)^۱، در شمار حکماء الهی و فلاسفه نامدار ایرانی در قرن دهم و یازدهم هجری قمری است که نقشی مهم و تأثیرگذار در تاریخ فلسفه اسلامی ایفاء کرده است. او حکیم جامعی است که پس از دوران سستی و فترت فلسفه در جهان اسلام^۲، توانست با روحیه انتقادی و تأسیسی خود^۳، آغاز دوره جدیدی از حیات فلسفه اسلامی را رقم زده و بر صدر مکتبی بنشیند که امروزه با عنوان «مکتب فلسفی اصفهان» شناخته می‌شود.

در متون حکمی و تاریخی ما، اوصاف و القابی چون «سید الأفاضل»^۴، «استاد البشر»^۵، «مُتِمِّم الصناعات المیزانیة»^۶، «ناقد الفلسفة اليونانية»^۷ و ... برای این حکیم برجسته ذکر شده‌اند؛ اما از میان آن‌ها، لقب «معلم» که به دو صورت «المعلم الثالث / ثالث المعلمین»^۸ - یا به ندرت، «معلم رابع»^۹ - و «معلم الحکمة الیمانیة»^{۱۰} درباره او به کار رفته، شهرت بیشتری دارند. به‌گواهی برخی اسناد تاریخی، میرداماد در زمان حیات نیز به این لقب شناخته می‌شده^{۱۱} و با افتخار و

۱. بنا بر برخی از نوشته‌های میرداماد، ممکن است چنین گمان شود که نام او «محمدباقر» بوده است (نگر: تقویم ایمان و شرحه کشف الحقائق، ص ۱۹۵)؛ اما به‌گواهی مقدمه‌های میر بر آثار متعدّدش، نام او «محمدباقر» نیست؛ بلکه «محمد» است و «باقر» نیز خوانده می‌شده است؛ برای نمونه، در مقدمه القبسات چنین گفته است: «عبدہ الضعیف، محمد بن محمد، یدعی باقر داماد الحسینی» (القبسات، ص ۱)؛ یا در مقدمه الرواشح السماویة نوشته است: «أفقر المفتاقین إلى رحمة ربّه الحمید الغنی، محمد بن محمد، یدعی باقر الداماد الحسینی» (الرواشح السماویة، ص ۲۲، به نقل از: معلم ثالث، ص ۳۱). در مقدمه التقدیسات نیز خود را چنین خوانده است: «... فأحوج المربوبین إلى الربّ الغنی، محمد بن محمد، یلقّب باقر الداماد الحسینی» (مصفّات میرداماد، ج ۱، ص ۱۱۴. نیز، نگر: نبراس الضیاء، ص ۴؛ جذوات و مواقیت، ص ۵؛ الأفق المبین، ص ۴؛ الصراط المستقیم، ص ۳).

۲. میرداماد در مقدمه رساله التقدیسات، یکی از دست‌آوردهای خود را ابطال جاهلیت ذهن‌ها در فلسفه اولی دانسته و بدان افتخار کرده است. نگر: مصفّات میرداماد، ج ۱، ص ۱۱۴.

۳. توضیح بیشتر را نگر: سیر تحوّل مکتب فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا، صص ۱۱۸-۱۲۱.

۴. نگر: شرح المنظومه، ج ۲، ص ۲۸۸.

۵. نگر: طبقات أعلام الشیعة، ج ۵، ص ۶۷؛ به نقل از: تقویم ایمان و شرحه کشف الحقائق، ص ۲۸ (مقدمه مصتح).

۶. نگر: تقویم ایمان و شرحه کشف الحقائق، ص ۳۸۵.

۷. همان.

۸. نمونه را نگر: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، ص ۸۷۱؛ تقویم ایمان و شرحه کشف الحقائق، ص ۳۸۵؛ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۲۸۸؛ تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ۶۱.

۹. نگر: معلم ثالث، ص ۲۳، پانویس ۲.

۱۰. نگر: تقویم ایمان و شرحه کشف الحقائق، ص ۳۸۵.

۱۱. نامه‌ای از شاه عباس اول در دست است که در قالب استفتاء، نظر فقهی میرداماد را درباره جنگ با عثمانی پرسیده است. شاه در این استفتاء، میرداماد را چنین خطاب کرده است: «شمس المشرقین، بدر

اعتماد به نفس کامل، این ویژگی را برای خود برمی‌شمرده است. شاید بتوان گفت که زمینه اتّصاف او به این لقب، در متن آثارش نهفته است؛ زیرا او در فرازهای متعدّدی از کتب و رسائل خویش، خود را شریک فارابی در تعلیم معرّفی کرده و عبارت‌هایی چون «شریکنا فی التعلیم»،^۱ «الشّریک فی التعلیم»،^۲ و «الشّریک المعلّم»^۳ را درباره فارابی به کار برده است.

تا پیش از زمانه میرداماد، در سنت تعلیمی فلسفه اسلامی چنین مرسوم بود که از ارسطو و فارابی به عنوان معلّم اوّل و ثانی یاد می‌کردند و مجموعه‌ای از آثار ارسطو را با عنوان «تعلیم اوّل» و شرح و تکمیل آن به دست فارابی را «تعلیم ثانی» می‌خواندند.^۴ به نظر می‌رسد طرح این عنوان و به‌کارگیری لقب «معلّم» برای دو فیلسوف برجسته حکمت مشاء، با رواج شیوه و منش فلسفی مشائی در جهان اسلام، ارتباطی کامل داشته و استعمال این تعبیر در کنار واژه «تحصیل» (حکماء محصّل)، معرّف و مبین این نظام معرفت فلسفی است.

معرّفی میرداماد با عنوان «معلّم ثالث»، برخی از محققان معاصر را به اظهار تعجّب و شگفتی واداشته است؛ مثلاً، وقتی دکتر رضا داوری اردکانی در اثنای معرّفی میرداماد، بارها این مطلب را بیان کرده است که میرداماد چه نظر مهمّی اثبات کرده یا چه نقش تعیین‌کننده‌ای داشته که خود را شریک فارابی و ابن‌سینا دانسته است؟ وی در کتاب نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی چنین نوشته است:

«فارابی معلّم است؛ زیرا او اصول و قواعد فلسفه را تدوین کرده و بنای فلسفه اسلامی را گذاشته است. ابن‌سینا هم در ظاهر به این دلیل لایق عنوان رئیس فلاسفه اسلام شده که به تدوین تفصیلی مطالب و مسائل پرداخته و به آن‌ها صورت مستدلّ داده است؛ ولی میرداماد، نه مثل فارابی بنای تازه در فلسفه گذاشته و نه همچون ابن‌سینا به تدوین تفصیلی مباحث و مسائل فلسفه پرداخته است».^۵

الحاققین، ثالث المعلّمین، بل المعلّم الأوّل لو كشف الغطاء عن البین». دکتر رسول جعفریان متن این استفتاء را به همراه پاسخ میرداماد، در مجموعه مقالات تاریخی منتشر کرده است. نگر: مجموعه مقالات تاریخی، ج ۱۲، صص ۲۴۰-۲۴۱، به نقل از: معلّم ثالث، صص ۶۸-۶۹. مخاطبه با میرداماد در استفتاء مندرج در آغاز رساله شرعة التسمیة نیز چنین است. نگر: معلّم ثالث، ص ۲۳، پانویس ۳.

۱. نمونه را نگر: القبسات، ص ۲۷؛ ص ۴۱۳.

۲. نمونه را نگر: همان، ص ۲۷۶؛ ص ۴۴۹.

۳. نمونه را نگر: همان، ص ۳۰؛ ص ۱۹۲؛ مجموعه مصتفات میرداماد، ج ۱، ص ۵۱۷.

۴. دکتر سیدحسین نصر معتقد است که لقب «معلّم» را مسلمانان برای ارسطو در نظر گرفتند و رواج این لقب در میان متفکران غربی، ناشی از تأثیر معارف اسلامی در مغرب‌زمین است. نگر: سنت عقلانی اسلامی در ایران، ص ۱۲۲.

۵. نگر: همان، صص ۱۲۲-۱۲۳.

۶. نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۰۶؛ ما و تاریخ فلسفه اسلامی، صص ۳۵۸-۳۶۰.

البته، این نکته گفتنی است که از نحوه طرح بحث دکتر داوری در این دو کتاب، می‌توان استنباط کرد که ایشان به نقش مهمّ میرداماد در نزدیکی فقه و فلسفه باور دارد؛ چون میرداماد هم فقهی بزرگ و مرجعی

اما در مقابل، کسانی که میرداماد را به عنوان «معلم حکمت یمانی» معرفی کرده‌اند، جوهره ابتکار و تأسیس در فلسفه را در نظام حکمی او یافته و بر این باورند که عنوان «معلم ثالث» زاینده میرداماد است؛ چون او «با تأسیس حکمت یمانی... فلسفه را دچار تحوّل شگرف نمود»^۱. در واقع، رویکرد میرداماد به حکمت یمانی به منزله تأسیس و بنیان گذاشتن بنایی تازه در فلسفه است که همچون فعالیت فکری فارابی، روحی تازه در کالبد اندیشه فلسفی دمیده است. دکتر سید حسین نصر نیز درباره میرداماد چنین نوشته است:

«... دوران صفویه که برای اولین بار عالم تشیع به صورت واحدی جداگانه نظام یافت و در واقع، بانی جدید در تاریخ اسلام گشوده شد... در این وضع جدید و در این یکپارچگی نوین مذهبی، محمدباقر داماد که توانست فلسفه و علوم عقلی را با تأسیس مکتب اصفهان احیا کند و به آن نظم جدیدی بخشد، بار دیگر لقب «معلم» یافت و او را «معلم ثالث» خواندند»^۲.

در بررسی بیشتر این مطلب، جای این پرسش هست که چرا از میان حکمای برجسته متقدم، ارسطو و فارابی به لقب پرافتخار و بامسمای «معلم» شناخته شده‌اند؛ اما مهم‌تر از آن و به منزله مقدمه آن پرسش، آشکار شدن معنای اصطلاحی «معلم» و شناخت پاسخ این سؤال است که: اساساً مقصود از «معلم» چیست؟

دکتر سید حسین نصر در مقاله «چرا فارابی را معلم ثانی خوانده‌اند؟» در پاسخ به این پرسش، چهار نظر را گزارش و نقد کرده است. در دیدگاه نخست، چون فارابی فاضل‌ترین فیلسوف بعد از ارسطو و شارح بزرگ اوست، به «معلم ثانی» ملقب شده است. رأی دیگر آن است که سبب اتصاف فارابی به این لقب، چیرگی او در دانش منطق است. نظر سوم به موفقیت فارابی در تأسیس مکتب فلسفی جدید پرداخته و تدوین فلسفه مشائی را در جهان اسلام، دلیل کسب این لقب دانسته است. در نهایت، برخی معتقدند که چون فارابی شارح و اصلاح‌کننده ترجمه آثار

صاحب فتوا بوده و هم فیلسوفی متألّه. شاید نظر دکتر داوری چنین است که فارابی «معلم ثانی» است؛ چون فلسفه و دین را جمع کرده و طرح فلسفه اسلامی را بنیان گذاشته است. میرداماد هم «معلم ثالث» است؛ چون به جمع بین فقه و فلسفه اسلامی پرداخته است. مشهور است که فارابی به جمع میان دین و فلسفه اقدام کرده و شواهدی نیز در این باره در دست است؛ اما جای این پرسش هست که میرداماد در کدام کتابش و چگونه به جمع میان فقه و فلسفه اقدام کرده است؟

در برخی از بررسی‌های فقهی میرداماد مشاهده می‌کنیم که او در تثبیت مبانی فقهی خویش، از برخی دیدگاه‌های فلسفی بهره برده است. نمونه را نگر: ملاصدرا؛ زندگی، شخصیت و مکتب صدرالمتألهین، ج ۱، ص ۹۱؛ اما چنین عملی را نمی‌توان جمع میان فقه و فلسفه تلقی کرد. ظاهراً جمع میان فقه و فلسفه تنها در شخصیت علمی میرداماد تحقق یافته و در نظام حکمی او پدیدار نشده است.

۱. تقویم ایمان و شرحه کشف الحقائق، ص ۵۱ (مقدمه مصحح). نیز، نگر: سیر تحول مکتب فلسفی اصفهان، از ابن سینا تا ملاصدرا، صص ۱۱۷-۱۲۰.

۲. سنت عقلانی اسلامی در ایران، ص ۱۳۵.

ارسطو بوده و آن‌ها را تعلیم ثانی نامیده، با عنوان معلم ثانی مشهور شده است.^۱ اما علاوه بر این آراء و اقوال، دکتر نصر دیدگاه دیگری را نیز در تبیین لقب «معلم» طرح و تأیید کرده که آن را به برخی اساتید معاصر خود همچون سید محمد کاظم عصار و سید ابوالحسن رفیعی قزوینی نسبت داده است.^۲ مطابق با این نظر:

«معلم... به شخصی اطلاق می‌شود که در واقع، تعیین‌کننده حدود علوم و روش‌های مختلف کسب علم و قراردونده آن‌ها در سلسله مراتبی است که وحدت و پیوستگی دانش و شعب آن را حفظ کند... [با] توجه به سهم هم ارسطو و هم فارابی در تقسیم‌بندی علوم و تدوین روش‌های گوناگون علمی در تمدن‌های یونانی و اسلامی، صائب بودن این نظر بیشتر آشکار می‌شود».^۳

مجموعه نظراتی که دکتر نصر برشمرده، می‌توان در دو محور بازخوانی کرد. فارابی یا ارسطو معلم‌اند؛ چون:

۱. بناهای تازه‌ای را در فلسفه بنیان گذاشته‌اند؛
۲. درباره روش‌شناسی علوم و دانش منطق، دیدگاه‌هایی اساسی عرضه کرده و برای ساخت منطق علم، اعتبار فوق‌العاده‌ای در حصول یقین قائل‌اند؛ و در این زمینه، هر کدام به‌گونه‌ای مؤسس و پیش‌گام بوده‌اند.

برخی دیگر از محققان معاصر نیز بیشتر بر توجیه اول تأکید کرده‌اند.^۴ هریک از نظراتی که گزارش شد، به نحوی می‌تواند توضیح مناسبی در باب چرایی کاربرد لقب «معلم» بیان کند؛ اما به نظر می‌رسد که توجیه اول به نحوی ذیل دومی قرار داشته و تابع آن است؛ چون تاریخ فلسفه به ما نشان داده است که بیشتر ابداعات و نوآوری‌ها در نظام‌های فلسفی، با نظرات روش‌شناختی خاص هر فیلسوف و برخی دیدگاه‌های بنیادی او در دانش منطق پیوند خورده و همراه است.

درباره اصطلاح «اهل تعلیم» و لقب «معلم» که در همان چهارچوب فکری ساخته شده، همچنان می‌توان به تحلیل و بررسی بیشتر پرداخت؛ به‌ویژه در مقایسه با اصطلاح «اهل تحصیل» و التفات به نظریه‌های بنیادی این فیلسوفان در حصول معرفت؛ اما در این نوشتار، من قصد دارم تنها از زاویه توجیه دوم و اهمیت مباحث منطقی و روش‌شناختی در حصول معرفت یقینی، درباره اتصاف میرداماد به لقب «معلم» درنگ کرده و در باب چرایی کاربرد این لقب درباره او، اندکی بررسی و تحلیل کنم. بدین منظور، ابتدا سه دیدگاه اساسی و کمتر شناخته‌شده میرداماد را به صورت تحلیلی نقل و بررسی کرده و ذیل هر کدام، نکاتی در باب اهمیت آن‌ها یادآوری می‌کنم.

۱. نگر: همان، صص ۱۲۲-۱۲۳.

۲. نگر: همان، ص ۱۲۷، یادداشت ۱۱.

۳. همان، صص ۱۲۳-۱۲۴.

۴. نگر: نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی، صص ۱۰۴-۱۰۶؛ ما و تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۵۸.

۱. بخش نخست: افاده یقین در برهانِ اِنّی

می‌دانیم که در سنت منطق ارسطویی و نزد حکماء مسلمان، استدلال برهانی ارزشی والا و اعتباری تمام در شناخت حقیقت دارد. ارتباط میان مقدمات و شکل‌گیری استدلال، در ذهن پدید می‌آید؛ اما مطابق نظریه معرفت‌شناختی فیلسوفان مسلمان در شناخت مطابق با واقع، می‌توان از نسبت خارجی و نفس‌الامری میان مقدمات و نتیجه استدلال نیز سخن گفت. در ذهن و مقام اثبات، همواره حدّ وسط - در جایگاه عامل ارتباط میان مقدمات - علت مفاد عقد در نتیجه یا همان اثبات حدّ اکبر برای حدّ اصغر است؛ اما بنا بر بررسی نسبت نفس‌الامری و ثبوتی میان حدّ وسط و مفاد عقد در نتیجه استدلال، گفته می‌شود که برهان بر دو گونه مئی و اِنّی است. اگر حدّ وسط علت ثبوت مفاد عقد در نفس‌الامر نیز باشد، برهان مئی است؛ و اگر علت ثبوت نباشد، برهان اِنّی است. نزد عموم منطق دانان مسلمان نیز پذیرفته شده است که طریقه اِنّی، خود بر دو گونه است:

۱. «دلیل» که در آن، حدّ وسط معلول ثبوت خارجی حدّ اکبر برای حدّ اصغر است.
۲. «برهان اِنّ مطلق» که در آن، حدّ وسط و ثبوت خارجی حدّ اکبر برای حدّ اصغر، هر دو ملازم و معلول علتی یگانه هستند.^۱

اما آیا اعتبار دو گونه کلی برهان در افاده یقین هم‌سان و برابر است؟ بر اساس تحلیلی که حکماء مسلمان درباره علم یقینی و چگونگی حصول آن ارائه کرده‌اند^۲، حصول یقین تام در گرو برهان مئی است؛ چون در این گونه از برهان، علت تحقق و ثبوت شیء به منزله حدّ وسط قرار گرفته و با وساطت علت، وجود معلول آن به نحوی ضروری و دائمی شناخته می‌شود؛ اما درباره حصول یقین از طریق برهان اِنّی، اختلاف نظرهایی در میان است. برخی از منطق دانان بر این باورند که برهان اِنّی، تنها علم اجمالی به علت را نتیجه می‌دهد و مفید یقین تام نیست^۳؛ اما ابن سینا و بعضی دیگر معتقدند که برخی از اقسام برهان اِنّی مفید یقین تام است.^۴ میرداماد در شمار حکمایی است که با طرح تقسیمی ابتکاری در زمینه براهین اِنّی، از یقینی بودن نتیجه در برخی از این برهان‌ها سخن گفته است.

در نظر میرداماد، برهان اِنّی یا بسیط و ساده است یا مرکب و همراه با تم؛ و این دوگونگی، «دلیل» و «برهان اِنّ مطلق» را در بر می‌گیرد. مقصود از برهان اِنّی ساده همان چیزی است که در تحلیل برهان اِنّی گفته می‌شود؛ اما برهان اِنّی مرکب هنگامی تحقق می‌یابد که برهان اِنّی با تم - یعنی علت ثبوت حکم - همراه می‌شود.^۵ به باور میرداماد، آنچه در باب بی‌اعتمادی به برهان اِنّی

۱. نگر: الشفاء، ج ۳ (المنطق/ البرهان)، ص ۷۹؛ أساس الاقتباس، ص ۳۶۲؛ تقویم الإیمان و شرحه کشف الحقائق، ص ۲۱۸.

۲. نگر: الشفاء، ج ۳ (المنطق/ البرهان)، صص ۷۸-۹۲؛ تقویم الإیمان و شرحه کشف الحقائق، صص ۲۱۹-۲۲۲.

۳. نگر: أساس الإقتباس، ص ۳۵۸.

۴. نگر: الشفاء، ج ۳ (المنطق/ البرهان)، صص ۸۵-۹۲.

۵. نگر: تقویم الإیمان و شرحه کشف الحقائق، ص ۲۲۳.

گفتنی است که میرداماد، تنها از «برهان اِنّی سازج و غیر آن» سخن گفته و تقسیم دوگانه «برهان اِنّی بسیط

گفته می‌شود، همه درباره برهان *إِنِّي* بسیط است؛ ولی برهان *إِنِّي* مرکب، یقین تام را در پی دارد. او در این باره چنین نوشته است:

«بدان که چه بسا برهانی یقینی شکل می‌گیرد که عقل مضاعف را نتیجه می‌دهد، در حالی که برهان *إِنِّي* است؛ اما *إِنِّي* ساده نیست؛ بلکه همراه با *لَمْ* است»^۱.

اما چگونه می‌توان برهان *إِنِّي* را با *لَمْ* همراه کرد؟

به باور میرداماد، در هریک از دو حالت زیر می‌توان برهان *إِنِّي* را به صورت مرکب و همراه با *لَمْ* در نظر گرفت:

۱. حدّ اکبر و حدّ وسط، هر دو در یک جانب باشند و از سوی حدّ اصغر لمیت پیدا کنند.
 ۲. برهان *إِنِّي* پس از یک برهان لمّی شکل بگیرد و از نتیجه آن برهان لمّی کمک بگیرد.
- در حالت اول، برهان *إِن* مطلق یقینی شکل می‌گیرد؛ و در حالت دوم، دلیل یقینی^۲ در توضیح بیشتر حالت اول، باید به اوصاف و عوارض ذاتی شیء توجه کرد. شیء از حیث ذات، سبب ظهور عوارض ذاتی خویش است و در این میان، شیء دیگری واسطه نیست؛ اما اقتضاء شیء نسبت به عرض ذاتی خود، گاه آشکار است و گاه پنهان (لزوم بین و غیر بین). حال می‌توان گفت که اگر در برهان *إِنِّي* مطلق، حدّ اکبر و حدّ وسط هر دو از عوارض ذاتی حدّ اصغر باشند - البته، با این تفاوت که حدّ وسط، عرض ذاتی بین‌اللزوم است و حدّ اکبر، عرض ذاتی خفی‌اللزوم -، این برهان با *لَمْ* همراه است و افاده یقین می‌کند. در واقع، در چنین برهانی از لمیت شیء نسبت به یکی از اوصاف آن، به لمیت شیء نسبت به وصفی دیگر پی برده می‌شود؛ بدون آنکه پای برهان لمّی به میان آید.^۳

درباره حالت دوم نیز می‌توان گفت: وقتی گزاره‌ای به واسطه برهان لمّی بپذیریم و از آن گزاره

و مرکب را نگارنده به کار گرفته است.

۱. «فاعلمن أنه ربما ينعقد برهان يقيني يثمر العقل المضاعف، وهو برهان إن إذا لم يكن إثباتاً ساذجاً، بل كان في صحابة اللّم» (تقویم الايمان و شرحه كشف الحقائق، ص ۲۲۳).

مقصود از «عقل مضاعف» همان یقین تام است؛ یعنی علم تصدیق دائم به ضرورت وجود شیء و امتناع عدم آن؛ به گونه‌ای که جهل شدن این علم محال باشد.

۲. نگر: همان، صص ۲۲۳-۲۲۴.

۳. در اینجا، میرداماد استدلال ذیل را برای نمونه بیان کرده است:

- جوهر مجرّد دارای وجود لذاته است.

- هر چه دارای وجود لذاته است، تعقل‌کننده خویش است.

∴ جوهر مجرّد، تعقل‌کننده خویش است (نگر: همان، ص ۲۲۴).

در این استدلال، دو ویژگی «وجود لذاته» و «تعقل ذات» به منزله عوارض ذاتی «جوهر مجرّد» مطرح شده و از ثبوت اولی بر ثبوت دومی استدلال شده است. این استدلال برهان لمّی نیست؛ چون علت ثبوت مفاد عقد در نتیجه، حدّ وسط نیست. در اینجا، ثبوت حدّ اکبر لازم حدّ اصغر است؛ و ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اصغر نیز لازم و معلول همان حدّ اصغر (جوهر مجرّد) است. پس با برهانی *إِنِّي* مواجه هستیم که لمیت ثبوتی حکم نیز در آن لحاظ می‌شود.

به صورت مقدمه‌ای کلی در برهان‌انی استفاده کنیم، نتیجه‌ای که از آن برهان‌انی به دست می‌آید، یقینی خواهد بود.^۱

در تکمیل دیدگاه میرداماد، باید توجه کرد که اعتبار برهان‌انی مرکب در افاده یقین تام، به موجود بی‌علت و «مالا سبب له» اختصاص داشته و به موجود معلول تسری نمی‌یابد. میرداماد همانند دیگر حکماء برجسته مسلمان، بر این باور است که شناخت یقینی شیء معلول تنها از طریق علت آن به دست می‌آید و جز به واسطه برهان لمی، نمی‌توان به چنین شناختی دست یافت.^۲ بدین ترتیب، موجود مطلقاً نامعلول را نمی‌توان از طریق برهان لمی شناخت؛ اما راه شناخت یقینی آن بسته نیست و در این زمینه اقامه برهان‌انی مرکب، مفید یقین تام است.

طرح انقسام برهان‌انی و تحلیل برهان‌انی مرکب در کتاب تقویم‌الایمان، به منزله مقدمه‌ای است برای تبیین شناخت وجود خداوند از طریق دلایل یقینی و نفی برهان لمی بر وجود او.^۳ چنان‌که برخی از شارحان میرداماد نیز تذکر داده‌اند، دیدگاه ابتکاری وی در تحلیل برهان‌انی و معرفی برهان‌انی مرکب، نتیجه تأمل و تحقیق او در عبارات متفاوت ابن سینا در این باب و بسط و جمع‌بندی آن‌هاست.

ابن سینا در برهان الشفاء یقینی بودن شناخت از طریق سبب را مطرح کرده و در تبیین و تأیید آن بسیار سخن گفته؛ اما به صراحت این دیدگاه را به موجود معلول مقید کرده است. او در ادامه، نوعی صورت برهانی را ترسیم کرده که علی‌رغم افاده یقین، لمی نیست؛ بلکه‌انی است.^۴ در موضعی دیگر نیز به تبیین این مطلب پرداخته که در باب موجود معلول، برهان‌انی مفید یقین دائم نیست؛ اما به

۱. میرداماد در این باره، از این مثال استفاده کرده که اگر ضرورت نیازمندی وجود معلول به وجود علت را از طریق برهان لمی قبول کنیم، آنگاه با مشاهده یک معلول موجود می‌توان وجود علت آن معلول را به صورت‌انی یقینی نتیجه گرفت. در این استدلال، درست است که وجود معلول را با مشاهده حسی و به نحو بالفعل - نه ضروری - پذیرفته‌ایم؛ اما با توجه به مقدمه یقینی مذکور، صرف تحقق معلول، به نحوی یقینی اثبات‌کننده وجود ضروری علت آن است. در این استدلال، حد وسط (وجود معلول) علت ثبوت مفاد عقد در نتیجه (موجودیت علت) نبوده و معلول آن است؛ لذا، این استدلال، برهانی‌انی و از قسم «دلیل» است؛ اما استنتاج نتیجه به گونه‌ای است که یقینی بودن آن محرز است. نگر: همان، ص ۲۲۴.

۲. نگر: همان، صص ۲۲۱-۲۲۲.

۳. نگر: همان، صص ۲۲۳-۲۲۶.

من این دیدگاه میرداماد را در مقاله‌ای به صورت کامل تحلیل و بررسی کرده‌ام. نگر: «شناخت یقینی مبدأ هستی: بازخوانی دیدگاه میرداماد»، صص ۷۱-۱۰۲.

۴. نگر: عرش‌الایقان فی شرح تقویم‌الایمان، صص ۳۴۴-۳۴۵.

۵. «... فبین أنّ الشیء أو الحال إذا کان له سبب لم یثبتنّ إلاّ من سببه - فإن کان الأكبر للأصغر لا بسبب بل لذاته لکنه لیس بین الوجود له، و الأوسط كذلك للأصغر إلاّ أنه بین الوجود للأصغر، ثمّ الأكبر بین الوجود للأوسط - فینعقد برهان یقینی و یكون برهان إنّ، لیس برهان لیم» (الشفاء، ج ۳ (المنطق / البرهان)، ص ۸۶).

آن صورت برهانی که در این عبارت معرفی شده، همان چیزی است که میرداماد به عنوان «برهان‌انی مطلق مرکب» بازسازی کرده است.

صراحت گفته است که در باب موجود مطلقاً نامعلول، برهان *إِنِّي* یقین دائم افاده می‌کند.^۱ بی‌توجهی به تحلیلی که در باب برهان *إِنِّي* در متون ابن سینا منطوی است، سبب بروز برخی آشفتگی‌ها در بحث برهان‌پذیری وجود خداوند گردید؛^۲ اما میرداماد با دریافت سرّ جمع میان آموزه‌های ابن سینا، توانست ضمن انکار امکان اقامه برهان *لَمَّا* بر وجود خداوند، چگونگی شناخت یقینی او را از طریق برخی براهین *إِنِّي*، تبیین کند.

بحث منطقی میرداماد درباره اقسام برهان *إِنِّي*، به عنوان مقدمه‌ای در شناخت یقینی خداوند مطرح شده است؛ اما کاملاً آشکار است که آنچه در بنیاد این تحلیل قرار دارد، در حدّ و اندازه تمامیت دانش فلسفه اولی اهمیت دارد. نقطه عزیمت میرداماد، مفهوم «مالا سبب له» است. این مفهوم علاوه بر واجب‌الوجود بالذات، «موجود مطلق» را نیز در برمی‌گیرد. می‌دانیم که در سنت فلسفه اسلامی از فارابی به بعد، موجود من حیث هو موجود (موجود مطلق) در جایگاه موضوع دانش مابعدالطبیعه قرار گرفت^۳ و هریک از مسائل فلسفه اولی در شمار اعراض ذاتی موجود مطلق بررسی شد. «موجود بما هو موجود» مطلقاً نامعلول است و به همین دلیل، اقامه برهان *لَمَّا* در شناخت ویژگی‌های آن ممکن نیست. با این وصف، آیا شناخت یقینی موجود مطلق و احکام آن میسر نیست؟ چگونه می‌توان یکی از غایات مابعدالطبیعه را نشان دادن وجود موجودات به نحو یقینی در نظر گرفت؟

بیشتر حکماء مسلمان بر این مطلب تصریح کرده‌اند که غایت حکمت نظری، حصول اعتقاد یقینی در باب موجوداتی است که تحقق آن‌ها ناشی از خواست و اراده انسان و وابسته به عمل انسانی نیست.^۴ بارها و بارها در آثار ایشان با عبارت‌هایی چون «علم برهانی»، «کلام برهانی»، «اقتضای برهان» و ... مواجه می‌شویم؛ اما به حسب بررسی نگارنده، در آثار فیلسوفان مسلمان تا پیش از نگارش کتاب *نهاية الحكمة* به قلم علامه طباطبائی، هیچ توضیح و تبیینی درباره ویژگی برهان‌هایی که در فلسفه اولی به کار می‌روند، مشاهده نمی‌شود؛ مگر برخی اشاره‌های گنگ و پراکنده در کتب منطقی همانند آنچه از ابن سینا در شناخت «مالا سبب له» نقل شد. علامه

۱. «... فقد تحصل من هذا أنّ برهان *إِنِّي* قد يُعطي في مواضع يقيناً دائماً، وأما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم، بل فيما لا سبب له» (همان، ص ۸۷).

با تأمل در این عبارت، آشکار می‌شود که در دل آن، تقسیمی درباره برهان *إِنِّي* نهفته است؛ یعنی با توجه به معلول بودن یا نبودن شیء، ارزش معرفتی برهان *إِنِّي* متفاوت است.

۲. نمونه جدیدی از این مباحث را نگر: برهان صدیقین علامه طباطبائی، صص ۶-۲۹.

۳. نمونه را نگر: الجمع بین رأی الحکیمین، ص ۸۰؛ الشفاء، ج ۱۰ (الإلهیات)، ص ۱۳؛ *نهاية الحكمة*، ج ۱، صص ۲۳-۲۴.

۴. ابن سینا در رساله فی أقسام العلوم العقلية نوشته است: «...و القسم النظري هو الذي الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا تتعلق وجودها بفعل الانسان» (تسع رسائل في الحكمة والطبیعیات، ص ۱۰۵. نیز، نگر: إحصاء العلوم، ص ۷۷؛ رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية، ج ۱، ص ۲۲؛ تقويم الإيمان و شرحه كشف الحقائق، ص ۲۰۰؛ شرح و تعليقه بر الهیات شفاء، ج ۱، صص ۱۹-۲۰؛ *نهاية الحكمة*، ج ۱، صص ۱۷-۱۸).

طباطبایی تنها برهان مفید یقین در فلسفه اولی را برهان ایّی یقینی معرفی کرده است که بر ملازمات عامّ مبتنی است و در قالب سیر از لازمی به لازم دیگر، به مطلوب منتهی می‌شود.^۱ او در توضیح بیشتر این برهان ایّی، به همان کلام ابن سینا اشاره کرده که ضمن آن، نوعی صورت برهان یقینی در قالب برهان ایّی - و نه لمّی - ترسیم شده است.^۲ این گونه از برهان ایّی، درست همان چیزی است که میرداماد در قالب برهان اینّ مطلق مرگّب تحلیل کرده و توضیح داده است که در الهیات خاصّ، تنها به چنین براهینی می‌توان اعتماد کرد.

تبیین میرداماد در این باره همچون علامه طباطبایی کامل نیست و او در باب ویژگی براهین فلسفه اولی به طور کلی سخن نگفته است؛ اما اقتضاء روش او در تحقیق چنین است که علاوه بر الهیات خاصّ، مدّعی او به الهیات عامّ و مجموعه دانش فلسفه اولی نیز تسری می‌یابد. در واقع میرداماد در تحلیل برهان‌های درخور اعتماد در فلسفه اولی، از دو جهت بر علامه طباطبایی تقدّم دارد:

۱. شناسایی برهان اینّ مطلق مرگّب و تبیین شایسته آن که در این زمینه با علامه طباطبایی مشترک است و تنها از نظر زمانی مقدّم بر اوست.^۳
۲. شناسایی دلیل مرگّب و معرفی آن به عنوان گونه دیگری از براهین درخور اعتماد در فلسفه اولی که در این زمینه منحصر به فرد بوده و مدّعی بسیاری درخور تأمل مطرح کرده است. اهمیت سخن میرداماد در این باره و ضرورت بررسی دقیق آن، هنگامی آشکار می‌شود که درمی‌یابیم به هنگام تنظیم صورت براهینی استدلال‌هایی که در فلسفه اسلامی عرضه شده‌اند، آنچه بسیار تحقّق می‌یابد قیاس‌هایی استثنایی است که در قالب دلیل مرگّب تدوین می‌شوند.^۴

۲. بخش دوم: ساختار گزاره فلسفی

می‌دانیم که در مواجهه با شکاکیت و رویکرد سوفسطائیان، ارسطو تلاش کرد تا مسائل هر علم را به گونه‌ای منظم و متقن تدوین کند و با اهتمام ویژه‌ای که به دانش منطق مبذول داشت، برخی از معیارها و ضوابط منطقی ساخت علم را بررسی و تبیین کرد. از جمله آن‌ها، طرح مبحث موضوع علم و ویژگی‌های ذاتی آن است. در نظر ارسطو، هر علمی بر پایه مفهومی بنیادی و

۱. نگر: نهاية الحکمة، ج ۱، صص ۳۰-۳۲.

۲. نگر: برهان، ص ۱۲۴؛ پیش‌تر، این عبارت ابن سینا از صفحه ۸۶ کتاب البرهان نقل شده است.

۳. بررسی و مطالعه درخوری در این باره انجام نشده است؛ اما هیچ بعید نیست که علامه طباطبایی در طرح این مدّعا، از میرداماد متأثر بوده باشد. نه تنها در این موضوع، بلکه در موضوعات دیگری همچون چگونگی ساختار گزاره‌های فلسفی و تحلیل ویژگی‌های وجود رابط، قرابت فکری و نوشتاری علامه طباطبایی با میرداماد مشهود است.

۴. در تجربه‌ای مشترک با استاد بزرگوار، آقای دکتر رضا اکبری، تلاش کردیم تا صورت منطقی استدلال‌های بخشی از کتاب شرح منظومه حکیم سبزواری را بررسی و تنظیم کنیم. نگر: شرح منظومه حکمت: در باب وجود و عدم، بخش اول. در آن هنگام، من با اصطلاح دلیل مرگّب و تحلیل آن در اندیشه میرداماد آشنا نبودم؛ ولی چیزی که در نتیجه آن تلاش به چشم می‌آید، وفور صورت قیاس استثنایی و قالب دلیل مرگّب در تنظیم استدلال‌هاست.

محوری شکل می‌گیرد که موضوع آن علم است و در آن علم، ویژگی‌های ذاتی آن مفهوم در قالب گزاره‌های گوناگون بررسی و شناخته می‌شوند.^۱ مسائل و گزاره‌های هر علم، توصیف‌کننده چیزی جز اعراض ذاتی موضوع آن علم نیستند. این دیدگاه، در سنت منطق و فلسفه اسلامی به صورت کامل پذیرفته شد و توسعه یافت.

بدین ترتیب، وقتی درباره فلسفه اولی به مثابه رشته‌ای علمی سخن می‌گوییم، تحقیق درباره چیستی موضوع این علم یکی از نخستین پرسش‌هاست. چنان‌که گفته شد، بیشتر فیلسوفان برجسته مسلمان بر این باورند که «موجود بما هو موجود» موضوع دانش مابعدالطبیعه است و گزاره‌های فلسفی از عوارض ذاتی موجود مطلق سخن می‌گویند؛ اما نکته‌ای که در اینجا مهم می‌نماید، التفات به این مطلب است که در گزاره‌های فلسفی، محمول همواره در شمار اعراض ذاتی موجود مطلق است و «موجود» به مثابه موضوع علم، فقط در موضوع برخی از گزاره‌ها قرار می‌گیرد و هرگز محمول نیست. این مطلب لازمه قواعد علم‌شناسی در سنت منطق ارسطویی و نزد حکیمان مسلمان است.^۲ بر این اساس، با اینکه در زبان عرفی «موجود» را در جایگاه محمول به کار برده و مثلاً می‌گوییم: «واجب الوجود موجود است»؛ اما گزاره درست فلسفی چنین است: «برخی موجود، واجب الوجود است».

این مطلب واضح و گویاست و در متون فیلسوفان مسلمان تا قبل از میرداماد توضیح چندانی در این باره به چشم نمی‌خورد. شاید او نخستین کسی است که به صراحت چنین نوشت:

«... بررسی گزاره‌های هلیت بسیط [= گزاره وجودی] بر عهده این علم [= فلسفه اولی] است؛ اما به این صورت که اشیاء در جایگاه محمول‌ها قرار گیرند و تخصص‌های سرشت موضوع [= متقرر یا موجود مطلق] را بیان کنند. در حقیقت، عقد مسئله‌ها [در این علم] عبارت است از اثبات خصوصیت‌های تقرر و نحوه‌های وجود؛ پس سخن ما که مثلاً می‌گوییم: عقل موجود است، به معنای این است که بگوییم: برخی موجود عقل است»^۳.

پس از میرداماد، در میان اصحاب حکمت متعالیه نیز، گاه دیده می‌شود که به این مطلب تصریح کرده و تعبیر «عکس الحمل» را در این باره به کار برده‌اند.^۴

اما اهمیت این تبیین - که به توضیح واضحات می‌ماند - در کجاست؟

می‌دانیم که نتیجه برهان، ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اصغر است و این ثبوت، همان وجود رابط در گزاره یا «ثبوت الشیء للشیء» است که با وجود محمولی و فی نفسه تفاوت دارد. غالب

۱. «هر دانش برهانی بر پایه باورهای همگانی به پژوهش اعراض ذاتی در یک موضوع می‌پردازد» (متافیزیک، ص ۶۴).

۲. نگر: الشفاء، ج ۳ (المنطق / البرهان)، صص ۱۵۷-۱۶۱.

۳. «فالشغل... بالهلیات البسیطة لذمة هذا العلم، ولكن على أن تؤخذ الأشياء في حيز المحمولات، و معطية تخصصات طبيعة الموضوع. و عقد المسائل - على الحقيقة - إثبات خصوصيات التقرر و أنحاء الوجود، فقولنا: العقل مثلاً موجود، في قوة قولنا: بعض الموجود عقل» (تقویم الإیمان و شرحه كشف الحقائق، ص ۲۰۰).

۴. نگر: نهاية الحکمة، ج ۱، ص ۲۷؛ تقریرات فلسفه، ج ۲ (شرح المنظومة)، ص ۴۱.

فیلسوفان مسلمان بر این نکته تأکید کرده‌اند که در گزاره‌های وجودی و مفادِ هلیتِ بسیط، وجودِ رابط در میان نیست.^۱ برخی نیز به صراحت گفته‌اند که مفادِ هلیتِ بسیط، «ثبوت الشیء للشیء» نیست؛ بلکه «ثبوت الشیء» است.

از نظر میرداماد، سرّ این مطلب در نسبتِ وجود با متعلّق آن نهفته است. وقتی وجود به موضوعی نسبت داده می‌شود، این انتساب از قبیل اتّصاف شیء به وصف نیست؛ یعنی سخن از ثبوتِ وجود برای موضوع نیست؛ بلکه مقصود، خبر دادن از بودن و تقرّر خود موضوع است. وجود چیزی نیست که شیء به سبب آن موجود شود (ما به الموجودیّة)؛ بلکه خودِ بودن و کَوْن متعلّق، منظور است.^۲ وقتی «موجود» در جایگاه محمول قرار می‌گیرد، قطعاً از نظر منطقی محمول است؛^۳ اما این حمل نباید از منظر ثبوتِ شیئی برای شیء دیگر فهم شود و سبب اشتباه گردد. التفات به تبیین گزاره‌های وجودی از منظر عکس‌الحمل، راه بروز این اشتباه - یعنی تلقّی «وجود» به مثابه شیئی مغایر با موضوع و عارض بر آن - را سدّ می‌کند. پیش از میرداماد، این اشتباه در تفسیر سخنان ابن‌سینا رخ داد و نزد برخی از متفکران، وجود به مثابه واسطه‌ای در نظر گرفته شد که با انضمام به ماهیت، سبب اتّصاف ماهیت به موجودیت می‌شود.

یکی از نظریه‌های بنیادین در فلسفه اسلامی که از ابتدا مدّ نظر بوده، مسئله مغایرت وجود و ماهیت یا عروض وجود بر ماهیت است. فارابی در این باره سخن گفته؛ ولی تفصیل شایسته آن، در اندیشه ابن‌سینا نمایان شده است. بنا بر نحوه تبیین این نظریه و کاربردهای آن در متون ابن‌سینا، پرسشی انتقادی مطرح شده که گاه با عنوان «مشکله عروض وجود بر ماهیت» از آن یاد می‌شود.^۴ دشواری این مبحث آنجاست که در نظر ابن‌سینا، تا پیش از عروض وجود، ماهیت متحقّق نیست و با عروض وجود است که می‌توان از موجودیت و تحقّق ماهیت سخن گفت؛ اما همین ماهیت به منزله موضوع و محلّ عروض وجود در نظر گرفته می‌شود.

چگونه می‌توان پذیرفت که ماهیت موجود نیست؛ اما محلّ عروض وجود است؟! معروض باید پیش از عروضِ عارض تحقّق داشته باشد. در بررسی این معضل، تفسیرهای متفاوتی در میان شارحان و منتقدان اندیشه ابن‌سینا به میان آمده است^۵ و تحقیق و تألیف در این باره، همچنان

۱. نمونه را نگر: الأفق المبین، صص ۱۸۲-۱۸۳؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ص ۱۳۹.

۲. نگر: الأفق المبین، صص ۱۸۲-۱۸۳.

۳. از نظر میرداماد، «موجود» صرفاً یک محمول منطقی بوده و محمول حقیقی نیست؛ بلکه به مثابه محمول، اعتبار شده است. به تعبیر دیگر، آنچه از گزاره وجودی مقصود است، ثبوت موضوع است و اگر از صورت «موضوع - محمول» استفاده می‌شود، به دلیل طبیعت تصدیق است. طبیعت تصدیق مقتضی تعلّق به عقد است و عقد نیز در قالب گزاره تحقّق می‌یابد. نگر: همان، ص ۱۹۰؛ تحلیل نظریه «موجود» در فلسفه میرداماد، صص ۷۹-۸۱. سنج: أربع رسائل فلسفیة، صص ۹۰-۹۱.

۴. نگر: بنیاد حکمت سبزواری، ص ۹۶.

۵. در کتاب هستی و عروض: درنگی بر مابعدالطبیعه سینوی، سعی کرده‌ام تصویری جامع از این دیدگاه و تفسیرهای مختلف آن عرضه کنم.

جریان دارد.^۱ شاید در این میان، تفسیری که در آثار شیخ اشراق بیان شد، از اهمیت بیشتری برخوردار باشد؛ زیرا حتی پس از مخالفت خواجه طوسی و انتقاد او از این تفسیر^۲، همچنان در شکل‌گیری روند تاریخی فلسفه اسلامی در دوران میانی (یعنی قرون ۶ تا ۱۰ هجری قمری) بسیار اثرگذار بوده است.

تلقی سهروردی و تابعان او از نظریه عروض وجود بر ماهیت ابن‌سینا، تمایز خارجی وجود و ماهیت و عروض وجود بر ماهیت در ظرف خارج است.^۳ با توجه به این تفسیر، اشراقیان به انتقاد از زیادت خارجی وجود روی آورده و از اعتباری بودن وجود سخن گفتند.^۴ آنان در توصیف و تبیین این دیدگاه تا آنجا پیش رفتند که از اعتباری بودن «موجود» دم زده و معرفی «موجود» را به مثابه موضوع و بنیاد مابعدالطبیعه، نادرست تلقی کردند.^۵ این تصور که ناشی از قیاس حمل «موجود» با محمول گزاره‌های هلیت مرکب (یعنی ثبوت شیئی برای شیء دیگر) است، از فضای اندیشه ابن‌سینا و فارابی کاملاً بیگانه است؛^۶ اما در دوران میانی فلسفه اسلامی حضوری نیرومند داشته و ساختار مباحث فلسفی را جهت داده است.

میرداماد اعتباری مفهوم وجود را پذیرفت؛ اما تبیین سهروردی و اشراقیان را نقد کرد.^۷ در نظر او، «موجود» اعتباری نیست؛ بلکه حقیقی است و فلسفه اولی بر محور شناخت آن شکل می‌گیرد. درست در همین نقطه است که توضیح او در باب ساختار گزاره‌های فلسفی اهمیت می‌یابد. بنا بر آثار و مطالعات در دسترس، تا پیش از میرداماد - به ویژه نزد متفکران حوزه شیراز - تلاش‌هایی برای تبیین گزاره وجودی و ارتباط آن با مفاد قاعده فرعیّت - که ثبوت شیئی برای شیء دیگر را فرع ثبوت مثبت‌له معرفی می‌کند - صورت گرفت؛^۸ ولی راه به جایی نبرد و حتی به انحراف کشید

۱. همانند تحقیقی که دکتر نصرالله حکمت انجام داده است. نگر: متافیزیک ابن‌سینا، صص ۳۸۳-۴۹۰.
۲. نگر: شرح الإشارات و التنبیها، ج ۲، صص ۵۷۶-۵۷۷؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۷.
۳. نگر: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، صص ۱۶۴-۱۶۳؛ صص ۳۴۳-۳۴۹؛ رسائل الشجرة الإلهیة فی علوم الحقائق الربانیة، ج ۳، ص ۲۱۴.
۴. نگر: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، صص ۶۴-۶۷.
- البته، نظریه اعتباری بودن وجود، پیش از سهروردی نیز، نزد حکمای چون ابن‌سهلان ساوی رایج بوده است. نگر: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۶۷.
۵. نگر: رسائل الشجرة الإلهیة فی علوم الحقائق الربانیة، ج ۳، ص ۱۶.
۶. فارابی به صراحت نوشته است: اگرچه «موجود» در ساختار اسم مشتق است؛ اما نباید مدلول آن را چنان موضوعی (ماهیت) پنداشت که وجود بر آن عارض می‌شود. نگر: الحروف، صص ۱۱۳-۱۱۴.
- گفتنی است که ابن‌سینا از عروض خارجی وجود سخن گفته؛ اما در نظر او، «خارج» به مثابه ظرف عروض نیست؛ بلکه وصف و حالت مقوم آن است. به تعبیر دیگر، عروض خارجی وجود، «خارج‌ساز» است. در این باره، نگر: هستی و عروض: درنگی بر مابعدالطبیعه سینی، صص ۲۲۳-۲۷۰.
۷. نگر: الأفق المبین، صص ۹-۱۵ (متن و حواشی).
۸. مانند دیدگاه محقق دوانی که با تغییر قاعده فرعیّت به استلزام، سعی کرد گزاره وجودی را با آن هماهنگ کند؛ یا دیدگاهی که گزاره وجودی را از شمول آن قاعده مستثنا کرده است. به تعبیر ملاحدا، آفهام متأخران در بررسی این مسئله مضطرب و آشفته بوده است. نگر: الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، صص ۱۳۸-۱۳۹.

شد. پس از آن دوره آشفستگی که در درون خود بحث‌ها و نظرات گوناگونی نیز پروراند، تبیین درست و واضح گزاره وجودی، نخست در اندیشه و نوشتار میرداماد و سپس در آثار ملاصدرا پدیدار شد. میرداماد بر این باور است که در تحلیل خود، حقیقت نظر ابن سینا را توضیح داده است.^۱

۳. بخش سوم: وجوب و امکان فلسفی

در کتاب تقویم‌الایمان، بعد از معرفی «موجود بما هو موجود» یا «مقتَرر بما هو مقتَرر» به مثابه موضوع فلسفه اولی، میرداماد نخستین مسئله فلسفی را انقسام موجود و مقتَرر به «واجب» و «ممکن» قرار داده و چنین نوشته است:

«شیء مقتَرر، [۱] یا در مرتبه ذاتش عین تَقَرُّر و فعلیَّت است؛ که در نتیجه، به خودی خود و از حیث ذات خود مقتَرر است، نه به سبب علّی بیرون از ذاتش و نه به سبب علّیّتی از سوی ذاتش؛ و او، همان قیوم واجب بالذات است... [۲] یا در مرتبه ذاتش نه عین فعلیَّت است و نه لا فعلیَّت؛ که در نتیجه، به حسب ذاتش نه مقتَرر است و نه لا مقتَرر؛ و او، همان ممکن بالذات است که ماهیّت امکانی دارد».^۲

این تبیین در باب انقسام موجود به واجب و ممکن، با تبیین مرسوم تا زمان میرداماد اندکی تفاوت دارد.^۳ چنان‌که نواده و شارح میرداماد، سیّد عبدالحسین علوی عاملی توضیح داده، تبیین میرداماد در کتاب تقویم‌الایمان به‌گونه‌ای است که در فحوای خود، بر بطلان دیدگاه اشاعره در باب ذات واجب‌الوجود نیز دلالت دارد.^۴ توضیح آنکه در نظر برخی از اشاعره، می‌توان به تمایز

۱. نگر: الصراط المستقیم، ص ۴۶؛ الأفق المبین، صص ۱۱-۱۲.

۲. در نظر میرداماد، تَقَرُّر شیء همان مرتبه حقیقت و بالفعل شدن آن است که وجود لازمه آن است. در واقع، وقتی شیء مقتَرر و موجود است که در مقام حمل شایع شایسته بررسی است. نگر: الأفق المبین، صص ۱۳-۱۴؛ تحلیل نظریّه «موجود» در فلسفه میرداماد، صص ۵۸-۶۳.

۳. اصل عبارت چنین است:

«الشیء المتَقَرِّر: إمّا أنّه متَعین التَقَرُّر و الفعلیّة فی مرتبّة ذاته، فیکون متَقَرِّراً لنفسه بنفسه، لا بعلة غیر ذاته و لا بعلة من ذاته، و هو القیوم الواجب بالذات... و إمّا أنّه فی حدّ جوهره و فی مرتبّة ذاته لا متَعین الفعلیّة و لا متَعین اللافعلیّة، فیکون بحسب ذاته لا المتَقَرِّر و لا اللامتَقَرِّر، و لا الموجود و لا اللاموجود، و هو الممكن بالذات ذو الذات المجائزّة و الماهیّة الجوازیّة» (تقویم‌الایمان و شرحه کشف الحقائق، ص ۲۰۲).

۴. درباره تقسیم موجود به واجب و ممکن، معمولاً چنین گفته می‌شود که از نظر عقلی، شیئی که ممکن است (به امکان عام) تحقّق یابد، از دو حال بیرون نیست:

- یا به‌گونه‌ای است که از حیث ذاتش، وجود آن ضروری است؛ یعنی از حیث ذاتش نسبت به وجود یا عدم بی‌اقتضاء نیست؛ بلکه مقتضی وجود و طرد عدم است.
- یا به‌گونه‌ای است که از حیث ذاتش، وجود آن ضروری نیست؛ چنان‌که متنع هم نیست؛ یعنی از حیث ذاتش نسبت به وجود و عدم بی‌اقتضاء است.

نگر: الإشارات و التنبیّات، صص ۲۶۶-۲۶۷؛ الأفق المبین، ص ۲۷۱؛ شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۱، صص ۳۲۰-۳۲۱.

۵. نگر: عرش الإیقان فی شرح تقویم‌الایمان، ص ۱۹۲.

ماهیت از وجود در خداوند نیز باور داشت؛ اما برخلاف دیگر اشیاء که ماهیت آن‌ها مقتضی وجود نیست و وجود را از خدا کسب می‌کنند، خداوند ماهیتی مجهول‌الکنه دارد که مقتضی وجود خود است.^۱ بر اساس تبیین رایجی که درباره تقسیم شیء موجود به واجب و ممکن مطرح می‌شود، این سخن اشاعره را می‌توان در قالب یک احتمال بررسی کرد؛ یعنی با توجه به این تعریف که «واجب الوجود، شیئی است که از حیث ذات خود ضرورت وجود دارد»، این مطلب شایسته بررسی است که آیا واجب الوجود، ماهیتی دارد که مقتضی وجود خود است و ضرورت وجود واجب ناشی از اقتضای ذات اوست؟ یا اینکه ماهیت واجب الوجود اساساً همان وجود اوست و ضرورت وجود از خود ذات انتزاع می‌شود، نه از اقتضای ذات؟

غالب فیلسوفان مسلمان، نظریه ترکب واجب الوجود را از ماهیت و وجود، انکار کرده‌اند. میرداماد نیز در کتاب الأفق المبین، پس از توضیح انقسام متقّر به «واجب» و «ممکن» به شیوه مشهور، دیدگاه اشاعره را در قالب احتمال مطرح کرده و سپس با التفات به این مطلب که ماهیت هرگز مقتضی وجود نیست، بطلان آن نظریه را نشان داده است؛^۲ اما بر اساس عبارتی که از کتاب تقویم‌الایمان ذکر شد، در پی تعریف «واجب»، بطلان دیدگاه اشاعره نمایان می‌شود و حتی در مقام احتمال نیز درخور بررسی نیست؛ زیرا از ابتدا فعلیت و وجود در ذات واجب گنجانده شده و ملاک انتزاع ضرورت نیز همان است.^۳

پیش از میرداماد، به ویژه در نتیجه تأملات گسترده ابن‌سینا، فیلسوفان مسلمان از عینیت وجوب ذاتی با وجود واجب الوجود سخن گفته‌اند. حقیقت حق تعالی جز وجود صرف نیست و هرگز نمی‌توان برای او ماهیت مرسل و کلی در نظر گرفت. بر این اساس، چون دوگانه وجود و ماهیت کلی در باب خداوند صادق نیست، پس در انتزاع وجوب وجود نمی‌توان از نسبت میان وجود و ماهیت حق تعالی پرسش کرد؛ بلکه وجوب از خود وجود انتزاع می‌شود و وجود خدا همان وجوب وجود است. نتیجه این تحلیل، تعیین وجوب فلسفی در معنای شدت و تأکد وجودی است.^۴

در مقابل، این پرسش مطرح می‌شود که معنای فلسفی «امکان» چیست و در تحلیل فلسفی امکان ذاتی - و نه از حیث منطقی - آیا می‌توان از عینیت امکان با وجود نیز سخن گفت؟

میرداماد با اشاره به دیدگاه ابن‌سینا درباره عینیت «وجوب ذاتی» با وجود واجب و پذیرش آن، توضیح داده است که درباره نسبت میان «امکان ذاتی» و «وجود ممکن» نیز، باید از عینیت سخن گفت. او به صورت کلی گفته است که شیء در مرتبه ذات خود به هریک از صفات وجوب،

۱. نگر: نهافت الفلاسفة، صص ۱۲۸-۱۳۰؛ المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات و الطبیعیات، ج ۱، صص ۱۲۰-۱۳۰.

۲. نگر: الأفق المبین، صص ۲۷۱-۲۷۲.

۳. البته، در عبارت مذکور از کتاب تقویم‌الایمان، میرداماد ممکن الوجود را همانند تبیین مرسوم تعریف کرده و برخلاف وجوب ذاتی، دیدگاه مختار او در تبیین امکان ذاتی در این عبارت مشاهده نمی‌شود.

۴. برای نمونه، ابن‌سینا در این باره نوشته است:

«و إذا قيل له: «واجب الوجود» فقط، فهو لفظ مجاز و معناه أنه واجب أن يكون موجوداً، لا أنه يجب الوجود لشيء موضوع فيه للوجود، يلحقه الوجود على وجوب أو غير وجوب» (المباحثات، ص ۲۷۳)؛ «... ليس حقيقة وجوب الوجود إلا نفس تأكد الوجود...» (الشفاء، ج ۱۰ الإلهیات، ص ۴۵).

امکان یا امتناع وصف می‌شود و امکان شیء همان ممکن بودن شیء است، نه آنچه شیء به واسطه آن ممکن می‌گردد. نسبت «امکان» به ماهیت، همانند نسبت «وجود» به آن است و مصداق حمل و مطابق حکم در هر دو، خود ماهیت متقرر است. بدین ترتیب، میرداماد توضیح داده است که ماهیت در مرتبه تقرر و حقیقت به «امکان» وصف می‌شود و اگر ماهیتی معدوم باشد، اتصاف آن به امکان مشروط است؛ یعنی عقل با در نظر گرفتن ماهیت تقدیری^۱ - که هم اکنون معدوم است - حکم می‌کند که اگر بالفعل شد و تقرر یافت، می‌توان آن را به «امکان» وصف کرد.^۲

به باور میرداماد، پذیرش عینیت امکان با ذات ماهیت، نکته دقیق است که جمهور فلاسفه از آن غافل بوده‌اند. به نظر او، بهترین سخنی که فلاسفه پیشین گفته‌اند، تفسیر «امکان» به «سلب بسیط تحصیلی» است. مدافعان این نظر، نسبت «امکان» را با ذات ممکن، همانند نسبت «وجوب» با ذات واجب الوجود تلقی نکرده‌اند؛ بلکه عینیت امکان با ذات ماهیت متقرر را انکار کرده و ماهیت را مقتضی «امکان» خوانده‌اند^۳؛ اما میرداماد بارها بر این نکته تأکید کرده است که شاکله امکان ذاتی و وجوب ذاتی یکسان است.

بحثی که میرداماد درباره امکان ذاتی دنبال کرده، بسیار پیچیده و دشوار است.^۴ او «امکان» را معنایی سلبی و به مثابه «سلب ضرورت وجود و عدم» معرفی کرده و بر این نکته تأکید کرده است که ماهیت در مرتبه ذات مقتضی امکان نیست؛ بلکه عین آن است. دشواری اصلی تحلیل او هنگامی پدیدار می‌شود که او از انطباق سلب بسیط بر ذات ماهیت متقرر و موجود سخن گفته و سعی کرده تا نشان دهد «امکان» شبیه به «قوه» است. در نظر او، «امکان» در حال تقرر و وجود به ماهیت نسبت داده می‌شود و مقصود از آن چنین است که همین وجودی که با ماهیت همراه است و در آن پیچیده شده، ضروری نیست؛ چنان که عدم آن وجود نیز، ضروری نیست. «امکان» نوعی لیسیت و نفی است که به هنگام تقرر ذات به آن منسوب است؛ لذا، با «عدم» تفاوت دارد.

بدین ترتیب می‌توان گفت که «امکان» بیش از آنکه به «عدم» شبیه باشد به «قوه» شبیه است؛ زیرا قوه و استعداد، ویژگی عدمی ماده موجود است و بر این دلالت می‌کند که او فاقد

۱. مقصود از «ماهیت تقدیری» یا مقام تقدیر ماهیت - که از اصطلاحات پرکاربرد در متون میرداماد است - حیثیت خود و ذات ماهیت است که هنوز حقیقی نبوده و در مقام شرح اسم است. به تعبیر دیگر، ماهیت تقدیری همان مقام حمل اولی ذاتی است. نگر: مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۱۲۰؛ تحلیل نظریه «موجود» در فلسفه میرداماد، صص ۵۵-۵۸.

۲. نگر: الأفق المبین، ص ۴۱۵؛ القیسات، ص ۲۶۵.

۳. نگر: الأفق المبین، صص ۲۳۴-۲۳۵.

البته، علی‌رغم ادعای میرداماد، می‌توان گفت که عینیت موجود ممکن با امکان، نظریه‌ای است که در التعليقات ابن سینا پایه‌ریزی شده (نگر: التعليقات، صص ۵۳۷-۵۳۸)؛ اما تا زمان میرداماد و ملاصدرا، چندان جدی گرفته نشده است.

۴. برای بررسی تحلیلی دیدگاه میرداماد درباره امکان ذاتی، نگر: تحلیل نظریه «موجود» در فلسفه میرداماد، صص ۱۰۰-۱۲۲.

صفتی است؛ اما می‌تواند به آن متّصف گردد.^۱ ماهیتِ موصوف به امکان - یا همان متقرّر بغیره - در حدّ ذات خود بالقوه است؛ یعنی وقتی آن را در نظر بگیریم، فعلیت و تقرّر انتزاع نمی‌شود؛ بلکه لافعلیت انتزاع می‌شود. امکان ذاتی همانا خبردادن از «لافعلیت» و عدم در مرتبه ذات ماهیت متقرّر است؛ درست همان‌گونه که وجوب ذاتی نیز، خبردادن از فعلیت و وجود در مرتبه ذات ماهیت متقرّر است. امکان و وجوب، بدون ملاحظه حیثیت تقییدی، از خود شیء موجود انتزاع می‌شوند. همان‌گونه که وجوب ذاتی از شدّت و تأکّد ذات متقرّر خبر می‌دهد، مفاد امکان ذاتی نیز هلاکت و ضعف ذات متقرّر است.^۲

واضح است که درک این اندیشه که شیء در عین فعلیت و موجودیت، عدم است و بهره‌ای از هستی ندارد، به غایت دشوار است^۳؛ لیک اگر گفته شود که این اندیشه، رکن اصلی مابعدالطبیعه میرداماد است، گزافه نخواهد بود. میرداماد در فقره‌ای از کتاب الأفق المبین اثبات جعل بسیط ماهیت و اثبات وعاء دهر و سرمد را به مثابه دو اصل زیربنایی و دو عمود خیمه حکمت یمانی معرفی کرده است که بیشتر فروع و شاخه‌های آن، از این دو سرچشمه می‌گیرند.^۴ وقتی به بررسی تحلیلی این دو دیدگاه بپردازیم، کاملاً درک می‌کنیم که بدون التفات به نظریه میرداماد در باب امکان ذاتی و فهم آن، اثبات جعل بسیط ماهیت میسر نیست؛ زیرا در مقدمات استدلال میرداماد از آن استفاده شده است.^۵ فهم وعاء دهر و اثبات حدوث دهری نیز آسان نخواهد بود؛ زیرا تحلیلی که میرداماد درباره «عدم» در معنای سلبی امکان ارائه داده، پایه تحلیلی است که او از سریان عدم در مراتب طولی هستی مطرح کرده و بر اساس آن، از وعاء دهر و سرمد سخن گفته است.^۶ با تفسیری که میرداماد در باب امکان و وجوب بیان کرده، کاربرد این دو مفهوم را در فلسفه به خوبی آشکار ساخته است. این دو مفهوم در کنار «امتناع»، به منزله جهات گزاره‌ها در منطق بررسی شده و کیفیت نسبت میان موضوع و محمول را نشان می‌دهند. اگر از نظر منطق به تقسیم اشیاء موجود توجه کنیم، باید دوگانه «موضوع» و «محمول» و نسبت میان آن دو را رعایت کنیم. این بدان معناست که باید ماهیتی غیر از وجود در نظر بگیریم که در وقت اتّصاف به موجودیت

۱. نگر: الأفق المبین، صص ۲۵۷-۲۵۸؛ القبسات، ص ۲۲.

۲. نگر: الأفق المبین، صص ۲۳۳-۲۳۴؛ صص ۲۳۷-۲۳۸؛ مصتفات میرداماد، ج ۱، ص ۹۳؛ ص ۱۲۰.

۳. میرداماد، خود در عبارتی اشاره کرده که یکی از مسائل غامض فلسفه اولی، فهم صدق معنای امکان به مثابه سلب تحصیلی بر مرتبه ذات ماهیت است:

«... فبهذا اتضح معنی قولنا: «الإمكان بالذات ليس معلولاً للماهية ولا لغيرها؛ و الماهية محتقة به بنفسها»... و لقد كان تحصیل هذا الأصل من غوامض هذا العلم» (الأفق المبین، ص ۴۱۳).

۴. نگر: همان، ص ۵۳۶.

۵. نگر: همان، ص ۲۳.

با تحلیل این استدلال در قالب مقاله، تفسیری از دیدگاه میرداماد در باب جعل بسیط ماهیت بیان کرده‌ام.

نگر: «نظریه جعل بسیط ماهیت در اندیشه میرداماد»، صص ۱۱۷-۱۳۳.

۶. به جرئت می‌توان گفت که همچنان تفسیر درستی از حدوث دهری که با تمامی مبانی و عبارات میرداماد منطبق باشد، ارائه نشده است.

و تقرّر، جهت آن گزاره «ضرورت» یا «امکان» است؛ اما این صرفاً نگاهی منطقی است و اگر به مابعدالطبیعه تسری یابد، کژتابی‌های بسیاری در بر خواهد داشت.^۱

وقتی در دانشی بر بنیاد موجود مطلق، به این دو مفهوم پرداخته می‌شود، آن‌ها به مثابه دو تخصص یا دو نحوه از بروز شیء متقرّر و موجود تلقی می‌شوند؛ چنان‌که باید بدون وساطت شیء - یا مفهوم - دیگری، دو گونه متمایز از «موجود» را معرفی کنند. با توجه به تحلیل میرداماد، می‌توان درباره انقسام شیء متقرّر و موجود چنین گفت: یا شیء عین فعلیت و تقرّر است یا چنین نیست؛ یعنی یا خود به خود در متن واقعیت حاضر است و حیثیت ذات آن همان عینی بودن و خارجیت است یا چنین نیست. میرداماد با التفات به همین تحلیل، نوعی نظریه وحدت وجود را در قالب بازسازی و اصلاح نظریه «ذوق تالّه» عرضه کرده است.^۲

سخن پایانی

مطابق با ابتکار ارسطو در باب شناسایی اهمیت ساخت منطقی علم در توسعه معرفت و عبور از سفسطه، فیلسوفان مسلمان نیز به ساختار منطقی علم و تدوین متون آن بنا بر موازین احراز یقین اهتمام ورزیدند. در این سنت فلسفی، تعلیم و تعلم روشمند دانش، بسیار ارجمند و گران‌بهاست. تقید به روش تا بدان‌جا اهمیت پیدا کرد که حتی در تنظیم و تدوین کتب علمی نیز اثر گذاشت. نگارش بخش منطقی کتاب‌های اشارات و التنبیهات که بر پایه دو مفهوم اصلی «تصور» و «تصدیق» بنا شده یا ساختاری که فخرالدین رازی در نگارش کتاب المباحث المشرقیة پیشنهاد کرد و پس از استفاده خواجه طوسی از همان ساختار در تنظیم کتاب تجرید الاعتقاد، در میان فیلسوفان مسلمان رواج یافت، تنها دو نمونه از شواهد این مطلب است.

یکی دیگر از ابعاد اهمیت این موضوع، کاربست عنوان «معلم» برای برخی از متفکران برجسته است؛ فیلسوفانی که از نظر تاریخی، معمولاً انبانی از آشفستگی فکری از گذشتگان و معاصران خود به ارث برده‌اند؛ اما در جایگاه تأسیس و انتقاد نشسته و با اهتمام به قواعد منطق و روش‌شناسی حصول یقین، به جمع‌پراکنده‌گی‌ها، توضیح ابهام‌ها، کشف انحراف‌های اساسی در مسیر تفکر، پیشنهاد الگوهای متقن و مشخص کردن راه درست برای توسعه و تکامل دانش اقدام کرده‌اند. این اندیشه‌مندان، نقاط عطف تاریخ فلسفه بوده و با لقب افتخارآمیز «معلم» وصف شده‌اند. ارسطو، فارابی، ابن‌سینا، ابن‌مسکویه رازی و میرداماد از این قبیل‌اند.

میرداماد در زمانه خود به عنوان «معلم ثالث» شناخته شد. نمی‌دانیم نخستین کسانی که این وصف را برای او به کار برده‌اند، با چه بصیرتی و براساس کدامین تحلیل میر را شایسته این لقب یافته‌اند - چنان‌که در این باره هیچ توضیحی در متون تاریخی یافت نشد -؛ اما با بررسی اوضاع تاریخی پیش از زمانه میرداماد و نیز مراجعه به آثار حکمی او، می‌توان برخی نکات تحلیلی را در این باره برشمرد. شاید او نخستین فیلسوفی است که به وضوح و تفصیل، نحوه برهان‌پذیری

۱. درباره بصیرت میرداماد به این مطلب، نگر: الأفق المبین، ص ۲۷۸.

۲. نگر: تحلیل نظریه «موجود» در فلسفه میرداماد، صص ۲۱۱-۲۱۵؛ صص ۲۳۵-۲۴۰؛ سیر تحول مکتب فلسفی اصفهان، از ابن‌سینا تا ملاصدرا، صص ۱۲۶-۱۲۹.

گزاره‌های الهیاتی را بررسی و تحلیل کرده و می‌توان دیدگاه او را در این باب، به کلّ پیکره فلسفه اولی تسری داد. برهان، بخش مهمی از روش تحقیق - به اصطلاح امروزی - در فلسفه اولی است و واضح است که بدون شناخت روش تحقیق فلسفی، اثبات ادعاهای مختلف و ارزیابی انتقادی آن‌ها ناممکن است. هنگامی که هر شاخه علمی را به مثابه یک کلّ در نظر بگیریم که بر پایه موضوعی خاص استوار است، شناخت ارتباط زنجیروار مسائل علم با یکدیگر و با موضوع، تنها با به کارگیری روشی موثق میسر می‌شود که شناخت آن، گام نخست ورود به آن دانش است. از سوی دیگر، پس از مدّت‌ها بحث درباره ساختار گزاره وجودی که غالباً در پی تحلیل نادرست «موجود» در مقام محمول صورت می‌گرفت، دانش مابعدالطبیعه در آستانه آن بود که اعتبار هستی‌شناختی خود را از دست داده و جای خویش را به گونه‌ای از اصالت منطقی بدهد.^۱ میرداماد به تحلیل این گزاره بنا بر اقتضای قواعد ساخت منطقی علم و نشان دادن مفاد آن اقدام کرد. اصلی‌ترین گزاره‌ها در مابعدالطبیعه گزاره‌های وجودی هستند. چه بپذیریم که «موجود/وجود» به مثابه موضوع در همه مسائل حضور دارد و چه آن را به بخشی از مسائل فلسفه اولی اختصاص دهیم، در هر حال، موضوع گزاره‌های درجه اول این علم، «موجود» است. کسی که درک درستی از سنخ‌شناسی گزاره‌های فلسفی نداشته باشد، به آسانی در دام کژتابی‌های زبان و مغالطه‌های ناشی از آن افتاده و به جای بررسی‌های دقیق فلسفی، به بیراهه می‌رود.

پس تا اینجا معلوم است که میرداماد هم در باب گزاره‌های فلسفی و هم در باب روش اثبات آن‌ها مطالبی عرضه کرده است که کاملاً ابتکاری نیستند؛ اما در آثار فلاسفه پیش از او، تبیین شایسته‌ای از آن‌ها در دست نبوده و نزد بسیاری مغفول مانده‌اند. همین غفلت و بی‌توجهی، در شمار دلایل اصلی بروز برخی نظرات سست و بی‌پایه و نزاع‌های بی‌حاصل در دوره میانی فلسفه اسلامی است. اما آیا جنبه تعلیمی میرداماد به همین مقدار پایان می‌یابد؟

بعد دیگری که از متون حکمی میرداماد استنباط می‌شود و خود او نیز به صراحت از آن دم زده، تلاش برای عرضه نظام نوین حکمی در قالب «حکمت یمانی» است. او در جایی به اشاره گفته است که همه میراث فکری پیشینیان مسلمان را حکمت یمانی می‌داند؛ اما خود به سنجش و نقادی می‌پردازد تا مسائل مبهم و حیرت‌انگیز را تبیین کند.^۲ می‌توان گفت که در نتیجه تلاش و تبیین او، راه برای بازسازی نظام مندر مابعدالطبیعه در قالبی نو، هموار شده است.

دکتر رضا اکبریان، به درستی درباره فارابی نوشته است که:

«[او] با وارد کردن تمایز مابعدالطبیعی «ماهیت» و «وجود» به فلسفه اسلامی،

تفاوت نظام فلسفی خود را با فلسفه ارسطو روشن می‌کند».^۳ «تمایز میان ماهیت و

۱. برای بحثی مقدماتی در این باره، نگر: «تأملی بر «هستی» در اندیشه شهزوری و کانت»، صص ۲۰۱-۲۳۲.

۲. «... و أوضح مسلك الملة الإسلامية من الحکمة الیمانیة علی اختلاف أذواق الفرق من مُحَقِّقها و مُبْطِلها - حتّی أشاعرتها و معتزلتها - بطبقات بسط الکلام من الرّد و الإحکام و النقص و الإبرام. ثمّ تشييد ما هو الركن الوثيق لديّ و تحقیق ما هو الطريق الأتنيق إليّ علی ما ورثته من الأقدمين... أسهرت العين و كرت النفس له من تعيين للمبهمات و تبیین للمهيمات علی تدقيق لم أزاحم عليه و تحقیق لم أسبق إليه» (الصرط المستقيم، ص ۵).

۳. مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام، ص ۱۸۲.

وجود و در نتیجه «واجب» و «ممکن»، یکی از اساسی‌ترین آراء فلسفی در جهان اسلام است. ... بدون اغراق می‌توان گفت که این تمایز، نخستین گام را در تفکر وجودشناسی / مابعدالطبیعی مسلمانان تشکیل می‌دهد و بنیادی فراهم می‌کند که تمام ساختمان مابعدالطبیعی اسلامی بر آن استوار شده است»^۱.

با طرح این تمایز، فارابی توانست موجودات را به دو دسته کلی «موجودی که وجود محض است» (واجب الوجود بالذات) و «موجودی که وجود عارضی دارد» (ممکن الوجود) تقسیم کند و بدین وسیله، از یک سو جایگاه بحث مقولات (جوهر و عرض) را در فلسفه مشخص کند که به ممکن‌الوجودها اختصاص دارد؛ و از سوی دیگر، راه جدایی نظام‌مند الهیات خاص را از امور عامه هموار کند. تحلیل متافیزیکی فارابی از ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود که در فلسفه ابن‌سینا به نحو چشم‌گیری توسعه یافت، شاکله اصلی فلسفه اسلامی را تا مدت‌ها - و حتی تا امروز - در ظاهر رسمی آن قوام بخشید.

اما پس از فراز و فرودهای متعدد در تاریخ فلسفه اسلامی، تأمل درباره واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود، بار دیگر و در سطحی عمیق‌تر، در اندیشه میرداماد پدیدار می‌شود. او با طرح تحلیلی عمیق درباره امکان ذاتی و عینیت آن با موجود ممکن، هویت متافیزیکی ممکن‌الوجود را به مثابه ربط و تعلق به واجب‌الوجود بالذات تبیین کرد و پیش از ملاًصدرا تلاش کرد تا اندیشه وحدت وجود را - البته با تقریر و توضیحی خاص - به مثابه ستون فقرات نظام فلسفی خود معرفی کند. این ابداع می‌تواند تاروپود اندیشه‌های مختلف فلسفی را به هم بریزد و علاوه بر طرح آراء جدید، افق‌های جدیدی در تحقیق فلسفی بگشاید و تأسیس نظام فلسفی جدیدی را نوید دهد. برخی از لوازم هستی‌شناختی این نظریه در آثار میرداماد بررسی شده است؛ مانند بحث‌هایی درباره وجود رابط و مستقل، تحلیل رابطه علیت، تعریف جدیدی از دو مقوله کلی جوهر و عرض و برخی بررسی‌های لفظی و مفهومی درباره «موجود»؛ اما همچنان «هزار بادۀ ناخورده در رگ تاک است».

ملاًصدرا نیز با طرح «امکان فقری»، قدم در همان مسیری گذاشت که میرداماد تا حدودی طی کرده بود و البته، ابن‌سینا آن را آغاز کرده بود؛ اما همچنان بازسازی نظام فلسفه اولی بر محور اندیشه امکان فقری و استخراج لوازم معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و اخلاقی آن بر زمین مانده یا معرفی نشده و رواج نیافته است. در هر حال، معلم ثالث این راه را آغاز کرد، صدرالمتألهین با دقت بیشتری آن را ادامه داد و اصحاب حکمت متعالیه - به ویژه علامه طباطبائی - با نوآوری‌ها و دقت‌های خود، این مبحث را توسعه بخشیدند؛ اما با این همه، به نظر می‌آید که نیل به مطلوب، به ابن‌سینایی معاصر محتاج است!

سپاسگزاری

در هنگام تحقیق و نگارش این مقاله، نگارنده در حال استفاده از فرصت تحقیقی پسادکتری، با حمایت مالی بنیاد ملی نخبگان (National Elites Foundation) بوده است. در پایان، از همکاری مسئولان این بنیاد تشکر می‌کنم.

۱. همان، ص ۱۷۹.

فهرست منابع و مآخذ

کتاب‌ها:

- إحصاء العلوم، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان فارابی، تصحیح: علی بوملحم، چ ۱، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۶م.
- أربع رسائل فلسفیة، محمد بن محمد بن طرخان فارابی، تصحیح: جعفر آل یاسین، چ ۱، تهران: نشر حکمت، ۱۳۷۱ش.
- أساس الاقتباس، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد طوسی، تصحیح: محمدتقی مدرّس رضوی، چ ۳، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ش.
- الإشارات و التنبیّات، أبوعلی حسین بن عبد الله بن سینا، تصحیح: مجتبی زارعی، چ ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۱ش.
- الأفق المبین، سیّد محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۱ش.
- برهان صدیقین علامه طباطبائی، عسکری سلیمانی امیری، چ ۲، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷ش.
- برهان، علامه سیّد محمد حسین طباطبائی، تصحیح و ترجمه: مهدی قوام صفری، چ ۲، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷ش.
- بنیاد حکمت سبزواری (یا تحلیلی تازه از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری)، توشی هیکو ایزوتسو، ترجمه: جلال الدین مجتبوی، چ ۴، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۰ش.
- تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، حسین بن عبد الله بن سینا، چ ۲، قاهرة: دار العرب، بی تا.
- تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، میرزامهدی آشتیانی، تصحیح: مهدی محقق [و] عبد الجواد فلاطوری، چ ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ش.
- التعلیقات، أبوعلی حسین بن عبد الله بن سینا، تصحیح: سیّد حسین موسویان، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱ش.
- تقریرات فلسفه، ج ۲ (شرح منظومه)، سیّد روح الله موسوی خمینی، تقریر: عبد الغنی اردبیلی، چ ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۱ش.
- تقویم ایمان و شرحه کشف الحقائق، سیّد محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)؛ سیّد احمد بن زین العابدین علوی عاملی، تصحیح: علی اوجبی، چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران [و] مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی [و] مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۶ش.
- تهافت الفلاسفة، أبوحامد محمد بن محمد غزالی، تصحیح: أحمد شمس الدین، چ ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق.
- جذوات و مواقیف، سیّد محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: علی اوجبی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۰ش.
- الجمع بین رأی الحکیمین، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان فارابی، تصحیح: نادر البیر

- نصري، چ ۲، تهران: مكتبة الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
- الحروف، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان فارابی، تصحيح: محسن مهدي، چ ۱، بيروت: دارالمشرق، ۱۹۹۰ م.
- رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقايق الربانية، شمس الدين محمد بن محمود شهرزوري، تصحيح: نجفقلی حبيبي، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشي حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵ ش.
- سنت عقلا في اسلامي در ايران، سيد حسين نصر، ترجمه: سعيد دهقانی، چ ۳، تهران: نشر قصيده سرا، ۱۳۸۳ ش.
- سير تحوّل مكتب فلسفي اصفهان، از ابن سينا تا ملاصدرا، سيد مهدي امامي جمعه، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشي حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱ ش.
- شرح الإشارات و التنبيهات، خواجه نصيرالدين محمد بن محمد طوسي، تصحيح: حسن حسن زاده آملی، چ ۴، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۳ ش.
- شرح منظومه حکمت؛ در باب وجود و عدم، بخش اول، رضا اکبري؛ سيد محمد منافيان، چ ۱، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۰ ش.
- شرح و تعليقه بر الهيات شفاء، صدرالدين محمد بن ابراهيم قوامي شيرازي (ملاصدرا)، تصحيح: نجفقلی حبيبي، چ ۱، تهران: انتشارات بنياد حکمت اسلامي صدر، ۱۳۸۲ ش.
- شرح المنظومة، ملاهادي بن مهدي سبزواري، تصحيح و تعليق: حسن حسن زاده آملی، تحقيق و تقديم: مسعود طالبي، چ ۲، تهران: نشر ناب، ۱۳۸۰ ش.
- الشفاء (الإلهيات / الرياضيات / الطبيعيات / المنطق)، أبوعلی حسین بن عبد الله بن سينا، تصحيح: جورج قنواقي [و] سعيد زايد [و] عبد الحميد صبرة [و] عبد الحميد لطفي مظهر [و] محمدرضا مدور [و] امام ابراهيم أحمد [و] محمود قاسم [و] عبد الحليم منتصر [و] عبد الله اسماعيل [و] محمود الخضيرى [و] أحمد فؤاد الأهواني [و] أبوالعلا عفيفي، تصدير و مراجعه: ابراهيم بيومي مدكور، چ ۱ (افست از: چاپ قاهره، ۱۳۹۵ ق)، قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۴-۱۴۰۵ ق.
- شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبدالرزاق بن علي لاهيجي (فياض)، تصحيح: اكبر اسد علي زاده، مقدمه: جعفر سبحاني، چ ۱، قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ۱۴۲۵ ق.
- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، صدرالدين محمد بن ابراهيم قوامي شيرازي (ملاصدرا)، تحشيه: ملاهادي بن مهدي سبزواري، تصحيح: سيد جلال الدين آشتياني، چ ۱، قم: مؤسسه بوستان كتاب، ۱۳۸۲ ش.
- الصراط المستقيم، سيد محمد باقر بن محمد حسيني استرآبادي (ميرداماد)، تصحيح: علي اوجبي، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشي ميراث مكتوب [و] انتشارات كتابخانه، موزه و مركز اسناد مجلس شوراي اسلامي، ۱۳۸۱ ش.
- عرش الإيقان في شرح تقويم الإيمان، سيد عبد الحسيب بن سيد احمد علوي عاملي، تصحيح: علي اوجبي [و] اكبر ثقفیان، چ ۱، تهران: انتشارات كتابخانه، موزه و مركز اسناد مجلس شوراي اسلامي، ۱۳۹۰ ش.

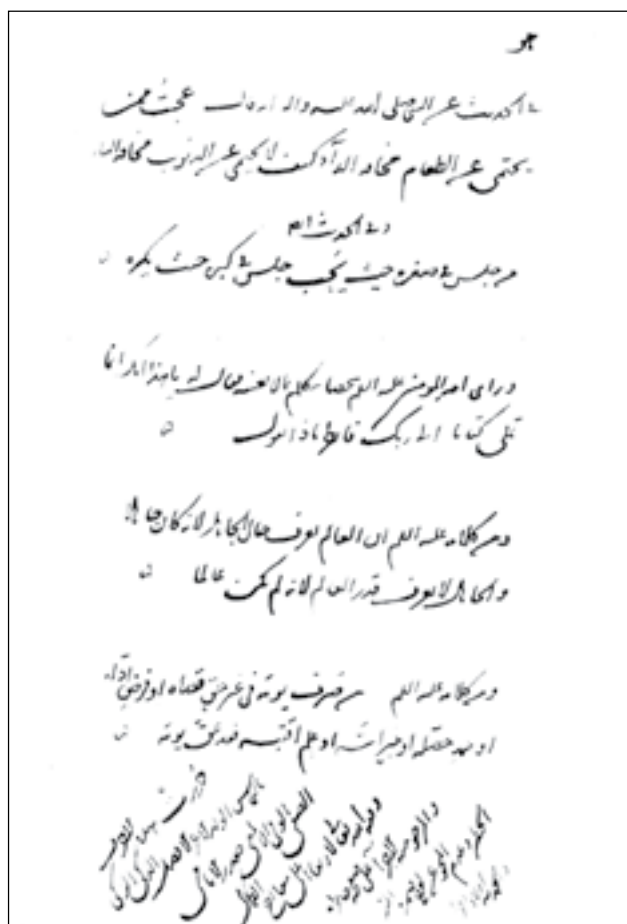
- القبسات، سید محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: مهدی محقق [و] سید علی موسوی بهبهانی [و] توشی هیکو ایزوتسو [و] ابراهیم دیباجی، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علامه حسن بن یوسف بن مطهر حلی، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، چ ۴، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
- ما و تاریخ فلسفه اسلامی، رضا داوری اردکانی، چ ۱، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰ ش.
- المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات و الطبیعیات، فخرالدین محمد بن عمر رازی، تصحیح و تعلیق: محمد المعتصم بالله البغدادي، چ ۱، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۰ ق.
- المباحثات، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، تصحیح و تعلیق: محسن بیدارفر، چ ۱، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱ ش.
- متافیزیک ابن سینا، نصرالله حکمت، چ ۱، تهران: انتشارات الهام، ۱۳۸۹ ش.
- متافیزیک (مابعد الطبیعة)، ارسطو، ترجمه: شرف الدین شرف خراسانی، چ ۲، تهران: نشر حکمت، ۱۳۷۹ ش.
- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ و ۲، یحیی بن حبش سهروردی، تصحیح: هانری کربن، چ ۳، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
- مصنفات میرداماد، ج ۱، سید محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: عبدالله نورانی، چ ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
- معلم ثالث (زندگی نامه میرداماد به همراه رساله تصحیفات وی)، جويا جهانبخش، چ ۱، تهران: نشر اساطیر، ۱۳۸۹ ش.
- ملاصدرا: زندگی، شخصیت و مکتب صدر المتألهین، سید محمد خامنه‌ای، چ ۱، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۹ ش.
- مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام، رضا اکبریان، چ ۱، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
- منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، سید جلال الدین آشتیانی، چ ۲، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
- نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و إثبات جدوي الدعاء، سید محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تعلیق: ملا علی نوری، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب [و] قم: نشر هجرت، ۱۳۷۴ ش.
- نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی، رضا داوری اردکانی، چ ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۷ ش.
- نهاية الحکمة، ج ۱، علامه سید محمد حسین طباطبائی، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، چ ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸ ش.
- هستی و عروض: درنگی بر مابعد الطبیعة سینوی، سید محمد منافیان، چ ۱، تهران: نشر حکمت، ۱۳۹۴ ش.

رساله‌ها و پایان‌نامه‌های تحصیلی:

- تحلیل نظریه «موجود» در فلسفه میرداماد، رساله دکتری، سید محمد منافیان، استاد راهنما: دکتر نصرالله حکمت، تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۹۳ ش.^۱

مقالات:

- «تأملی بر «هستی» در اندیشه شهرزوری و کانت»، سید محمد منافیان؛ احمد مسگری، معرفت فلسفی، سال ۷، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۸ ش، صص ۲۰۱-۲۳۲.
- «شناخت یقینی مبدأ هستی؛ بازخوانی دیدگاه میرداماد»، سید محمد منافیان؛ نصرالله حکمت، پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال ۱۲، شماره ۱ (پیاپی ۲۳)، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش، صص ۷۱-۱۰۲.
- «نظریه جعل بسیط ماهیت در اندیشه میرداماد»، سید محمد منافیان، حکمت صدرایی، سال ۳، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش، صص ۱۱۷-۱۳۳.



یادداشت شیخ بهایی در سفینه ملاصدرا

نسخه شماره ۱۹۱۶۴، کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران (تهران)

۱. این رساله به صورت کتاب در دست انتشار است.

مقالات

میرداماد و طرح مجدد نسبت اسلام و یونان

علی امیری*

عضو هیئت علمی دانشکده علوم اجتماعی

و مدیر گروه فلسفه و جامعه‌شناسی، دانشگاه ابن سینا (کابل)

چکیده

این جستار مختصر، فلسفه میرداماد را به مثابه پاسخی به «معضل یونانیت» بررسی می‌کند. منظور از معضل یونانیت، بغرنجی‌ها و پرسش‌هایی است که ورود فلسفه یونانی در جهان اسلام پدید آورده بود و دو موضوع نبوت و خلقت، در رأس این پرسش‌ها قرار داشتند. تفکر یونانی با اندیشه «خلق از عدم» و آفرینش همه چیز به اراده خداوند و نیز ایده نبوت و پیامبری آشنایی نداشت؛ از این رو، به دنبال انتقال فلسفه یونانی به عالم اسلامی و پس از آنکه به تدریج، این فلسفه به چشم‌انداز فرهنگ و تمدن اسلامی تبدیل شد، توجیه خلقت و نبوت در زمره چالش‌ها و مسئله‌های اصلی فلسفی در جهان اسلامی قرار گرفت. اهتمام فارابی بیشتر صرف توجیه نبوت شد، ابن سینا به نبوت و خلقت توجهی یکسان نشان داد و میرداماد، موضوع خلقت و نسبت حادث و قدیم را به پرسش اصلی فلسفه خویش تبدیل کرد. بدین ترتیب، فلسفه میرداماد نوعی تجدید مطلع و طرح دوباره نسبت یونان و اسلام است. میرداماد به خصوص با طرح نظریه «حدوث دهری»، کوشیده است برای مسئله دیرینه‌سال آفرینش، پاسخی تازه فراهم کند. این نوشته ضمن اشاره اجمالی به تلاش پیشینیان میرداماد در این موضوع، حدوث دهری را به مثابه پاسخ او به این معضل، به تفصیل بررسی کرده است.

واژگان کلیدی: معضل یونانیت؛ خلق از عدم؛ حدوث دهری؛ اصالت ماهیت؛ حکمت یمانی.

۱. بخش نخست: از فلسفه یونانی تا «معضل یونانیت»

فلسفه یونانی نوعی تبیین عقلانی از جهان است. پیش فرض این فلسفه آن است که جهان، سازوکاری منظم (کوسموس) و خودبسنده است که عقل بشری توان درک و تبیین آن را دارد. گوهر فلسفه یونانی، شناخت پذیری جهان با عقل آدمی است. تمام کوشش های سقراط و افلاطون علیه سوفسطائیان، ناشی از خدشه دار شدن اصل «شناخت پذیر بودن جهان با عقل» بود. خلاصه این اصل، در صدر مقاله «آلفای کوچک» از کتاب متافیزیک ارسطو آمده است؛ آنجا که معلم اول می گوید:

«جست وجوی حقیقت از جهتی، سخت و از جهت دیگر، آسان است. دلیلش این است که نه هیچ کس به اندازه کافی به حقیقت دست می یابد و نه هیچ کس به طور کامل از دست یابی به آن محروم است [۹۹۳ب]؛ بلکه هر اندیشه گری درباره طبیعت چیزی می گوید که به طور انفرادی، سهم ناچیزی از حقیقت را تشکیل می دهد؛ اما از همه این ها، روی هم رفته مجموعه انبوهی پدید می آید؛ بنابراین، اگر وضعیتی شبیه آن ضرب المثل باشد که «چه کسی در یافتن دروازه دچار خطا می شود؟»، جست وجوی حقیقت، کاری آسان است؛ اما دشواری دستیابی به کل حقیقت - و نه صرفاً بخشی از آن - نشان می دهد که این کار چه اندازه بغرنج است»^۱.

این متن از آن قطعه های سهل و ممتنع است که در آن واحد، هم توانایی انسان را بالا می برد و هم عظمت حقیقت را؛ هم شکاکیت را نفی می کند و هم ساده انگاری را؛ و بدین ترتیب، فلسفه ورزی و تعقل در هستی را به نیت شناخت آن، هم ممکن می بیند و هم دشوار؛ اما هرگز محال نمی داند. فلسفه با امکان و دشواری شروع می شود و سرشت و ماهیت آن، سلوک در مسیری دشوار است. هستی، حقیقتی رازآلود و پیچیده است؛ ولی مهم ترین ویژگی این حقیقت، نظم و خودبستگی آن است و درست از همین رهگذر است که عقل امکان درک آن را دارد. «خودبسنده است»، یعنی: متکی به بیرون از خود نیست؛ و «منظم است»، یعنی: دارای قواعد و بنابراین، شناخت پذیر است. از آنجا که هستی، حقیقتی خودبسنده است، نه وجودش، بلکه نحوه وجودش مهم است و عقل باید آن را توضیح بدهد.

عقل یونانی نمی گوید که جهان از کجا آمده و به کجا خواهد رفت؛ بلکه جهان را در هستی اکنونی و انضمامی اش می اندیشد و مسیر این اندیشیدن، از امر موجود به سوی آن اصل آغازین و برآمده از آن است. بنا بر تفکر یونانی، امر اکنون موجود، برآیند نوعی ضرورت است و در بن این ضرورت و تجلی، اصل (آرخه) یا آغازی وجود دارد که به این موجود در دسترس، امکان موجودیت می دهد. تفکر، حرکت بازتابی از این امر موجود به آن اصل آغازین (آرخه) و از آن به این است. این عقل از اکنون می آغازد و با اندیشیدن به جهان و بازگشت به آرخه آن، جهان را همچون امر اکنون برای خود حاضر می کند و به آن فعلیت می بخشد.

بنا بر سنت فلسفی یونانی، اندیشیدن، فعلیت بخشیدن مدام به هستی در اکنونیت دائمی

1. *The Metaphysics*, p. 43.

آن است. جهان در کلیّت خود، امر بالقوّه اکنون است و چون امر اکنون است، قابلیت به اندیشه در آمدن را دارد و همچون امر اکنون، نزد عقل به صورت بالفعل حاضر می شود. عقل یونانی هم با این ساختار هستی تناسب دارد و هم با اندیشیدن به امر بالقوّه و تبدیل کردن آن به امر بالفعل، خود نیز فعلیت می یابد. این فرآیند دقیقاً همان است که در فرهنگ یونانی، «فلسفه» خوانده شده است. به قول ارسطو:

«و این درست است که پژوهش درباره حقیقت، «فلسفه» خوانده شده است؛ زیرا هدف اندیشه نظری، حقیقت است؛ همان سان که غایت اندیشه عملی، عمل است. اگر ملاحظه کنیم که چه طور اشیاء هستند، به نیت خود اشیاء نیست؛ بلکه متفکران عملی در جست و جوی آنند که این شیء با زمینه آن چه نسبتی دارد؛ وانگهی ما حقیقت را بدون علت نخواهیم شناخت»^۱.

بر اساس سخن ارسطو، فلسفه هم علم حقیقت است و هم علم شناخت علت های امور و اشیاء. برخلاف بحث هایی که افلاطون و ارسطو در باب جاودانگی نفس و حشر ارواح داشته اند و با وجود ماده پیشاهستی^۲ افلاطون، در سنت فلسفی یونانی، مبدأ و معاد وجود ندارد. در یونان، ما نه رستاخیز داریم و نه آفرینش. چون در یونان مبدأ و معاد نداریم، قهراً نبوّت نیز نداریم. آنچه به سنت یونانی، سرشتی ویژه می بخشد، فقدان این سه چیز است. مبدأ را ایده ازلت جهان منتفی می کند، معاد را بی مسئولیتی آدمی در برابر دیگری بی معنا می کند و انتفاء این دو، قهراً به انتفاء نبوّت می انجامد.

انسان یونانی حتی اگر اسیر تقدیر هم باشد و بادافره سرپیچی از اراده خدایان را نسل اندر نسل بر دوش بکشد، باز هم با چیزی از جنس مسئولیت و حساب و میزان عدل الهی آشنایی ندارد. انسان یونانی، مطیع و مسئول نیست. او در جهان مردگان (هادس)، بادافره بدی های خود را می بیند؛ اما خدای عالم مردگان غیر از خدای عالم زندگان است و انسان در این جهان، پاسخ گوی اعمال خود جز در برابر عقل نیست.

سوفوکل در واپسین بخش های آنتیگونه، «ضربت های گران» ای را که آدمی چونان سزا و کیفر از خدایان می بیند، به «نابخردی» انسان باز می گرداند. به نظر من، واپسین بند این شعر، نتیجه ای است که شاعر از کل داستان می گیرد و می تواند پرتویی بر نسبت خدایان و انسان در فرهنگ یونانی بیفکند. سوفوکل، تراژدی را با این بند به پایان می برد:

«خرد باید آموخت

تا مگر از شادی، بهره ای بتوان برد.

خدایان، گستاخی را بر نمی تابند؛

و ژاژخایی خیره سران را

به ضربت های گران سزا می دهند؛

1. Ibid., p. 44.

2. Preexistent matter.

باشد که مردمان

پیرانه سر خرد بیاموزند»^۱.

انسان یونانی هم آن زمان که شکار تیر جان‌گداز تقدیر است و هم وقتی که بادافره نفرین خدایان را با درد و دهشت می‌پردازد و به «ضربت‌های گران» سزا می‌بیند، کیفر خیره‌سری و ژاژخایی خود را پس می‌دهد. تنها با خرد است که می‌توان از شادی بهره بُرد.^۲ هیچ چیزی جز عقل، ناظر اعمال انسانی نیست و آدمی جز در برابر عقل، در قبال هیچ چیز و هیچ‌کس پاسخ‌گو و مسئول نیست. نتیجه منطقی این تبیین از انسان و جهان، انتفاء نبوت است. در اندیشه یونانی، همان‌گونه که مبدأ و معاد وجود ندارد، نبوت نیز وجود ندارد؛ و بدین‌سان، جهان یونانی از جهان ادیان ابراهیمی جدا می‌شود.

در بُن و بنیاد ساختمان جهان‌نگری یونانی - که دنیای یونان را از جهان ادیان ابراهیمی جدا می‌کند - مسئله «زمان» نهفته است. موقعیت متفاوتی که زمان در تمدن یونانی دارد، نه تنها ضرورت مبدأ و معاد و نبوت را منتفی می‌کند؛ بلکه این تمدن را در گوهر و بنیاد آن از ادیان سامی جدا می‌کند. در یونان، زمان درون جهان قرار دارد. چه در نظریه اتمیست‌هایی مثل دموکریت و چه در فیزیک ارسطویی، ما با نقطه‌ای ازلی و تقسیم‌ناپذیر روبه‌رو هستیم. از گسترش همین نقطه

۱. آنتیگونه، ص ۱۴۷.

۲. لازم به یادآوری است که مارتین هایدگر، فیلسوف مشهور آلمانی، سرود دوم آنتیگونه را که به «سرود انسان» یا «ستایش انسان» مشهور است، به نوعی تجلی ذات انسانی تفسیر کرده و در واقع، آن را سخن اصلی یونان درباره انسان دانسته است. هایدگر تمام پیام شعر را در فرد اول آن نهفته دیده است؛ آنجا که می‌گوید: «جهان سرشار از شگفتی است / و شگفت‌ترین شگفتی‌ها انسان است».

ذات این «شگفت‌ترین»، تجاوز از حد است و پولیس، حاصل تجاوز آدمی از حدود و بنابراین، تاریخی‌شدن انسان است. به قول هایدگر:

«polis مکان تاریخی است. جایی است که تاریخ در آن و از آن و برای آن روی می‌دهد. این مکان و این صحنه تاریخ، جای خدایان و پرستش‌گاه‌ها و کاهنان و جشن‌ها و بازی‌ها و شاعران و متفکران و فرمان‌روا و شورای ریش‌سفیدان و مجلس مردمان و سپاهیان و نیروی دریایی است. همه این‌ها در وهله اول، به polis تعلق ندارند؛ یعنی به محض واردشدن به رابطه با یک دولت‌مرد یا کار دولتی، political نمی‌شوند. نه! هریک از این‌ها در صورتی «political» می‌شود - یعنی در صورتی وارد صحنه تاریخ خواهد شد - که (برای مثال) تنها شاعران باشند، ولی شاعران حقیقی؛ تنها کاهنان، ولی کاهنان حقیقی؛ تنها فرمانروایان، ولی فرمانروایان حقیقی. ولی «باشند»، به این معنی است که این‌ها به عنوان مردمان متجاوز، قدرت را به کار برند و در هستی تاریخی به عنوان پدیدآوردندگان و مردان عمل برجسته شوند» (آنتیگونه، ضمیمه ۱، «سرود درباره انسان (مردم) در آنتیگونه سوفوکلس»، ص ۵۸).

این روایت از ماهیت بشر یونانی به مثابه بشر خودبنیاد که ذات آن نوعی فراجش و تجاوز از حد است، با آنچه ما «بشری مسئولیت و متکی به خویش» نامیده‌ایم، هم‌خوان است. این را هم باید بیفزاییم که تفسیر هایدگر از آنتیگونه، با تفسیر او از آراء متفکران ماقبل سقراط و کلیت فلسفه یونانی پیشاسقراطی، هم‌راستا است. برای اطلاع بیشتر، نگر:

Early Greek Thinking (the dawn of western philosophy).

است که اجزاء تشکیل دهنده زمان شکل می گیرند و جهان به مثابه امری ممتد به وجود می آید. اگر امتداد و حرکت نباشند، زمان نیست؛ بنابراین، «دیموت» ناشی از دینامیزم درونی جهان است.^۱ ارسطو، چنان که در سماع طبیعی یادآوری کرده است، «اکنون» را بخشی از زمان نمی دید؛ زیرا به اندراج همه چیز در همه چیز و جهان در دانه ارزن منجر می شد. متفکر سنت گرا، کوماراسوامی، در توضیح این گزاره نوشته است:

«چنین به نظرم می رسد که یگانه هدف این گزاره دشوار، آن است که هم زمانی عرضی اشیاء در زمان را از هم زمانی گوهری اشیاء در وراء زمان، در اکنونی که گذشته و آینده را با هم یگانه می سازد، تفکیک کند؛ و اینکه «اکنون» بایستی مجموعه ای از گذشته و آینده باشد که در هیچ یک، شأن عدم تداوم وجود ندارد که در اکنون با هم ملاقی می شوند؛ و هر دو راه به «اکنون» می انجامد. دشوار است که مقصودش، ردّ هم زمانی گذشته و آینده در اکنونی ابدی باشد».^۲

این «اکنون ابدی» که همه چیز را در خود فشرده دارد، خود همان اکنونیت هستی است که با امتداد آن، زمان به وجود می آید و اشیاء در آن، به گونه عرضی با یکدیگر هم زمان می شوند؛ در حالی که ایده خلق از عدم، پیشاپیش زمانی را مفروض می گیرد که در آن، جهان وجود نداشته است. در قرآن آمده است که خداوند، زمین و آسمان را در شش روز آفریده است^۳ و چون اراده کند، تنها با فرمان «باش / کُن» می تواند به همه چیز هستی بخشد.^۴ پس برخلاف جهان یونانی که در آن، زمان درون جهان است، در اسلام، زمان بیرون از جهان قرار دارد و خدای خالق قادر، جهان را بیرون از زمان و در بستر زمان آفریده است؛ بنابراین، عالم «حدوث زمانی» دارد. این دگرسانی موقعیت زمان در فرهنگ یونانی و تأثیر آن در شکل گیری جهان نگری فلسفه یونانی - چنان که خواهیم دید - بعدها در جهان اسلام به شکل گیری «معضل یونانیت» انجامید.

۱.۱. گفتار نخست: «معضل یونانیت» و ادیان ابراهیمی

باری، برعکس جهان یونانی، جهان اسلام - به مثابه شاخه ای از سنت ادیان ابراهیمی - جهانی دینی است. جهان در ریختار دینی، بسته ای است متشکل از مبدأ، معاد و نبوت به مثابه پیوند دهنده این دو. در این جهان، خلقت وجود دارد، هستی به قدرت خلاق خداوند از هیچ

۱. برای مثال، ارسطو بعد از توضیح مفصل درباره اینکه زمان ناشی از حرکت است و اگر حرکت از مکانی به مکان دیگر نباشد، زمان نیز نخواهد بود، نوشته است:

«واضح است که اگر زمان وجود نداشت، «آن» نیز وجود نمی داشت و برعکس. همان طور که جسم متحرک به حرکت مکانی و حرکت مکانی آن، با یکدیگر منطبق اند، عدد جسم متحرک و عدد حرکت مکانی آن با یکدیگر منطبق می باشند؛ زیرا عدد حرکت مکانی، زمان است؛ در حالی که «آن»، منطبق با جسم متحرک است و به منزله واحد عدد است» (سماع طبیعی (فیزیک)، ص ۱۹۰).

2. *Time and Eternity*, p. 80.

۳. «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (الأعراف/۵۴).

۴. «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس/۸۲).

آفریده شده و همه چیز از کتم عدم به عرصه وجود آمده است. بر فراز هستی، خداوند در جایگاه خالق آن قرار دارد که علاوه بر مقام آفرینش، رهنما و هدایت‌کننده هستی نیز هست. هدایت خداوند به دو قسم تکوینی و تشریعی منقسم می‌شود و بنابراین، همه موجودات را در بر می‌گیرد. شرط اصلی در هدایت تشریعی، شعور و اراده است؛ از این رو، انسان که موضوع این هدایت است، ضمن اینکه تکلیف و مسئولیت دارد، امکان تخلف و سرپیچی نیز دارد. هدایت تشریعی با برنامه نبوت که خود - مانند خلقت کائنات - ابتکاری الهی است، تأمین می‌شود و این سلسله طولانی انبیاء و پیامبران است که این مبدأ را به معاد پیوند می‌دهد. رستخیز هم از آن جهت ضروری است که در هدایت تشریعی، خداوند به انسان امکان تخلف داده است. آدمی، مختار بوده، از اراده آزاد برخوردار است؛ پس هم می‌تواند گناه کند و هم درباره اعمال و کردار خود در برابر میزان عدل الهی، پاسخگو باشد.

در پس زمینه دینی (در اینجا: اسلامی)، اختیار انسان، اختیار در گناه است؛ در حالی که در سنت یونانی، نوعی دترمینیسم عقلانی بر جهان و به تبع آن، بر انسان حاکم است. این دترمینیسم که گاه از آن به «راز تقدیر» یا «راز سرنوشت» تعبیر شده است، خود را در نمایش‌نامه‌ها و تراژدی‌های بزرگ یونانی نشان می‌دهد. فلسفه، بحث از تقدیر را به حکم سرشت خود کنار گذاشت و وجود آن را نفی کرد؛ اما نتوانست تبیینی قناعت‌بخش و سزاوار از آن به دست دهد. ارسطو در هنر شاعری سعی کرد کارکردی روحانی و معنوی برای تراژدی (کاتارسیس) تعریف کند و این بدان معنا بود که نمی‌توان تقدیر را همچون امر غیرعقلانی مطلقاً مردود انگاشت.

بدین ترتیب، ساختار دیانت اسلامی به مثابه دستگاه تبیین جهان، با ساختار سنت فلسفه یونانی، تفاوت گوه‌ری و بنیادین پیدا می‌کند. بدین روی، وقتی که فلسفه یونانی وارد جهان اسلام شد، به بروز مشکلی انجامید که اکنون از آن با «معضل یونانیت» یاد می‌کنیم.^۱ معضل یونانیت در جهان دینی اسلامی، به طور خاص در دو مسئله چالش‌های بسیار به وجود آورد: یکی مسئله «خلقت» و دیگری، موضوع «نبوت». در این میان، بحث «معاد» هم کم‌وبیش مطرح بوده است؛ برای نمونه، شخصی در تراز فارابی، در رساله الجمع متعرض آن شده و از خلود روح یا بقاء نفس نزد «حکیمین»، نوعی ایده‌م‌شعر بر معاد استنباط کرده است؛ اما روی هم رفته می‌توان گفت که معضل یونانیت در امر معاد، خود را کمتر نشان داده یا دست کم سرشت پروبلماتیک کمتری

۱. تاریخ‌نویسی فلسفه اسلامی، از «معضل یونانیت» در فلسفه اسلامی با مباحثات گذشته و چنان که باید، موضوع را نکاویده است. یکی از معدود اثرها در زبان فارسی که به مقایسه ساختاری تفکر یونانی و تفکر اسلامی توجه کرده، این کتاب است:

دگرگونی بنیادی فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی، عبدالحواد فلاتوری، ترجمه: محمدباقر تلغری‌زاده، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران [و] انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۴ش.

این اثر بر دگردیسی‌های فلسفه یونانی در جهان اسلام انگشت نهاده؛ ولی به سویه‌های پروبلماتیک آن توجه نکرده است؛ یعنی این جریان، با وجود تغییرهای مکرر و استحاله‌های گوناگون، سرشت پرسش‌برانگیز خود را همواره حفظ کرده و هرازچندی، سبب کوشش دوباره از سوی چهره‌ای فرهنگی شده است؛ به گونه‌ای که متفکر تازه‌نفس کوشیده است با تجدید آن پرسش کهن، درصدد پاسخی تازه برآید.

داشته است. به نظر می‌رسد حتی ملاصدرا که قهرمان معاد جسمانی است، در بال و پر دادن به این بحث، معضل یونانیت را در پس ذهن خود نداشته است.

اما نزد تمام جناح‌های درگیر این بحث، دو موضوع خلقت و نبوت، بازتابی از معضل یونانیت بوده‌اند. درست وقتی که نسبت این دو تبیین از جهان برای برخی متفکران اسلامی - مانند فارابی - به مسئله تبدیل شد و حالت پروبلماتیک پیدا کرد، فلسفه اسلامی متولد شد. قهراً در کانون مباحثات فلسفه اسلامی، موضوع نبوت و خلقت قرار دارد و آنچه را فلسفه اسلامی می‌خوانیم، از برخورد جهان دینی اسلامی با معضل یونانیت و تأمل فلسفی در خلقت و نبوت پدید آمده است.

برای برخی متفکران مسلمان - مانند ابن رشد - فلسفه یونانی به صورت معضل یونانیت ظاهر نشد و در نتیجه، همچنان یونانی باقی ماند. ابن رشد شب‌ها آثار ارسطو را شرح می‌کرد و روزها به فقه و قضاوت می‌پرداخت. او هم فقیه بود و هم فیلسوف؛ ولی نسبت فقه و فلسفه او با هم، تأیید متقابل و احترام به قلمرو یکدیگر بود و هرگز سرشتی پروبلماتیک نداشت؛ اما برخی دیگر، یونانیت را معضلی می‌دیدند که باید حل شود. سرسلسله این دست متفکران، فارابی است و او به لطف تشخیص معضل یونانیت و تأمل در نسبت آن با مدینه اسلامی، مقام تأسیس و تعلیم یافت و «مؤسس فلسفه اسلامی» و «معلم ثانی» لقب گرفت.

۱.۲. گفتار دوم: متفکران دینی در مواجهه با «معضل یونانیت»

ایده آفرینش از هیچ یا نیستی و خلق همه چیز از عدم و تنها به اراده خداوند، میراث مشترک ادیان ابراهیمی است. وضعیت پروبلماتیکی که این ایده پس از برخورد با فلسفه یونان پیدا می‌کند، در این سه شاخه یکسان نیست. یهودیت با این مسئله درگیر است؛ اما این موضوع در سنت یهودی، بیشتر تابع فرهنگ‌هایی است که بیرون از جهان دینی یهود شکوفا شده‌اند و متألهان یهودی، بار و ثمر آن را به تناسب ذائقه و اقتضائات فرهنگی و تاریخی و نیز به اقتضای بحران‌های دینی خود برگرفته و به کار برده‌اند؛ برای مثال، فیلون اسکندرانی، شخصیت برجسته در میان رجال دینی و فرهنگی یهود، معضل خلقت را در پرتو اصول فلسفه یونانی توجیه کرده است؛ در حالی که حدود دوازده قرن بعد از فیلون، موسی بن میمون، دیگر چهره شاخص یهود، از منظر کلام و فلسفه اسلامی به این موضوع پرداخته است.

فیلون معتقد است حقایق که فلسفه یونانی با نیروی تعقل بشری بدان دست یافته است، با وحی موسوی هم‌پوشانی دارند و موسای پیامبر، خود بر قلّه فلسفه ایستاده است. او نوشته است: «اما موسی که پیشاپیش بر قلّه فلسفه دست یافته و از الهامات الهی، اصول بی‌شمار و مهم طبیعت را آموخته است، به درستی آگاه بود که در همه اشیاء موجود، واجب است که یک علت فعال و یک معلول منفعل وجود داشته باشد»^۱.

بر اساس همین تلقی از طبیعت است که فیلون، آفرینش آسمان و زمین را غیر زمانی درک می‌کند. او تأکید می‌کند در این جمله که «خداوند در آغاز، آسمان و زمین را آفرید»، هرگز «آغاز»،

1. The works of Philo Judaeus, Vol. 1, p. 2.

معنای زمانی ندارد؛ زیرا زمان یا هم‌زمان با جهان آفریده شده است یا پس از آن.^۱ فیلون در رویارویی با فلسفه یونانی، با سه دیدگاه درباره منشأ جهان مواجه شد: دیدگاه ارسطو، دیدگاه رواقیان و دیدگاه افلاطون. هری ولفسون به درستی توضیح داده است که فیلون از میان این سه دیدگاه، ایده آفرینش افلاطون را پذیرفت؛ زیرا بر اساس متن رساله تیمایوس، افلاطون جهان را آفریده از ماده‌ای بدون شکل و متقدم‌الوجود^۲ می‌داند و بنابراین، سازگار کردن تز آفرینش افلاطونی با موضع دینی آسان‌تر است. ولفسون در جمع‌بندی نهایی از تلاش‌های فیلون برای حل معضل خلقت، نوشته است:

«در بحث فیلون درباره نظریه خلقت، بدان‌سان که در این فصل ارائه شد، او بر این بیان کلی خود که آفرینش جهان، اصل اساسی کتاب مقدس است، پنج نکته جدید را اضافه کرده است: نخست، این ادعای اوست که فناپذیری جهان، باوری اساسی در دین مبتنی بر نص کتاب مقدس است. نکته دوم، استدلال او بر ضد باور ارسطو در باب جهان غیرمخلوق است. نکته سوم، استدلال او بر ضد رواقیان مبنی بر آفرینش و نابودی متوالی جهان است. نکته چهارم، این دیدگاه اوست که ماده نخستین که جهان از آن ساخته شده، خود مخلوق خداوند است؛ و نکته پنجم، این است که اگر خدا بخواهد، می‌تواند جهانی متفاوت از جهان ما بیافریند. در تحولات آتی تاریخ فلسفه، برخی از این پنج نکته رد و برخی پذیرفته شده‌اند».^۳

همین اشارت اجمالی، از پیچیدگی و بغرنجی موضوع نزد فیلون حکایت می‌کند؛ اما ابن‌میمون، مسئله خلقت را بیشتر در پرتو ایده‌های کلامی متکلمان مسلمان و در کل با توسل به فرهنگ اسلامی حل کرده است. او هفت راه برای اثبات حدوث عالم بیان کرده و در پایان می‌نویسد:

«پس این‌ها، عمده راه‌های متکلمان در اثبات حدوث عالم است. هنگامی که با این ادله ثابت کنند عالم حادث است، پس به ضرورت لازم بیاید صانعی که عالم را با قصد و اراده و اختیار خلق کرده باشد».^۴

اما در مسیحیت، معضل خلقت در زمره رازهای سه‌گانه است و خدا نیز بیشتر خدای پدر است تا خدای صانع. این امر، معضل خلقت را پیچیده و رمزآلود می‌سازد؛ اما به آن سمت و سویی دیگر می‌دهد که نسبت به جایگاه این مسئله در سنت یهودی و اسلامی متفاوت است. هری ولفسون با تفکیک میان خدای «صنعتگر» و «زایشگر» - که اولی به آیین یهود و دومی به کیش نصارا تعلق دار - چنین نتیجه می‌گیرد:

«بدین ترتیب، در مسیحیت وقتی لوگوس فیلون به «مسیح ازلی» تغییر یافت، از

1. See: Ibid., p. 6.

2. Preexistent matter/ formless matter.

3. Philo: Foundation of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam, Vol. 1, pp. 322-323.

۴. «فهذه أمهات طرق المتكلمين في إثبات حدوث العالم، فلما ثبت لهم بهذه الأدلة أن العالم حادث، لزم بالضرورة أن له صانعاً أحدثه بقصد وإرادة واختيار» (دلالة الحائرين، ج ۱، ص ۲۳۱).

مخلوق خدا به مولود خدا تبدیل شد. همراه با اختلافی که میان فیلون و مسیحیت در مسئله منشأ لوگوس وجود داشت، اختلافی هم در مفهوم واژه «پدر» - که مبین رابطه خدا با لوگوس در اندیشه فیلون و مسیحیت است - ظاهر شد. اگر بخواهیم این اختلاف را به زبان فلسفی آن روزگار بیان کنیم، می‌توان گفت که در اندیشه فیلون، خدا در مورد لوگوس بدین معنا پدر نامیده می‌شود که علت فاعلی آن است؛ و در مسیحیت، خدا در مورد لوگوس بدین معنا پدر نامیده می‌شود که علت مادی آن است. به نظر فیلون، خدا به همان معنا علت فاعلی لوگوس است که علت جهان است؛ یعنی آن را از عدم خلق کرده است؛ اما در مسیحیت، رابطه پدر و پسر میان خدا و لوگوس حاکی از نوع خاصی رابطه است که هیچ شباهتی به رابطه موجود میان خدا و جهان یا هر موجود جزئی دیگر در جهان ندارد. با این حال، مسیحیت در مورد جهان بر آن بود که خدا، علت فاعلی آن است؛ یعنی آن را از عدم خلق کرده است؛ اما در مورد لوگوس بر این اعتقاد است که خدا علت مادی نیز هست؛ یعنی گویی آن را از خودش پدید آورده است.^۱

به احتمال قوی، می‌توان قدم یا حدوث «لوگوس» را در مسیحیت، معادل بحث مخلوق یا غیرمخلوق بودن قرآن در میان متکلمان مسلمان قلمداد کرد؛ اما آفرینش جهان از عدم، مضمون مشترک هر دو سنت است و در مسیحیت، نه عالم، بلکه این شخص مسیح است که به معضل تبدیل شده است؛ از این رو، آنچه را در یهودیت و اسلام با عنوان «معضل خلقت» می‌شناسیم، در مسیحیت خود را به صورت مسئله «تجسد»^۲ ظاهر می‌کند.

همین معضل همراه با راه حل‌های آن، با دگرگونی‌ها و اشکال پیچیده‌تر در دین اسلام تکرار شد؛ اما برخورد کسانی که در جهان اسلامی این معضل را جدی گرفتند، با آن یکدست نبود. برخی توجه و اهتمام بیشتری به موضوع نبوت داشتند و برخی به خلقت و پاره‌ای، توجهی همسان به هر دو موضوع نشان دادند. فارابی معضل خلقت را با توسل به نظریه فیض - که چندان هم ارسطویی نبود و بیشتر میراث عهد هلنیسم بود - حل کرد و از آنجا که فلسفه او در ذات خود سیاسی بود، تمام تلاش خویش را بر حل مشکل نبوت متمرکز کرد. وی با عرضه روایتی سیاسی از نبوت و پیامبری، شاه و پیامبر و امام و فیلسوف را یگانه دانست.

ابن سینا با اهتمام بسیار با هر دو مسئله برخورد کرد؛ ولی با ابداع نظریه «حدوث ذاتی» یا دست‌کم تقریری بسیار استوار و تکنیکی که از آن به دست داد، عمده تلاش‌های خود را در حل مسئله خلقت صرف کرد؛ اما برای میرداماد، خلقت و نسبت حادث با قدیم، بیشتر گره ذهنی ایجاد کرده بود. یکی از متفکران معاصر که درباره نسبت علم و دین و نقد علم متجدد، مطالب بسیاری نوشته است، مسئله خلقت را کانون منازعه در مکاتب فکری مختلف اسلامی دانسته و تأکید کرده است:

۱. فلسفه آبی کلیسا، صص ۳۲۷-۳۲۸، با اصلاح مختصر.

2. Incarnation.

«مکاتب فکری مختلف اسلامی بر اساس اصطلاحات قرآن و حدیث، واژگان تکنیکی گسترده‌ای دربارهٔ خلقت و به‌نیت توضیح دادن معانی مختلف آن به وجود آورده‌اند. مفسران متأخر قرآن و متفکران مسلمان، میان «خَلَق»، «فَطَرَ»، «صَنَعَ»، «إِبداع» و «حدوث» تفاوت نهاده‌اند که هریک در مکاتب مختلف تفسیری، کلامی، تصوّف و فلسفه، دارای معنای دقیق هستند. قرآن، خود به این اصطلاحات اشاره دارد؛ چنان‌که دربارهٔ صفت خالقیت خدا با عنوان «پدیدآور/ باری» و «صورت‌بخش/ مصوّر» در آیه ۲۴ سورهٔ حشر اشاره کرده است: «او خداست؛ خدایی آفریننده (خالق)، پدیدآور (باری) و صورت‌بخش (مصوّر) است».^۱ این اصطلاحات متنوع قرآنی، در طول قرن‌ها، مباحث بسیاری دربارهٔ معنای آفرینش به وجود آورده‌اند. مهم‌ترین مسئلهٔ متفکران مسلمان که در بحث کنونی (آفرینش در علم اسلامی) نیز اهمیت دارد، به آفرینش همه چیز از هیچ (ex nihilo / من العدم) از یک سو و از مادهٔ پیشینی بدون شکل - به‌منزلهٔ معنای این عدم - از سوی دیگر مربوط می‌شود».^۲

بدیهی است که معضل خلقت از رویارویی ایدهٔ قرآنی خلق از عدم با تزیونانی - که در آن، زمان درون جهان قرار دارد و ناشی از امتداد جهان است - در جهان اسلام هم خود را نشان بدهد. آیه ۵۴ سورهٔ «الأعراف» تصریح دارد که خداوند، زمین و آسمان را در شش روز آفرید؛ سپس خود بر عرش قرار گرفت.^۳ هر معنای رمزی و سمبلیکی که برای «آفرینش در شش روز» در نظر بگیریم، مدلول واضح آیه این است که روزهایی بوده که جهان در آن‌ها نبوده است؛ سپس خداوند، جهان را در خلال شش روز آفریده است.

در آیه ۸۲ سورهٔ «یس» که بسیار مشهور است، همهٔ فرآیند آفرینش در امر «باش/ کُن» فشرده شده که ناشی از اراده و مشیت بی چون و چرای الهی است.^۴

نتیجهٔ واضح این دیدگاه، نفی آشکار قدم جهان است؛ چنان‌که متفکران اسلامی به جدّ تلاش داشتند که رنگ قدیم بودن را به هر نحو ممکن از دامن جهان بشویند و با تأکید بر مخلوق بودن آن به اراده و مشیت خداوند، آفرینش را امری منحصرأ الهی و ناشی از قدرت خلاق خداوند بدانند: «تمام قدرت آفرینش به خداوند تعلّق دارد و از او ناشی می‌شود؛ چنان‌که در تمام سنّت‌های تفسیری قرآن از طبری تا فخرالدین رازی و از طبرسی تا ابن جوزی بر آن تأکید شده است. متفکران بزرگ مسلمان مانند فارابی، اشعری، ابن سینا، غزالی، فخرالدین رازی، ابن رشد، ابن عربی و در قرن‌های پسین، صدرالدین شیرازی و شاه‌ولی‌الله دهلوی، بسیاری از نوشته‌های خود را به حلّ این مشکل اختصاص داده‌اند که به‌طور کلاسیک با عنوان مسئلهٔ «حدوث و قدم» شناخته می‌شود».^۵

۱. «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ» (الحشر/۲۴).

2. "Question of cosmogonies _ the cosmos as a subject of scientific study", pp. 31-32.

۳. «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» (الأعراف/۵۴).

۴. «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس/۸۲).

5. Ibid., p. 33.

این درگیری وسیع و گسترده، از اهمیت استراتژیک موضوع در تفکر اسلامی حکایت دارد؛ بنابراین، چندان جای شگفتی نیست که هرازچندی، متفکری به پا خیزد و کوششی تازه برای حلّ این معضل روی کار آورد. میرداماد استرآبادی را باید در ادامه این مسئله تاریخی ببینیم و او را در جایگاه یکی از دست‌اندرکاران حلّ این معضل در چهارچوب اسلامی بدانیم.

امتداد معضل یونانیت از فارابی تا میرداماد، نشان‌دهنده این است که معضل برخاسته از سنتی که فاقد نبوت و خلقت است، در جهان دینی که در آن همه چیز آفریده مستقیم خداوند است، پاسخی مناسب و زود هنگام نخواهد یافت. با توجه به موضع قرآن درباره خلقت و آفرینش همه چیز به اراده مستقیم خداوند، بدیهی بود که این معضل همواره سایه خود را بر سر تفکر اسلامی گسترده دارد و به مباحثات و اختلافات درازآهنگ دامن بزند. میرداماد در ادامه فارابی و ابن سیناست؛ اما به نظر می‌رسد که دست‌کم درباره خلقت، راه حلّ دو استاد پیشین - به خصوص ابن سینا - را کافی نمی‌داند؛ از این‌روست که با طرح «حدوث دهری»، راه حلّ خود را برای معضل یونانیت پیش می‌کشد.

هدف اصلی این نوشته، توضیح این معضل و راه حلّ آن نزد میرداماد است؛ زیرا از رهگذر طرح مجدد این بحث است که نسبت اسلام و یونان، بار دیگر سنجیده می‌شود. پیش از آن، نخست باید پاسخ فارابی و ابن سینا - به خصوص ابن سینا که میرداماد توجه خاصی به او دارد - را به معضل یونانیت بررسی کنیم؛ سپس، ببینیم که میرداماد چه مشکلی در پاسخ استادان سلف می‌دیده است؛ و در نهایت، پاسخ خود او را بررسی خواهیم کرد.

فارابی مسئله صدور را بیشتر بر پایه نظریه فیض - که دیدگاهی نوافلاطونی است - حلّ کرده است. وی حدّ اعلای اهتمام خود را در موضوع نبوت مصروف داشته است و دیدگاه‌های او، در آثار ابن سینا بسط و تفصیل یافته‌اند. از جانب دیگر، نقطه عزیمت میرداماد در بحث خلقت، به طور خاص، دیدگاه ابن سیناست؛ از این‌رو، در اینجا تنها به ابن سینا در جایگاه سلف میرداماد در طرح مشکل خلقت اشاره می‌کنیم.

۲. بخش دوم: پاسخ به «معضل یونانیت» در جهان اسلام

چنان‌که به اجمال اشاره کردیم، در جهان اسلام پاسخ‌های مختلفی به معضل یونانیت داده شده است. مشهورترین و مهم‌ترین پاسخ، همان است که بیان نهایی خود را در آثار ابن سینا باز می‌یابد. ابن سینا با نگاهی همه‌جانبه به معضل یونانیت، هم در موضوع خلقت بسیار تأمل کرد و هم به توجیه نبوت برخاست. موضوع خلق از عدم (Creatio ex nihilo) در ادیان ابراهیمی، به نحوی با قدرت خلاق خداوند گره خورده است. صرف‌نظر از شکاف منطقی این دکترین، تجلّی خدا در هستی فقط با هست کردن هستند‌ها از نیستی صورت می‌گیرد؛ چنان‌که ظهور خداوند در تاریخ با وحی صورت پذیرفته است.

۱. خلق از عدم (ex nihilo) که لابد باید آن را معادل اصطلاح قرآنی / اسلامی «من غیر شیء» و «لا من شیء» بدانیم، در کتاب مقدس ریشه دارد؛ ولی در اصل، مطابق گزارش هری ولفسون، ساخته و پرداخته متأله مسیحی سده دوم و سوم، ترتولیان، است. نگر: فلسفه علم کلام، صص ۳۸۲-۳۸۳.

ابن سینا در توجیه نبوت به مثابه نوعی کمال معنوی و روحی انسانی، بیشتر به راه فارابی رفت؛ اما در تبیین فلسفی مسئله خلقت، از نظریه فیض فاصله گرفت و به موشکافی در علت و انواع حدوث پرداخت. وی در برابر «حدوث زمانی عالم» که ساخته و پرداخته متکلمان اسلامی بود، «حدوث ذاتی» را مطرح کرد. ابن سینا باید مسئله حدوث را در چهارچوب علت و معلول مطرح کند و بدیهی است تحلیلی که او - به تبع ارسطو - از علل چهارگانه به دست می دهد، جایی برای تأخر زمانی معلول از علت باقی نمی گذارد.

ابن سینا در فصل دوم از مقاله ششم الهیات الشفاء تصریح می کند که حدوث ذاتی همان ابداع است که بعد از عدم مطلق واقع می شود و بهترین نوع اعطاء وجود است؛ اما این ابداع و اعطاء، مخالف دیمومت عالم نیست:

«وقتی که شیئی از اشیاء ذاتاً و به طور دائم سبب وجود شیئی دیگر باشد، مادامی که ذات آن شیء موجود است، سبب نیز دائماً موجود خواهد بود. اگر علت دائم الوجود باشد، معلول نیز دائم الوجود است. چنین علتی در میان علل، به علت اولی است؛ زیرا مطلق عدم را از شیء منع می کند و به شیء وجود تام می دهد. این همان معنایی است که نزد حکماء «ابداع» نامیده می شود؛ و آن، هستی بخشیدن به شیء بعد از نیستی مطلق است. معلول در ذات خود، نیستی است و از سوی علت، هستی می پذیرد. آنچه شیء از خود دارد، در ذهن ما مقدم است بر چیزی که از ناحیه غیر بدو رسیده؛ و این تقدم ذاتی است، نه زمانی. پس هر معلولی پس از «نیستی»، «هست» می شود؛ اما این پسینی بودن، ذاتی است»^۱.

عالم، معلول و حادث است؛ ولی از مقام علت و محدث، تأخر زمانی ندارد. در واقع، ابن سینا با طرح نظریه «ابداع» به معضل خلقت در فرهنگ اسلامی پاسخ داده است؛ اما این پاسخ چگونه است؟ ابن سینا از یک سو با رعایت قاعده فلسفی امتناع تخلخل عدم میان علت و معلول، تأخر معلول از علت را نفی کرد؛ و از سوی دیگر، غایت و قصد و غرض را از جانب علل منتفی دانست. بر این اساس، وی تبیینی از مسئله خلقت به دست داد که در اصطلاح فلاسفه با عنوان «ابداع» شناخته شده است. ابن سینا هم حدوث را تأیید کرد و هم آن را از حیث فلسفی توجیه کرد. این ایده سینوی، به خوبی و با بیان بسیار فنی در عبارت ذیل بازتاب یافته است:

«از گفتاری که پیش تر آوردیم، ثابت شد که واجب الوجود بذاته، یگانه است؛ نه جسم است، نه در جسم است و نه به هیچ وجه قابل تقسیم است؛ بنابراین، وجود همه موجودات از اوست و به هیچ وجه نسزد که او را مبدائی باشد؛ نه سببی دارد که از

۱. «فإذا كان شيء من الأشياء لذاته سبباً لوجود شيء آخر دائماً، كان سبباً له دائماً ما دامت ذاته موجودة. فإن كان دائماً الوجود كان معلوله دائماً الوجود، فيكون مثل هذا من العلل، أولى بالعلية؛ لأنه يمنع مطلق العدم للشيء فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء. فهذا هو المعنى الذي يسمى «إبداعاً» عند الحكماء؛ وهو تأسيس الشيء بعد ليس مطلق، فإن للمعلول في نفسه أن يكون «ليس» و يكون له عن علته أن يكون «أيس». والذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن - بالذات لا في الزمان - من الذي يكون عن غيره، فيكون كل معلول «أيساً» بعد «ليس» بعدية بالذات» (الإلهيات من كتاب الشفاء، صص ۲۶۷-۲۶۸).

او ناشی شده باشد؛ نه سببی دارد که در آن نهاده شده باشد؛ نه سببی که بدان وسیله هستی پذیرد؛ و نه سببی که برای آن هستی پذیرد که وجودش، غایت شیء دیگری باشد؛ بنابراین، جایز نیست که تحقق کُل هستی از واجب الوجود، بر سبیل قصد و غرضی از طرف او باشد»^۱.

در این بیان ابن سینا، دو نکته اساسی وجود دارد:

نخست اینکه وجود همه اشياء از وجود خداوند ناشی شده است؛ یعنی عالم از عدم خلق نشده و وجود عالم، ادامه و امتداد وجود خداوند است؛ بنابراین، میان آفریننده و آفریده، هیچ گونه تأخر زمانی وجود ندارد.

نکته دوم، نفی قصد و غرض در کار آفرینش است. این نفی، تضمین کننده کمال خداوند است؛ زیرا هر نوع حالت منتظره را درباره خدا منتفی می سازد. نتیجه منطقی آن نیز، حدوث ذاتی و قدم زمانی عالم است که همان پاسخ سینوی به مسئله خلقت است.

موضع متکلمان، یعنی حدوث زمانی عالم، برای ذهن فلسفی و مأنوس با ادبیات فلسفی یونانی نیز هرگز خرسندکننده نبود. این موضع، بازتاب موضع تئولوژیک و ایمانی متکلمان بود؛ ولی شکاف های منطقی اش در حدی بود که نمی شد آن ها را نادیده گرفت. اهل تصوف نیز ایده هایی تازه مطرح کرده بودند. کوشش های آنان نسبت به تلاش های اهل کلام حفره های منطقی کمتری دارد؛ اما از آنجا که دیدگاه آنان تحت تأثیر بینش شهودی وحدت گرایانه تدوین شده بود، نتوانست راه به جایی ببرد. ایده «خلق مدام» یا «آفرینش نو» یا «تجدد امثال» و... نیز که در مکاتب مختلف صوفیانه - به خصوص تصوف نظری ابن عربی - مکرر به کار رفته بود، نتوانست این گره را بگشاید.

در میان جریان تصوف، عین القضاات همدانی - برای نمونه - با توجه به آیه ۱۱۵ سوره «البقرة»^۲ اشياء مخلوق را به «وجه الله» تفسیر کرده است. وی در نهایت، سرشتی بی زمان به آن ها بخشیده و با پناه بردن به «وحدت وجود»، موضوع خلقت را منتفی کرده است. توشی هیکو ایزوتسو در اشاره به این دیدگاه از خلقت اشياء، نوشته است:

«از لحاظ عرفانی، این نوعی ارجاع به وضعیتی بقاست. از حیث وجودشناختی، این به معنای انکار خودبستگی اشياء است و هم بیان اینکه وجود واقعی اشياء، بازتاب هایی از وجود مطلق است. از لحاظ الهیاتی، این بدان معناست که هر چیزی تا آنجا وجود دارد که معلوم به علم خدا باشد»^۳.

البته، مانعی ندارد که موضوعی خاص، ابعاد مختلف کلامی، فلسفی و عرفانی داشته باشد؛ اما وقتی که دشواره خلقت به بازتاب امری زمان در زمان تفسیر می شود، می توان گفت که ما به جای

۱. «قد صح لنا فيما قدمناه من القول، أنَّ الواجب الوجود بذاته واحدٌ. وأنه ليس بجسم ولا في جسم ولا منقسم بوجه من الوجه. فإذن، الموجودات كلها وجودها عنه، ولا يجوز أن يكون له مبدأ بوجه من الوجه ولا سبب؛ لا الذي عنه، ولا الذي فيه، أو به يكون، ولا الذي له حتى يكون لأجل شيء. فلهذا لا يجوز أن يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه» (همان، ص ۴۰۲).

۲. «وَلِلَّهِ الْمُسْرِقُ وَالْمُغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ».

3. Creation and the timeless order of things (Essays in Islamic Mystical philosophy), P. 133.

حلّ مشکل آفرینش، با خلط جدّی مباحث مواجه هستیم. در این وضعیّت، خالق و مخلوق و زمان و بی‌زمان با هم مشتبه می‌شوند و هیچ‌یک سر جای خود نیست و نسبت‌شان با یکدیگر به جای آنکه روشن باشد - اگر نه منتفی - دست کم، مغشوش و مبهم می‌شود. ایزوتسو در توضیح نظر عین‌القضات همدانی دربارهٔ خلقت می‌نویسد:

«چنان‌که در این فصل دیدیم، خلقت بدواً و اساساً رویدادی زمانی است؛ رویدادی زمانی که طی آن، چیزی از وضعیّت ناموجود - یعنی به لحاظ وجودشناختی: «ممتنع» - به وضعیّت موجود - یعنی به لحاظ وجودشناختی: «ضروری» - تحوّل پیدا کرده است. این تحوّل از رهگذر فعالیت علّت در نقطهٔ مشخصی از زمان و به محض فعلیّت یافتن «اسباب» وجودی، صورت می‌پذیرد. باید توجه داشته باشیم که برای همدانی، وضعیّتی بنیادی تحت مفهوم «خلقت» نهفته است که در ذات خود، غیرزمانی است؛ به خصوص وجود خدا که منبع غایی تمام موجودات دیگر است. از این منظر، خلقت چیزی نیست جز شکل خاصی که در آن، این وضعیّت اساساً نازمانی، توسط ذهن انسانی و بر اساس قواعد «طور عقل»، درک و بازنمایی شده است. به عبارت دیگر، تخیّل نمی‌تواند چیزی را بازتاب بدهد؛ چنان‌که عقل نمی‌تواند وجود خدا - یعنی منبع غایی وجود برای همهٔ اشیاء - را درک کند؛ مگر به شکل رویدادی زمانی که «خلقت» خوانده می‌شود»^۱.

توجه کنیم که کلّ این فرآیند به تخیّل و تعقل انسان بازمی‌گردد و هرگز سخنی از توضیح منطقی رویداد خلقت در میان نیست. به عبارت دیگر، چون قرائت صوفیانه از خلقت، نمی‌تواند توضیحی منطقی به دست دهد، صورت مسئله را پاک می‌کند و کلّ فرآیند آفرینش را به تصوّر و تخیّل ذهن آدمی تقلیل می‌دهد. می‌توان گفت که موضوع خلقت به مرور دچار ابهام و پیچیدگی بیشتر شده است. این بدان معناست که این موضوع هنوز به درستی اندیشیده نشده و نااندیشیده‌هایی بسیار دارد.

۳. بخش سوم: نااندیشیده‌های مسئله خلقت

به اجمال دیدیم که در میان پاسخ‌های متعدّد به مسئله خلقت و تبیین این مسئله، راه‌حلی که هم اقتدار الهی را تضمین کند و هم عقل فلسفی را خرسند سازد، طرح «حدوث ذاتی» بود که بیان نهایی خود را در آثار ابن‌سینا یافت. کوشش ابن‌سینا برای حلّ مشکل خلقت، نقطهٔ اوج تلاش‌های فلسفی برای حلّ معضل یونانیّت بود؛ اما فصل الخطاب این مباحث نبود. چند دهه بعد از مرگ ابن‌سینا، غزّالی به طرح او حمله بُرد. در میان مسائل بیست‌گانه‌ای که غزّالی در نشان دادن هفّوات فلاسفه پیش کشیده بود، موضوع خلقت در صدر قرار داشت.

اگر بپذیریم که حملهٔ غزّالی به فلاسفه با منطق ایمانی صورت گرفته و این هجوم ناشی از راست‌کیشی و ایمان او بوده است، می‌توان به این نتیجه رسید که طرح ابن‌سینا در حلّ معضل خلقت و نسبت حادث و قدیم - اگر نگوییم: ناکام بوده - دست‌کم حفره‌هایی داشته و موجب آرامش وجدان دینی در مدینهٔ اسلامی نشده است. صرف‌نظر از موضع کتاب مقدّس (در اینجا:

1. Ibid., p. 130-131.

قرآن) و احادیثی مانند «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ» که آشکارا به حدوث زمانی عالم مُشعرند، تصوّر جهان بی‌آغاز برای اهل ایمان با دشواری‌های بسیار همراه بوده است. ابداع نظریه‌ای به نام «زمان موهوم» که غزالی نیز در تهافت الفلاسفة بدان پناه برده است، ناشی از همین دشواری است. غزالی اذعان می‌کند که فرض ابتدای وجود بدون تصوّر نوعی زمان، ممکن نیست:

«و این ناگزیری از جهت ناتوانی و هم از فهم وجود آغازمند است؛ مگر با فرض «قبل» ای برای آن؛ و این «قبل» را که از و هم جدا نمی‌شود، شیئی محقق و موجود می‌پنداریم که همان «زمان» است»^۱.

این بدان معناست که تنها موضعی کلامی و تئولوژیک نبود که طرح ابن‌سینا را در نسبت حادث و قدیم یا امر خلقت به چالش می‌کشید؛ بلکه با توجّه به تصوّر که قرآن از خداوند در جایگاه خالق کائنات به دست می‌دهد، نفس تصوّر وجود هر امر حادثی بدون زمان، خالی از دشواری نیست. ابن‌سینا تنها مسئله خلقت را حلّ نکرده بود؛ بلکه تصویری تازه از خدا به دست داده بود که تفاوت‌هایی بسیار با خدای کتاب مقدّس داشت. در واقع، این تصویر تازه از سیمای الوهیت بود که غزالی را دچار وحشت کرده بود و او را بر آن داشت تا - به زعم خودش - به افشاء هفوات فلاسفه دست بزند.

۳/۱. گفتار نخست: راه حلّ ابن‌سینا در آینه تقابل ابن‌رشد با غزالی

ابن‌رشد سعی کرد هفوات غزالی را نشان دهد و به نمایندگی از جماعت فلاسفه، حملات او را به خودش بازگرداند؛ اما تا جایی که به موضوع کنونی بازمی‌گردد، پرتویی تازه بر معضل نیفکند. حتّی هم دلی‌های گاه‌و‌بی‌گاه او با متکلمان، موضع ابن‌سینا را رقیق ساخته و به جای اینکه مشکل را حلّ کند، آن را پیچیده‌تر کرده است. ابن‌رشد پایه‌پای حملات غزالی حرکت کرده و حفره‌های سخنان او را نشان داده است. در مطاوی دفاعیات منطقی و گاه درخشان ابن‌رشد، نشانه‌ای از التفات او به موضع ایمانی غزالی و هراس او از خدای فلاسفه، به چشم نمی‌خورد.

موضع ابن‌رشد، اغلب اکیسوماتیک است؛ یعنی او با توسّل به اصول موضوعه فلسفی، سعی دارد خلل سخنان ابوحامد را نشان دهد. بدیهی بود این دست مصادره به مطلوب‌ها نتواند نگرانی‌های ایمانی اهل شرع و امثال غزالی را فرونشاند. یکی از نمونه‌های التجاء ابن‌رشد به اکیسیم در بحث کنونی، همان مسئله نسبت حادث با قدیم است. غزالی از حدوث زمانی عالم دفاع می‌کند و موضعش روشن است؛ اما در برابر این موضع روشن، ابن‌رشد چه می‌گوید؟ او می‌نویسد:

«برهان اقامه شده است بر اینکه دو نوع وجود داریم: یکی در طبیعت خود، واجد حرکت است که همان عالم است و از زمان جدا نیست؛ و دیگری، وجودی است که در طبیعتش حرکت نیست که خدا باشد و او ازلی بوده و به زمان متّصف نمی‌شود»^۲.

۱. «هذا كلّه لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ إلامع تقدير «قبل» له، و ذلك «القبل» الذي لا ينفك الوهم عنه، نظنّ أنه شيء محقق موجود، هو الزمان» (تهافت الفلاسفة، ص ۵۷).

۲. «قد قام البرهان أنّ هاهنا نوعين من الوجود: أحدهما في طبيعته الحركة (العالم) وهذا لا ينفك عن الزمان؛ و الآخر: ليس في طبيعته الحركة (الله) وهذا أزلي وليس يتّصف بالزمان» (تهافت التهافت، ص ۵۹).

تقسیم‌بندی وجود به زمانی و غیرزمانی به چه معناست و چه گره‌ای از مشکل کنونی باز می‌کند؟ ابن رشد می‌گوید که برهان این را اثبات کرده است؛ اما نسبت را توضیح نمی‌دهد؛ در حالی که بحث اصلی، نه در اثبات موجود بی‌زمان، بلکه در نسبت امر زمانی با بی‌زمان است. اولاً، باید توجه کنیم که غزالی به زبان فلاسفه سخن می‌گوید؛ اما التزامی به برهان آنان ندارد. ثانیاً، موضع غزالی برهان نیست؛ بلکه ایمان است. غزالی در تهافت الفلاسفه گفته است که هدفش ایجاد تشویش در اقوال و دعاوی فلاسفه است تا اقتدار و هیمنه آن شکسته شود. این ادعا تا حد زیادی هراس غزالی و منطق ایمانی او را نشان می‌دهد؛ ولی ابن رشد در برخوردی اخلاقی با آن، نوشته است:

«چنین غرضی شایسته او نیست و این هفوات عالم است؛ زیرا قصد عالم از آن حیث که عالم است - طلب حق است، نه ایجاد شک و به حیرت افکندن عقول»^۱.

موضع ابن رشد در کل، انکار معضل یونانیت است؛ چنان‌که در خلال کتاب او، کم نیستند مواضعی که وی با متکلمان همدلی کرده و دست عقل را از بسی امور کوتاه دیده است. معضل یونانیت در غزالی خود را نشان می‌دهد؛ اما او موضعی غیر عقلانی و تئولوژیک می‌گیرد و بدین سان، به جای آنکه مسئله را حل کند، آن را به نام کفر و زندقه، مردود می‌انگارد. شگفت این‌که ابن رشد در ورای این جدل، معضل یونانیت را نمی‌بیند و به موضع راست‌کیشان و اهل شریعت هبوط می‌کند. این عقب‌نشینی در موضع عقل و از موضع عقل، زمینه‌ساز نوعی راه حل شرعی و نقلی و نصی برای مسئله خلقت است که در نهایت، میدان نزاع را به اهل شرع واگذار می‌کند؛ برای نمونه، ابن رشد در همین کتاب که می‌خواهد هفوات و زلات یکی از اهالی شرع و مستقران در موضع ایمانی را نشان دهد، در جایی نوشته است:

«هرآنچه عقول انسانی از ادراک آن قاصر باشند، پس واجب است که درباره آن به شرع حق رجوع کنیم؛ زیرا علم الهام‌شده از ناحیه وحی، به منزله تمام‌کننده علوم عقلی است؛ یعنی هرچه را که عقل از ادراک آن عاجز بوده، خداوند تعالی از طریق وحی به انسان آموخته است»^۲.

یکی از مصادیق عجز عقول، همین موضوع خلقت است که موضع‌گیری ابن رشد، ضمن این‌که آب‌ریختن به آسیاب اهل شرع است، به حل معضل خلقت هیچ کمکی نمی‌کند. بدین ترتیب، موضوع حدوث ذاتی یا زمانی عالم به مثابه بازتابی از معضل یونانیت در جهان اسلام، همچنان ادامه می‌یابد و بر ابهام و پیچیدگی آن نیز افزوده می‌شود.

۳.۲. گفتار دوم: میرداماد و پیشینه مواجهه با «معضل یونانیت»

وقتی که میرداماد آثارش را می‌نوشت، این جدال عنیف و دیرینه سال را پشت سر خود می‌دید و هیچ‌یک از راه‌حل‌ها را خرسندکننده نمی‌یافت. در این وادی، هرگروه بخت خویش را آزموده بود:

۱. «فإنه لا يليق هذا الغرض به، و هي هفوة من هفوات العالم؛ فإن العالم - بما هو عالم - إنما قصده طلب الحق، لا إيقاع الشكوك و تحيير العقول» (همان، ص ۱۵۰).

۲. «كل ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية، فواجب أن نرجع فيه إلى الشرع حق. وذلك أن العلم المتلقى من قبل الوحي إنما جاء متممًا لعلوم العقل؛ أعني كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي» (همان).

متصوّفه، چنان‌که در عین‌القضات همدانی دیدیم، از سرشت بی‌زمان اشیاء سخن گفته بودند؛ اهل کلام بر موضع حدوث زمانی پای می‌فشرده؛ ابن‌سینا حدوث ذاتی را مطرح کرده بود؛ و در امتداد او، واکنش‌های غزالی و ابن‌رشد مطرح شده بودند. با این حال، موضوع هم‌چنان سزاوار بررسی بود و ابعاد نااندیشیده داشت. اینک نوبت میرداماد بود که طرح خود را به میان کشد. وی نخست، نااندیشیده‌های مسئله خلقت را برجسته کرد. وی در دیباچه القبسات با لحنی قاطع، که بی‌تردید یادآور موضع الهیاتی اوست، تصریح کرد که قدیم، تنها باید ذات خدا باشد:

«خداوند ابداع و تکوین، در قدم خود یگانه، در دوام خود سابق، در ازلیت خود بی‌همتا و در سرمدیت خود کامل است؛ و جمیع ارکان و اجزاء و اخلاط و اعضاء عالم - اعم از عقول، نفوس، مادیات، صور، اجسام و اعراض - همگی مسبوق به عدم و آمیخته با هلاک و آکنده از نیستی‌اند»^۱.

حال که عالم به عدم مسبوق است، این عدم چه نوع عدمی است؟ پاسخ ابن‌سینا این بود که این عدم، عدم ذاتی است، نه نوعی تأخر زمانی از فاعل اول؛ زیرا وجود همه موجودات از فاعل نخستین است و از آنجا که او واجب‌الوجود من جمیع الجهات است، قصدی برای آفرینش موجودات نداشته است؛ بلکه موجودات به اقتضاء وجوب و علّة‌العلل بودن، از او ناشی شده‌اند. بر این اساس، جهان به مثابه معلول خدا، از علّت خود تنها تأخر رتبی دارد. اقتضاء این تأخر رتبی، انتفاء عدم صریح از محدثات است. میرداماد نیز حدوث زمانی عالم را نفی کرد؛ اما از عبارت او که «و العالم برّمة أركانه و أجزاءه... مسبوق بالعدم»، بر می‌آید که از تبیین ابن‌سینا درباره موضوع خلقت چندان راضی نیست؛ زیرا این تبیین، مسبوقیت به عدم صریح را تضمین نمی‌کند. موضع میرداماد مبنی بر اینکه «حدوث، مسبوقیت به عدم صریح است» از شوائب تئولوژیک خالی نیست؛ ولی به این معنا هم نیست که استدلال ابن‌سینا در ذات خود، خرسندکننده است. حدوث ذاتی، مسبوقیت به عدم صریح نیست و به جای اینکه حلّ مسئله باشد، نوعی مماشات و بازی لفظی و در واقع، پاک‌کردن صورت مسئله است. به علاوه، راه حلّ ابن‌سینا شکافی منطقی دارد که هم ابن‌سینا بدان اعتراف کرده و هم میرداماد در دیباچه القبسات بدان اشاره کرده است. ابن‌سینا در کتاب جدل، هنگام بحث از سرشت قضایای جدلی، از مقدّماتی سخن گفته است که نه در نسبت با سائل و مجیب (دو طرف بحث)، بلکه در ذات خود، جدلی‌اند. ابن‌سینا توضیح داده است که در صورت اقامه برهان، تکافؤ ادله و فقدان حجج و دوری از امور مشهور، سبب تردید در امری می‌شوند که موضوع شک است. مثال او، وضعیّت عالم است که از حیث ازلی بودن یا ازلی نبودن، در وضعیّت تکافؤ ادله قرار دارد.^۲ میرداماد در دیباچه القبسات، به این مثال چنان اشاره کرده است که هم از ناگشوده‌بودن موضوع و هم از اهمیّت آن خبر می‌دهد: «به جان دوست که آوردن برهان صریح و تبیین صحیح عقل پسند در این باره،

۱. «إنّ ربّ الإبداع و التکوین، متفرد بالقدم، سابق بالدوام، متوّتر بالأزلیّة، مستأثر بالسرمدیّة. و العالم برّمة أركانه و أجزاءه و جملة أخلاطه و أعضائه، من العقول و النفوس و الهیولیات و الصور و الأجسام و الأعراض، جمیعاً مسبوق بالعدم، طارف بالحدوث، مرهون بالهلاک، ممنوّ بالبطلان» (القبسات، ص ۱).

۲. نگر: المنطق من کتاب الشفاء (کتاب الجدول)، ص ۷۶.

از کارهای دشوار و سترونی‌های روزگار است. مزاج‌های افکار آدمی در هوای این موضوع، بیمارند و زهدان‌های اندیشه از پرورش آن عقیم‌اند. از صدر زمان تا ساقهٔ زمن، هیچ‌یک از پیشگامان حکماء کرام و بزرگان عقلاء عظام در این کار توفیق نداشته‌اند. حتی شریک سابق ما، شیخ فلاسفهٔ اسلام و رئیس ایشان در کتاب طویبقا - که همان فنّ جدل از فنون منطق کتاب الشفاست - به تأسی از تعلیم اوّل، تذکر می‌دهد که مسئله گاهی از حیث نفی و اثبات و به دلیل فقدان حجّت‌های برهانی، جدلی و غیربرهانی است. وی این مسئله را که «عالم حادث است یا ازلی؟» از مسائل جدلی‌الطرفین بر شمرده است.^۱

سید احمد علوی عاملی، شارح القبسات، در تفسیر این فقره توضیح داده است که برخلاف ابن سینا که حدوث عالم را امری جدلی می‌دانست، میرداماد به برهان حقیقی دربارهٔ حدوث عالم دست یافته و از موضع جدلی‌الطرفین خارج شده است:

«در این قول او (میرداماد) که «جدلیّۃ غیر برهانیه»، اشارتی است به اینکه شیخ رئیس تنها از راه جدل بر حدوث عالم دست یافته است؛ نه از طریق برهان چنان‌که برای او (میرداماد) میسر شده است».^۲

به نظر این شارح و شاگرد میرداماد، موضع جدلی ابن سینا نقطهٔ عزیمت میرداماد برای تجدید مطلع این بحث کهن سال است و بدیهی است که دستیابی به برهان در این مسئله، دست‌آوردی بزرگ به شمار می‌آید.

میرداماد به موضع اهل کلام و متصوّفه و جدال‌های بعد از ابن سینا - به خصوص تجدید مطلع این بحث نزد غزالی و ابن رشد - اشاره‌ای نکرده است. شاید دلیلش این باشد که دامن زدن غزالی و ابن رشد به این بحث، دست‌آورد فلسفی به شمار نمی‌رفت؛ زیرا نه غزالی در مقام متکلم/ صوفی و نه ابن رشد در جایگاه فقیه/ فیلسوف، چنان‌که از آثارشان پیداست، با معضل یونانیت دست‌به‌گریبان نبوده‌اند. اگر مسئلهٔ خلقت را از منظر حضور معضل یونانیت در فرهنگ اسلامی ببینیم، بیان نهایی خود را در ابن سینا یافته و میرداماد نیز همین راه حلّ سینوی را نقطهٔ عزیمتی برای تلاش‌های دوبارهٔ خود قرار داده است.

جالب است که میرداماد با وجود روحیهٔ شدید دینی و تسلّط بر ادبیات صوفیانه، به راه حلّ وحدت‌الوجودی ارباب تصوّف نیز توجّه نکرد و آن را خرسندکننده نیافت. بدین ترتیب، مسئله

۱. «و لعمر الحبيب، إنّ الإتيان بالبرهان الصريح والتبيان الصحيح من سبيل العقل هنالك، من عزم الأمور و من عقم الدهور. أمزجة الأفكار في هواه سقيمة وأصلاّب العقول عن محيّاة عقيمة؛ لم يكن ميّسرًا له من صدر الزمان إلى ساقية الزمن أحد من أصول الحكماء الكرام و فحول العقلاء العظام، حتّى أنّ شريكنا السالف شيخ فلاسفة الإسلام و رئيسهم، في طونيقا - و هو كتاب فنّ الجدل من فنون منطق كتاب الشفاء - حيث ذكر احتذاء لما في التعليم الأوّل: إنّ المسئلة قد تكون بكلا طرفيها جدليّة غير برهانيّة لفقدان الحجج البرهانيّة في طرفيها، عدّ مسئلة «العالم حادث أم أزلي؟» من المسائل الجدليّة الطرفين» (القبسات، صص ۱-۲).

۲. «قال: «جدليّة غير برهانيّة». أقول: أشار به إلى أنّ الشيخ الرئيس ما حصل حدوث العالم إلّا بطريق الجدل و ما تيسّر له تحصيله من مسلك البرهان كما تيسّر له - طاب ثراه - ، فتدبّر» (شرح القبسات، ص ۹۱).

خلقت از نظر میرداماد حل نشده است و کوشش دیگری بایست تا این مسئله به گونه ای حل شود که داد عقل و شریعت، هردو داده شود. ابتکار او برای حل این معضل، همان ابداع نظریه «حدوث دهری» است که آن را ضمن مکتب فلسفی خود، موسوم به «حکمت یمانی»، مطرح کرده است.

۴. بخش چهارم: حکمت یمانی و طرح مجدد معضل یونانیت در مسئله خلقت

میرداماد با التفات به نااندیشیده های مسئله خلقت در فرهنگ اسلامی، تلاش کرد تا اصلاحاتی در دیدگاه پیشینیان پدید آورد و با تحشیه و تصحیح یا صورت بندی مجدد استدلال ها یا ارائه استدلال های تازه درون پارادایم اسلاف خود، به این معضل کهن سر و صورتی تازه بخشیده و پاسخی جدید ارائه دهد؛ اما این تمام تلاش میرداماد نبود. وی کوشید با ایجاد دستگاه فکری جدید، این معضل کهن را در چهارچوب پارادایمی تازه در اندازد تا در پرتو اصول و مبادی این پارادایم جدید، مشکل را همه جانبه تر دیده و به راه حل هایی مطمئن تر دست یابد.

میرداماد معضل یونانیت را ضمن دستگاهی فکری یا نوعی مکتب فلسفی مطرح کرد و بحث درباره آن را از سر گرفت. وی در آثار خود، از این مکتب یا دستگاه فکری، با تعبیر «حکمت یمانی» یاد کرده است.^۱ حکمت یمانی در قیاس با حکمت متعالیه ملاصدرا و مکاتب مشائی و اشراقی، شهرت چندانی ندارد؛ ولی دستگاهی فلسفی درون فرهنگ اسلامی است که در آن، مشکل یونانیت - دست کم به نظر مؤسس این مکتب - حل می شود و مدعیات و گزاره های ایمانی نیز بدون اینکه به سود ایده های فلسفه یونانی تأویل شوند، محفوظ می مانند. متکلمان از موضع دین، فلسفه یونانی را جرح و نقد کرده و فیلسوفان از موضع فلسفی، دیانت اسلامی را تفسیر و تأویل کرده اند. موضع میرداماد هیچ یک از این دو نیست و حکمت یمانی او، نه نقد فلسفه از پایگاه دین و نه تفسیر دین از موضع فلسفه است؛ بلکه ایجاد سپهری متعالی است که در آن، دین و فلسفه شأن و اصالت خود را باز می یابند.

در مقام فلسفه ورزی، آدمی می تواند با اشتداد در تعقل و استخدام تمام ظرفیت عقلانی و ادراکی نفس ناطقه، به جایگاه «نضج عقل» یا شکوفایی خرد دست یابد؛ و در مقام دین داری، می تواند با حدّ اعلای خضوع و طاعت، خود را به مرجعی که خود واهب العقل بوده و هستی را بر وفق نظام عقلانی تکون بخشیده است، تسلیم کند. دیانت، مقام جبر و انکسار و شکستگی است؛ و فلسفه، مقام تعقل و آزادی و گردآوردن این دو در یک سپهر، همان حکمت یمانی است. به نظر می رسد میرداماد در بحث از نسبت دین و فلسفه و به خصوص تبیین معضل خلقت

۱. میرداماد در اثر بسیار مهم خود، الأفق المبین، حکمت یمانی را فضل خداوند به خودش می خواند و آن را حدّ اعلای تعقل بشری تعریف می کند. وی در مواضع مختلفی از این کتاب، از نظام فلسفی خویش با عناوینی همچون «الحکمة الیمانیة»، «حکمتنا الیمانیة»، «حکمتنا»، «الحکمة الحقّة الحقیقیة» و «المیزان الیمانی» یاد کرده است. میرداماد اختلاف نظر خود را با مکاتب و چهره های فلسفی، به جای آنکه به شخص خود نسبت دهد، به سرشت حکمی مکتب خود منسوب داشته است (نگر: الأفق المبین، ص ۵؛ ص ۱۶۸؛ ص ۱۵۵؛ ص ۳۸۹؛ ص ۵۸۳).

و حدوث عالم، نوعی تأویل و توجیه به زیان دین و به سود فلسفه در موضع اسلافش می‌دید و همین امر، او را به طرح نوعی حکمت تازه واداشت. این حکمت تازه، جمع یونانیت و اسلامیت نیست؛ بلکه طَراحیِ سیستمی است که در چهارچوب آن، می‌توان به معضلاتی از نوع معضل خلقت رسیدگی کرد؛ بی‌آنکه این رسیدگی، نوعی تعدیل در موضع ایمانی یا عدول از آن تلقی شود. از برخی اشارات میرداماد پیداست که او حکمت یمانی را صرفاً و به‌طور ساده، جمع یونانیت و اسلامیت نمی‌دید؛ بلکه موقف متعالی و سپهر فکری می‌دانست که در آن، هریک از این دو جایگاه خاص خود را پیدا می‌کنند؛ بی‌آنکه یکی به سود دیگری قربانی شود. این جمع تا حدودی با جمع فارابی فرق دارد؛ زیرا میرداماد سعی نمی‌کند مخرج مشترک پیدا کند و دو طرف جمع را یکی در دیگری ادغام کرده و یگانه سازد؛ بلکه او دو طرف جمع (دین و فلسفه یا اسلامیت و یونانیت) را در استقلال خودشان طوری می‌فهمد و تفسیر می‌کند که با حفظ این استقلال، دو طرف سپهر مشترک پیدا می‌کنند - و به‌خصوص درباره خلقت - موضع همدیگر را تأیید می‌کنند. حکمت یمانی همین سپهر مشترک است. میرداماد در الأفق المبین نوشته است:

«پروردگارم مرا بر امثال و اتراب از شرکاء صناعت و رؤساء حکمت در ملت اسلامی و دوره یونانی به وسیله شرح صدر برای ایمان برگزیده است؛ و مرا برای به‌چنگ آوردن حق از راه برهان انتخاب کرده است؛ و مقام من تا جایی رسیده است که گره‌ها را از هم بگشایم، افکار را در هم بریزم، علوم را از هم جدا کنم، نظریات را نقادی کنم و...؛ از این رو، این دست‌آویز استوار و رشته محکم را نهادم تا شریعتی برای شارعان و ابزاری برای تعالی جوینان باشد؛ باشد که خداوند آن را «افق روشن» و راه آشکار قرار دهد»^۱. اینک میرداماد کتاب خود را «الأفق المبین» نام نهاده، نشانه نگاه وی به معضلات فلسفه اسلامی است. میرداماد در این تلاش، قصد دارد که افق را بگشاید. لابد او سپهر تفکر را در جهان اسلام، از برخی جهات بسته می‌دید که کوشید افق فراروی آن بگشاید. به نظر میرداماد، این افق در صورتی گشوده می‌شود که «منهج ربّانی» و «فلسفه یونانی»، هریک در آدمی به اندازه‌ای که مقدور است، نُضح پیدا کنند. به دنبال این رشد است که «حکمت یمانی ایمانی» به قدر طاقت عقل و سهم بشر شکل می‌گیرد.^۲

۴/۱. گفتار نخست: «اصالت ماهیت» و «وعاء دهر و سرمد»، دو قائمه حکمت یمانی از نظر میرداماد، حکمت یمانی دو ویژگی بارز دارد که رگه‌های آن‌ها در فلسفه ابن سینا دیده می‌شود؛ اما گویی به تفصیل درباره آن‌ها تأمل نشده است. این دو اصل حکمت یمانی، «اصالت ماهیت» و «اثبات وعاء دهر و سرمد» هستند. میرداماد نوشته است:

۱. «و إذ قد اصطفاني ربّي على الأمثال والأتراب من شرکاء الصناعة ورؤسائها في الملة الإسلامية والدورة اليونانية بشرح الصدر للإيمان، واجتبابي منهم لاصطياد الحق بالبرهان، وبلغ نصائي إلى حيث فككت العقد و سبكت الأفكار و نخلت العلوم و نقدت الأنظار... وضعْتُ هذا العلق المتين و العرق الوتين شريعة للشارعين و ذريعة للبارعين، عسى الله أن يجعله «الأفق المبين» و السبيل المستبين» (الأفق المبين، ص ۴).

۲. نگر: همان، ص ۵.

«همانا مجموعیت ماهیات به جعل بسیط - که به حسب آن، اثبات تقدّم ماهیت صورت می‌گیرد - و وعاء دهر و سرمد - که به موجب آن، تقدّم سرمدی اثبات می‌شود - دو اصل حکمت یمانی ایمانی هستند. این دو اصل مانند دو تنه‌ای هستند که اکثر شاخه‌های این حکمت در آسمان بحث و تحقیق از آن‌ها ناشی می‌شود؛ و به سبب همین دو اصل، رگ و ریشه‌های بزرگ‌ترین اصول این حکمت در زمین رشد علمی و شکوفایی عقلانی فرو رفته است. همچنین، با پیوند این دو اصل، قوام حکمت قسطاسی ربوبی کمال می‌پذیرد، نظام صنعت برهانی الهی تمام می‌شود، اسرار غیبی منکشف شده و انوار قدسی متجلی می‌شوند»^۱.

اینجا باید کمی مکث کنیم و نسبت این دو اصل را با حکمت یمانی بسنجیم. چرا «اصالت ماهیت» یکی از ستون‌های حکمت یمانی میرداماد است؟ گفتیم که حکمت یمانی، توجیه دین بر اساس فلسفه یا قرائت دینی از فلسفه نیست؛ بلکه ایجاد فضایی مناسب است که هریک از دین و فلسفه، جای مناسب خود را در آن بازیابند. اصالت ماهیت در این طرح اهمیتی اساسی دارد؛ زیرا اصالت ماهیت، تضمین‌کننده حدوث مسبوق به عدم صریح است. برای کسی که خلقت مسئله اساسی اوست، یکی از آموزه‌های بنیادین دین اسلام - مانند دو دین قبلی - ایده «خلق از عدم» است؛ بنابراین، او باید این دو ایده را با هم تلفیق کند.

موقعیت میرداماد بسیار دشوار است. او نمی‌تواند به نظریه حدوث ذاتی بازگردد؛ چون آن را با ایده الهیاتی خلق از عدم سازگار نمی‌دید؛ چنان‌که قادر نیست به حدوث زمانی و موضع متکلمان رجوع کند؛ زیرا آن را واجد شکاف‌های منطقی و مردود می‌دانست. وی ناگزیر است راه خود را برود. طرح اصالت ماهیت با ایده حدوث دهری مناسبت دارد و میرداماد به درستی گفته است که اصالت ماهیت، یکی از ستون‌های حکمت یمانی اوست. درباره نسبت موضع فلسفی اصالت ماهیت با تز حدوث دهری، فضل‌الرحمان به درستی نوشته است:

«پس از ابن عربی و به تبعیت از او، وقتی سخن از تقدّم ماهیت بر وجود می‌رفت، مراد تقدّم ذواتی بود که در علم الهی به اضافه اشراقی موجود بودند و از خود هستی مستقل نداشتند. با این تفصیل، دیگر بر میرداماد مشکل نبود که ثابت کند ماهیات که ممکن بالذات اند و هستی مستقل ندارند، در وعاء دهر دست‌خوش حدوث نفس‌الأمری و واقعی می‌شوند و وجود محض خارجی می‌یابند؛ درحالی‌که مسبوق به عدم صریح بودند. اگر جز این بود، میان وجود واقعی و عدم ماهوی آن‌ها فرق نمی‌ماند. بعداً وقتی ملاصدرا تقدّم ماهیت بر وجود را ردّ کرد و عکس آن را بیان داشت، عقول کلی را از قلمرو حدوث برکشید و آن‌ها را در مقام صفات الهی، کنار ذات

۱. «إنّ مجموعیة الماهیات بالجعل البسيط - الذي بحسبه إثبات التقدّم بالماهية - و وعاء الدهر و السرمد - الذي بحسبه إثبات التقدّم السرمدی - هما أصلان للحكمة الحقیقیة الیمانیة الایمانیة كالعمودین، عنهما ینشعب أكثر غصونها فی سماء الفحص التحصیلی، و بهما یرسّخ عرق أعظم أصولها فی أرض النضج العلمی و الاستواء العقلی، و بازدواجهما یکمل قوام الحکمة القسطاسیة الربوبیة؛ و یتّیم نظام الصناعة البرهانیة الإلهیة؛ و عند ذلك تنکشف الأسرار الغیبیة و تتجلّی الأنوار القدسیة» (همان، ص ۵۳۶).

حقّ نشاند؛ امری که به هیچ روی تصادفی نبود و از موضع فلسفی او به ناگزیر حکایت می‌کرد. همین‌گونه، اگر می‌بینیم میرداماد هم عقول کلی را در وعاء دهر در عالم حدوث محض می‌نشانند، نباید آن را امری تصادفی بشماریم. این همه، مستلزم موضع فلسفی او بود؛ موضعی که از آراء ابن سینا نشئت گرفته بود و بعدها به دست حکماء اصالت ماهیتی بسط و گسترش یافته بود.^۱

این اصل با اصل دوم حکمت یمانی وابستگی متقابل دارد؛ به گونه‌ای که توضیح هریک، به نحوی مستلزم توضیح دیگری است؛ بنابراین، وقتی از اصل دوم سخن می‌گوییم، به نحوی دوباره به این موضوع بازمی‌گردیم. اصل دوم حکمت یمانی، اثبات وعاء دهر و سرمد است. این اصل به ثبوتات ازلی به منزله «محدثات مسبوق به عدم صریح»، امکان وجود می‌دهد. در بحث از سه‌گانه «سرمد»، «دهر» و «زمان»، مسئله برای ابن سینا در حدّ نسب و روابط مطرح است؛ اما میرداماد به دهر و سرمد حیثیت وجودشناختی می‌دهد و لابدّ هریک از زمان و دهر و سرمد، وعاء نوعی وجود است.

عالم، مسبوق به عدم زمانی نیست؛ اما مسبوق به عدم دهری است؛ همان‌گونه که حادثات دهری، مسبوق به عدم سرمدی هستند. ما برای اثبات امر محدث به حدوث دهری، به وعاء دهر و سرمد نیاز داریم؛ چون سرمد، وعاء ذات است و ثبوتات ازلی که در وعاء دهر به حدوث دهری حادث هستند، در وعاء سرمد به عدم صریح مسبوق‌اند. دهر، نوعی عالم برزخ و واسطه است که از یک سو ضامن ربط و پیوند فیزیک و متافیزیک است - و یادآور نوعی موضع ارسطویی است - و از سوی دیگر، برزخی است که حادثات زمانی را از حادثات دهری جدا می‌کند. حدوث دهری، حدوث ذاتی را منتفی می‌کند و خود، جایگزین آن می‌شود. وعاء سرمد تنها به مقام ذات الهی اختصاص دارد؛ لذا، جواهر عقلانی ناگزیر باید در وعاء نازل‌تری تحقق یابند. در این مقام (وعاء دهر) مجزّات عقلی به منزله ماهیات امکانی، امکان تحقق می‌یابد (تر اصالت ماهیت). همچنین، ضرورت وعاء دهر خود را نه در مقام نظریه، بلکه در مقام ستون دستگاهی فلسفی نشان می‌دهد. اگر وعاء دهر و سرمد را از فلسفه میرداماد بگیریم، ناگزیر یا به موضع متکلمین هبوط خواهیم کرد یا به موضع سینوی حدوث ذاتی؛ از این رو، این دو اصل، دو ستون حکمت یمانی میرداماد به شمار می‌روند. بدین ترتیب، از پیوند اصالت ماهیت و وعاء دهر و سرمد، حدوث دهری به مثابه نتیجه متولد می‌شود؛ چنان‌که این سه‌گانه در واقع، ساختمان حکمت یمانی میرداماد را می‌سازند. به این دو اصل نمی‌پردازیم و آن‌ها را در جایگاه دو اکیسوم فلسفه میرداماد - چنان‌که خود تذکر داده است - در نظر می‌گیریم؛ اما اکنون وقت آن است که مسئله حدوث دهری را با تفصیل بیشتر بررسی کنیم.

لازم است یادآوری کنیم که در این بررسی، هدف ما برجسته کردن استحکام منطقی یا حفره‌های احتمالی در استدلال‌های میرداماد یا حتی موجه بودن ادعاهای او نیست؛ بلکه با توجه به سابقه تاریخی و فرهنگی این مسئله در جهان اسلام در جایگاه معضل، تلاش می‌کنیم تا نشان دهیم که میرداماد چه راه‌حلی برای آن عرضه کرده است. نقد درونی دیدگاه‌های میرداماد مهم است؛ ولی

۱. «حدوث دهری میرداماد»، صص صدوسی و چهار - صدوسی و پنج.

فراموش نکنیم که این گونه نقدها سرشت تاریخی و فرهنگی معضلی را که میرداماد با آن دست به گریبان بوده است، نادیده می‌گیرند؛ از این رو، شاید در پوشاندن صورت مسئله او و کتمان نبوغ، ابتکار و مقام فلسفی میرداماد نیز بی‌تأثیر نباشند.^۱ همچنین، باید یادآوری کنیم که میرداماد نظریه حدوث دهری را در مواضع مختلفی از آثار خود، جسته و گریخته، گاه به اجمال و گاه به تفصیل مطرح کرده است؛ ولی ما در ارائه تر حدوث دهری در اینجا، عمدتاً بر کتاب القبسات تکیه داریم.^۲

۴.۲. گفتار دوم: نظریه «حدوث دهری» و مسئله «خلقت»

باری، میرداماد با نظریه حدوث دهری، بار دیگر به استقبال موضوع خلقت رفت. او متفکری

۱. استاد فقید معاصر، سید جلال‌الدین آشتیانی، نمونه برجسته کسانی است که نظریه حدوث دهری میرداماد را از منظر منطق درونی آن نقد کرده‌اند. وی در منتخباتی که از آثار متألهان متأخر ایرانی فراهم کرده، متون میرداماد را همواره با نقد و خرده‌گیری منطقی همراه آورده است. وی نوشته است:

«اگر میرداماد می‌خواهد اثبات نماید توقف عالم زمان را بر دهر و توقف دهر را بر سرمد و معلولیت عالم کبیر را نسبت به حق، کسی منکر این معنا نیست؛ و اگر بخواهد رفع قدم از ماسوی الله بنماید، رفع قدم زمانی که محال است. پس، از اثبات حدوث زمانی باید دست کشید و یک نوع حدوثی که ملازم با معلولیت و محتاج بودن عالم به حق و توقف وجودی حقایق به وجود احویل 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 امر شبیه به آن است، به اسم دیگر. این تلاش دائمی میر که در بیداری و رؤیا، دم از این حدوث زده است، ارزش ندارد» (منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۳۸).

از حیث مطالعه درونی و در چهارچوب فلسفه سینی، نقادی آشتیانی دقیق و تکنیکی است؛ ولی آن معضل تاریخی/ فرهنگی را که احساسات ژرف میرداماد از آن برخاسته و به این کوشش‌های پیچ‌درپیچ راه برده است، مطلقاً نادیده می‌گیرد. آشتیانی در جایی از گزارش خود، هوشمندانه آورده است که بر تفکر میرداماد، کثرت حاکم است؛ اما به سرشت تاریخی و انضمامی تفکر میرداماد توجه نشان نداده است؛ برای مثال، به این عبارت توجه کنیم:

«در زمانیات، هر ممکنی مسبوق است به عدم صریح واقعی موجود در حاق واقع؛ ولی عدم در مجردات فقط عدم مجامع است که به حسب مرتبه عقلی موجود است؛ ولی به حسب واقع، وجود خاص مجرد، ازلاً و ابداً موجود و طریان عدم در آن محال است. در جای خود مقرر شده است که وجود مجرد احتیاج به معد و جهات قابل ندارد و صرف امکان ذاتی، کافی برای قبول فیض وجود است. این وجود به دوام وجود علت، دائمی و به ازلت وجود حق، ازلی است. ارتفاع چنین حقیقتی و خلق واقع از چنین وجودی ممتنع است... از آنجایی که مجردات، نفس فیض حق و باقی به بقای اویند، نه ابقای او، قدم آنها ملازم با قدم حق است؛ قدیم‌اند به نفس قدم حق، کمالینکه موجود به نفس وجود یا ایجاد حق‌اند، فاین الحدوث؟» (همان، صص ۴۰-۴۱).

۲. میرداماد ضمن اینکه در جای جای کتاب الأفق المبین از جهات مختلف به موضوع زمان، دهر و سرمد پرداخته است، جز القبسات، اثر دیگری نیز به این موضوع اختصاص داده است. این اثر، همان کتاب الصراط المستقیم فی ربط الحوادث بالقدیم است که به خوبی از پروبلماتیک شدن مسئله در ذهن میرداماد حکایت می‌کند. گویا مسئله آفرینش و نسبت حادث و قدیم، نوعی گره ذهنی و دغدغه دائمی برای او بوده است. در این میان، به نظر می‌رسد که واپسین سخن میرداماد در موضوع خلقت، همان است که در القبسات آمده است؛ از این رو، در این مختصر تنها به القبسات اقتصار شده است.

اصیل و خلاق بود و موضع فلسفی او چنان‌که سزاوار و درخور اوست، درک نشده و درباره آن، تأملی در همان راستای فکری اش صورت نگرفته است. هرچا هم که به میراث میرداماد التفاتی صورت گرفته، به پاسخ‌های او توجه شده است، نه به پرسش‌ها. در نتیجه، به دلیل نااندیشیده‌ماندن پرسش‌ها و مسئله‌های او، پاسخ‌های او نیز اهمیت خود را نشان نداده‌اند.^۱ این وضعیت تاکنون پابرجاست و با وجود انتشار برخی آثار میرداماد در سال‌های اخیر در ایران، هنوز رویارویی جدی با او صورت نگرفته است.

یادآوری این حقیقت ناخوشایند در همین آغاز بحث از پاسخ میرداماد به معضل یونانیت، نه عذرخواه ما درباره خطاهای احتمالی، بلکه نشان‌دهنده وضعیت کنونی ما در رویارویی با متفکری اصیل است که اندیشه‌اش ابعادی گسترده و خاستگاهی پیچیده دارد؛ بنابراین، تنها در چهارچوب فرهنگی خاصی می‌توان اهمیت پرسش‌هایی را که او مطرح کرده یا پاسخ‌هایی را که به آن پرسش‌ها داده است، برجسته کرد.

پاسخی که میرداماد به مسئله می‌دهد، مانند هر پاسخ فلسفی دیگر، نسبت به اصل مسئله، اهمیت ثانوی دارد. شاید از پاسخ میرداماد به موضوع خلقت نتوان قناعت فلسفی یا خرسندی ذهنی حاصل کرد؛ اما نباید از نظر دور داشت که بیش از پاسخ، این مسئله اوست که در طرح مجدد پرسش از خلقت و نسبت حادث با قدیم اهمیت دارد. با طرح این پرسش، بار دیگر در سرآغازی تازه قرار می‌گیریم. میرداماد درباره مسئله‌ای دیرینه‌سال، رسمی و نسبتاً حل شده، از نو تأمل و تفکر می‌کند. اکنون تلاش می‌کنیم فشرده این نظریه را به دست دهیم.

میرداماد - چنان‌که خود گفته - طرحی از یک نظام فلسفی در انداخته است که نظریه حدوث دهری یکی از میوه‌های آن و بلکه، مهم‌ترین میوه و ثمره آن است. نظریه حدوث دهری ابعاد

۱. ملاًصدرا رساله‌ای به نام «حدوث العالم» دارد که در آن، به نظریه حدوث دهری هیچ اشاره‌ای نکرده و مسئله حدوث را بیشتر با ایده قرآنی «خلق جدید» و نظریه «تجلی و تجدد» متصوفاً پاسخ داده است. از اشارات او در صدر رساله پیداست که با قدم زمانی مخالف است و قول به حدوث ذاتی عالم را در حکم تکذیب انبیاء علیهم‌السلام می‌داند (نگر: رسالة الحدوث (حدوث العالم)، ص ۱۶). ملاًصدرا، حکماء یونان را قائل به حدوث عالم می‌خواند و موضع ارسطو را نیز به‌گونه‌ای جالب توجیه می‌کند: «و کان ظنی بمعلم الفلاسفة أنه كأستاذة افلاطن و أشياخه الماضين قائل بالحدوث الزماني لهذا العالم؛ إذ من المستبعد أن أفلاطن العظیم ما أفاده هذا التعليم أو كان بذلك ضنيناً علی مثل هذا المقصد العظیم» (همان، ص ۲۲).

مشکل ملاًصدرا این است که او معضل یونانیت را به رسمیت نمی‌شناسد و با برگرداندن حکمت حکماء یونان به مشکلات نبوت، معضل یونانیت را کاملاً منتفی می‌سازد (نگر: همان، ص ۱۵۷). جالب است که او در این رساله از میرداماد و اثر او هیچ یادی نکرده است؛ بنابراین، شاگرد نامدار میرداماد به معضلی که استادش با آن دست‌به‌گریبان بوده، التفاتی نداشته است. در حالی که میرداماد تحت فشار ناشی از معضل یونانیت، با نوعی بغرنجی دست‌به‌گریبان است، لحن ملاًصدرا سرشار از شادمانی و تذوّقات صوفیانه است و آرامش و خلصه مردی را بازتاب می‌دهد که به ساحل یقین رسیده است. حاج ملاًهادی سبزواری نیز از نظریه حدوث دهری «سید افاضل» یاد کرده؛ ولی واضح است که این یادآوری، تنها تکراری بدون تذکر است.

مختلفی دارد. در قدم نخست، این نظریه بخشی از ساختار فلسفه یمانی میرداماد است و چنان که خود تذکر داده است، در کنار تراز اصالت ماهیت، یکی از ارکان فلسفه او را می سازد؛ بنابراین، صرف نظر از کارکردهای آن، نظریه حدوث دهری به دلیل ربطی که با وعاء دهر دارد، به گونه ای بسیار ژرف، بعد آنتولوژیک پیدا می کند. همین امر است که تفسیر میرداماد را از سه گانه زمان، دهر و سرمد، از موضع مشائی/سینوی جدا می کند. این سه نزد ابن سینا، صرفاً حیثیتی ربطی داشتند و نسبت انحاء وجود را با یکدیگر تعیین می کردند؛ اما نزد میرداماد، بی آنکه این نسبت ها منتفی شوند، سه گانه زمان، دهر و سرمد، به انحاء وجود - یا به تعبیر میرداماد: اوعیه وجود - تبدیل می شوند و سرشت وجودشناختی پیدا می کنند. نتیجه این طرح هستی شناختی، آن می شود که این سه مرتبه نسبت به همدیگر پیوند علی و معلولی پیدا می کنند. علت در ساحت معلول حضور دارد؛ ولی معلول در ساحت علت، معدوم است.

از سوی دیگر، سرمد مرتبه ذات الهی است و معلول در مقام علت، معدوم و به عدم صریح مسبوق است؛ لذا، همه ماسوی الله نسبت به مقام ذات، به عدم صریح مسبوق اند. سرمد - خواه آن را مخصوص مقام واجب بدانیم و خواه مانند اصحاب فلسفه مشائی، مفارقات محضه را نیز در آن داخل بدانیم - بر دهر محیط است و حادثات دهری در وعاء سرمد، به عدم صریح مسبوق اند. در نتیجه، ما هیچ گونه «حدوث سرمدی» نداریم. تعریف میرداماد از سرمد، به صورت ضمنی به این موضوع نیز اشاره دارد. میرداماد بعد از آنکه یادآوری می کند دهر، «نوع من اوعیه التقرّر و الوجود» است، درباره سرمد می نویسد:

«اما سرمد، از نوع دیگری است که رفیع تر و پاک تر از دهر بوده و بر آن محیط است؛ خواه سرمد را به واجب بالذات اختصاص بدهیم - همان گونه که نتیجه نضج حکمت حقه حقیق است - و خواه اینکه انتساب همه مفارقات محض (اعم از ممکنات مجعول و ممکنات معلول) را به سرمد مجاز بدانیم - چنان که مرام فلسفه مشائی است -»^۱.

فرق بین «حکمت یمانی» - یا به تعبیر میرداماد: «حکمت حقه حقیق» - با «فلسفه مشائی» بر سر جایگاه همین مفارقات محض است. اگر مفارقات محض را به مقام سرمد نسبت دادیم، ناگزیر این مفارقات، حادث به حدوث ذاتی اند و هرگز به عدم صریح مسبوق نخواهند بود؛ اما میرداماد می خواهد اثبات کند که ماسوی الله، همه به عدم صریح مسبوق اند و از آنجا که مفارقات به عدم زمانی مسبوق نیستند، نه حادث زمانی، بلکه حادث دهری به شمار می روند.

میرداماد به تبعیت از شیخ اشراق، به عقول عرضی باور دارد و میان عالم معقول و محسوس نیز، به نوعی عالم خیالی یا برزخ معتقد است. این ساختار جهان شناختی با اصول حکمت یمانی او - یعنی اصالت ماهیت و حدوث دهری - متناسب و سازگار است. این وعاء برزخی یا «اقلیم هشتم» که در میان عالم محسوس و عالم معقول قرار گرفته است، قرینه ای برای حدوث دهری در نظریه خلقت میرداماد به حساب می آید. مطابق آنچه در قبس نهم القبسات آمده است، در

۱. «و اما السرمد فهو نوع آخر أرفع وأقدس من الدهر أيضاً، و محیط به، سواء خصصناه بالقیوم الواجب بالذات - عز شأنه - كما أدّى إليه صراط نضج الحكمة الحقّة الحقيقية؛ أو سوّغنا أن ينسب إليه جملة المفارقات المحضة من المجازات المجعولة والممكنات المعلولة، كما هو سبيل الفلسفة المشائية» (الأفق المبين، ص ۵۰۶).

نظریه میرداماد، هریک از دو سلسله «بدو» و «عود» متشکل از پنج مرتبه‌اند و در این میان، «عقل مستفاد» نقطه اتصالی است که مراتب بالا و پایین را با هم پیوند می‌زند. هریک از این مراتب، امتداد عرضی دارند و این ناشی از همان ایده اصالت ماهیت است؛ چنان‌که مراتب بدو و عود با حدوث دهری سازگارند.

حدوث متضمن نوعی معیت است و میرداماد در مواضع مختلف، از جمله در الأفق المبین، تصریح کرده است که در مقام سرمد هیچ معیتی وجود ندارد. بدین ترتیب، به درستی می‌توان مشاهده کرد که حدوث دهری تنها نظریه‌ای در ساختار تفکر فلسفی میرداماد نیست؛ بلکه با تمامیت ساختمان اندیشه او، ربط و پیوند منطقی عمیق دارد. میرداماد میان زمان (عالم متغیّرات) و سرمد (مقام ذات الهی) نیز واسطه‌ای نیاز دارد که همان دهر (مقام ثباتات ازلی/ مفارقات محضه) است. او این اصطلاحات را از ابن سینا گرفته است؛ اما با دست‌کاری فلسفی، آن‌ها را در راستای ساختمان و اهداف فلسفی خود به کار می‌برد.

میرداماد در القبسات، عبارتی از ابن سینا نقل کرده و سپس تفسیر خود را از گفتار شیخ به دست داده است. در این نقل و تفسیر، هم شکافی که پیش‌تر به نقل از میرداماد آوردیم، می‌توان مشاهده کرد و هم تلاش برای رفوی این شکاف را. نخست گفتار شیخ را می‌آوریم:

«اگر اسم «حَدَث» بر تمام آنچه بعد از نیستی (لَیْسَ)، هست (أَیْسَ) شده است، اطلاق شود، تمام معلولات، «مُحَدَّث» خواهند بود؛ و اگر چنین اطلاق نشود، بلکه شرط «مُحَدَّث» آن باشد که در وقت و زمانی به وجود آید که آن زمان، قبل از او موجود بوده و با آمدن مُحَدَّث بعد از آن، باطل شود - زیرا پسینگی [= بعدیت] مُحَدَّث، با پیشینگی [= قبلیت] آن جمع نمی‌شود؛ بلکه این پسینگی از حیث وجود، با آن پیشینگی متمایز است؛ چون این زمانی است - در این صورت، هر معلولی مُحَدَّث نیست؛ بلکه تنها معلولی مُحَدَّث است که وجودش مسبوق به زمان و ناگزیر مسبوق به حرکت و تغییر باشد؛ چنان‌که می‌دانی؛ و ما در نام‌ها مناقشه نداریم.

وانگهی، مُحَدَّث به معنایی که مستلزم سبق زمانی نباشد، یا وجودش بعد از نیستی مطلق است یا بعد از نیستی غیرمطلق است؛ بلکه بعد از عدم مقابل خاصی است که در ماده موجود است - چنان‌که دانسته‌ای - . اگر وجود مُحَدَّث بعد از نیستی مطلق باشد، صدور معلول از علّت ابداع است که بهترین نحوه اعطاء وجود است؛ زیرا عدم منع حتمی دارد و وجود بر او مسلّط شده است. اگر وجودی مسبوق به عدم باشد، هستی‌پذیری آن جز از راه ماده ممتنع است»^۱.

۱. «فإن أطلق اسم «الحدث» على كلّ ما له أئیس بعد لئیس، كان كلّ معلول مُحَدَّثاً. وإن لم يكن يطلق، بل كان شرط المُحَدَّث أن يوجد زمان و وقت كان قبله فبطل لمجيئه بعده - إذ تكون بعدیته بعدیة لاتكون مع القبلیة موجودة، بل تكون ممایزة لها في الوجود؛ لاتما زمانیة - فلايكون كلّ معلول مُحَدَّثاً، بل المعلول الذي سبق وجوده زمان و سبق وجوده لا محالة حركة و تغیر، كما علمت، و نحن لانتناقش في الأسماء.

ثمّ المُحَدَّث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان، لا یخلو إمّا أن يكون وجوده بعد لیس مطلق، أو يكون وجوده بعد لیس غیر مطلق، بل بعد عدم مقابل خاصّ في مادة موجودة - على ما عرفته - فإن كان وجوده بعد لیس

میرداماد پس از نقل این عبارت از الهیات الشفاء، سخن ابن سینا را در راستای اهداف خود توجیه و تفسیر می‌کند. وی «نیستی مطلق» را به «عدم مقابل» تفسیر می‌کند و با تقسیم حدوث غیر زمانی به دو قسم «مسبق به عدم مجامع» و «مسبق به عدم صریح»، به جای حدوث ذاتی، نوع دیگری از حدوث را اثبات می‌کند که همان حدوث دهری باشد:

«حدوث غیر زمانی یا پیشینگی وجود به عدم صریح محض است که با وجود بالفعل در متن واقع مقابل است؛ و این است مقصود ابن سینا که گفت: «بعد لیس غیر مطلق، بل بعد عدم مقابل خاص فی مادة»، نه پیشینگی ذاتی؛ بلکه پیشینگی انسلاخی و انفکاکي، بدون زمان و سیلان، بدون اندازه و کمیت پذیری. و این نوع از حدوث، چیزی نیست جز حدوث دهری»^۱.

میرداماد حدوث دهری را صنع و «احداث» نیز می‌نامد؛ چنان که حدوث ذاتی «ابداع» خوانده می‌شود. همین شیوه، یعنی تفسیر کلمات حکماء به سود نظریه حدوث دهری، در سراسر کتاب القبسات - البته گاه با تکلف و تعسف شدید - ادامه می‌یابد؛ برای مثال، ابن سینا در کتاب النجاة آورده است که حدوث بر دو قسم زمانی و ذاتی است؛ اما با وجود این تصریح، میرداماد می‌نویسد: «این چیزی جز تصریح به استعمال حدوث در اصطلاح اهل صناعت بر انواع سه‌گانه نیست که عبارت‌اند از: حادث ذاتی، حادث زمانی و حادث دهری؛ و اینکه هستند (کائن) بعد از آنکه نبود، محدث به حدوث دهری است»^۲.

میرداماد در اینجا، فراتر از تفسیر دل‌خواهانه شیخ، «انواع سه‌گانه»ی حدوث را در زمره اصطلاح «اهل صناعت» خوانده است. صرف نظر از تکلف نهفته در تفسیر میرداماد، اثبات حدوث ذاتی یا قبول آن در جایگاه ضرورتی فلسفی، اهمیت بحث از حدوث دهری را کاهش می‌دهد؛ زیرا زمانیات عدم دهری دارند و مفارقات محض - که حادث به حدوث دهری‌اند - عدم سرمدی دارند؛ ولی حدوث سرمدی بی‌معناست؛ بنابراین، اگر جز حادث دهری، امری در مقام سرمد حادث باشد، آن امر چیزی جز حادث ذاتی نیست.

سه مرتبه سرمد، دهر و زمان، از وجود منفک نیستند. در گام نخست و به مثابه وعاء وجود، نوعی تقسیم‌بندی هستی‌شناختی هم به شمار می‌آیند؛ اما اگر به بُعد دیگر نظریه حدوث دهری - که به موضع خلقت پیوند می‌یابد - التفات کنیم، دهر قرینه عالم خیال یا اقلیم هشتم در

مطلق، كان صدورہ عن العلة ذلك الصدور إبداعاً. و يكون أفضل أنحاء إعطاء الوجود؛ لأنَّ العدم يكون قد مُنِع البتَّة و سَلَطَ عليه الوجود. و لو مَكَّن العدم تمكيناً يسبق الوجود، كان تكوينه ممتنعاً، إلَّا عن مادة (القبسات، صص ۳-۴).

۱. «... أن يكون هو مسبقية الوجود بالعدم الصريح المحض المقابل لحصول الوجود بالفعل في متن الواقع. و هو الذي رامه بقوله: «بعد لیس غیر مطلق، بل بعد عدم مقابل خاص فی مادة»، لا مسبقية بالذات، بل مسبقية انسلاخية انفكائية، غير زمانية ولا سيالة، ولا متقدرة ولا متكتمة. و هذا النوع إن هو إلا الحدوث الدهری» (همان، ص ۴).

۲. «و إن هو إلا التصريح بإطلاق الحدوث في اصطلاح الصناعة على الأنواع الثلاثة، و هي: الحادث بالذات و الحادث في الزمان و الحادث في الدهر، و أنَّ الكائن بعد ما لم يكن، محدث في الدهر» (همان، ص ۵).

ساختمان تفکر فلسفی میرداماد است که نقش واسطه میان دهر و سرمد را بازی می‌کند. تفکیک وجودشناختی این عوالم سه‌گانه (اوعیه یا مراتب وجود) به فلسفه میرداماد سرشتی پیچیده و مبهم می‌بخشد که تنها با التفات به اصالت ماهیت و پذیرفتن مراتب متکثر وجود درک می‌شود. میرداماد در جایگاه نتیجه بحث‌های خود درباره این اوعیه سه‌گانه، بر جدایی این مراتب از همدیگر تأکید می‌کند که هم‌زمان تأکیدی است بر دو ستون فلسفه یمانی او؛ یعنی اصالت ماهیت و اثبات وعاء دهر و سرمد. او می‌نویسد:

«خلاصه کُل این مطالب آن است که خالق حق که به جمیع جهات و صفاتش واجب باشد، در سرمد موجود است، نه در دهر و نه در زمان؛ بلکه او از این دو مرتبه و از لوازم و عواض و خواص و احکام آن‌ها، به نحوی سرمدی و ازلی و ابدی، متعالی است. جواهر ثابت و عوارض و صفات آن‌ها - اعم از کمالات اولی و ثانوی - در دهر موجودند، نه در سرمد و نه به هیچ وجه در زمان. متغیّرات واجدِ گذر و سبق و لحوق نیز - از حیث تغیرشان - در زمان موجودند، نه در سرمد و نه در دهر»^۱.

برخلاف استدلال‌های بسیار پیچ‌درپیچ میرداماد، این نتیجه‌گیری بسیار واضح و روشن است. چنان‌که در این فقره می‌بینیم، او با تفکیک مراتب وجود از هم، بیان می‌کند که هر مرتبه نازل در مرتبه عالی به عدم صریح مسبوق است. زمانیات در وعاء دهر، عدم دهری دارند و مفارقات محض، به عدم سرمدی مسبوق‌اند و حدوث دهری به شمار می‌آیند. این، درست مقتضای موضع فلسفی اصالت ماهیت نیز هست.

بدیهی است که این تقریر، جایی برای حدوث ذاتی باقی نمی‌گذارد؛ ولی میرداماد در سراسر القیسات، از یک سو، مکرّر از حدوث ذاتی دم می‌زند و از سوی دیگر، ناخرسندی خود را از حادثی که مسبوق به عدم صریح نباشد - که همان حادث ذاتی است - ابراز می‌دارد. نکته دیگر، استدلال اوست که البته، به اندازه مدعایش خالی از تناقض نیست. فقره یادشده، لب لباب مدعای میرداماد را به روشنی بیان می‌کند؛ بنابراین، می‌توان گفت که نظریه حدوث دهری در تاروپود فلسفه میرداماد تنیده شده است و نمی‌توان آن را جدا از تمامیت ساختمان فلسفی او، به درستی فهمید.

نکته اصلی در کار میرداماد، همین طرح میانجی در قالب وعاء دهر و به تبع آن، طرح مسئله حدوث دهری است. با عزل نظر از اینکه ایده حدوث دهری پذیرفتنی است یا نه و با عزل نظر از اینکه این عالم میانجی اثبات‌پذیر است یا نه، چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، آنچه به فلسفه میرداماد بُرد و ژرفا می‌دهد، نفس طرح این موضوع است؛ یعنی آنچه به فلسفه اسلامی جانی دوباره می‌دهد، خود این پرسش است و نه لزوماً پاسخی که میرداماد به آن داده است. میرداماد

۱. «قد تلخّص من ذلك كلّه، أنّ الباري الحقّ الواجب الذات سبحانه بجميع جهاته و صفاته، موجود في السرمد، لا في الزمان ولا في الدهر، بل متعالياً عنهما و مقدّساً عن لوازمهما و عوارضهما و خواصهما و أحكامهما، سرمداً أزلاً و أبداً. و الجواهر الثابتة بما لها من الصفات و العوارض - من فرائض الكمالات و نوافلها - موجود في الدهر، لا في السرمد و لا في الزمان بوجه من الوجوه أصلاً. و المتغيّرات المفروضة للسيلان و الفوت و اللحوق - بما هي متغيّرات - موجودة في الزمان، لا في السرمد و لا في الدهر» (همان، صص ۱۶-۱۷).

پرسش کهن فلسفه اسلامی را تجدید کرده و آن را به یاد این فلسفه آورده است. متأسفانه این پرسش بلافاصله از یاد فلسفه رفت و پروبلمایی که میرداماد درانداخته بود، مغفول ماند؛ اما این شوربختی، اهمیت پرسش و طرح مسئله او را کم نمی‌کند. به جَدّ باید پرسید که این تلاش‌ها از کدام خاستگاه سرچشمه گرفته‌اند و برآمدگه آن‌ها کجاست؟

ورای این کوشش‌های خلاق که با ابتکار و تکلف همراه‌اند، ظهور جدّی معضل یونانیت را می‌توان دید. مهم نیست که این مشکل با راه‌حل‌های ابتکاری و پیشنهادی میرداماد مانند ترحدوث دهری حل می‌شود یا نه؛ بلکه مهم آن است که این معضل با تمام قدرت در اندیشه میرداماد ظهور کرده و خود را نشان می‌دهد. راه‌حل‌های او مثل هر راه‌حل دیگری، معجونی از خطا و صواب بوده و در هر حال، اهمیتی فرعی دارند. شاید نتوان حدوث دهری او را از حدوث ذاتی تفکیک کرد و شاید در بحث از این دو نوع حدوث، خلط مبحث‌ها و آشفتگی‌هایی در موضع میرداماد مشاهده شود؛ اما نمی‌توان منکر شد که ابداع این نظریه در پاسخ به مشکلی جدّی است؛ مشکلی که - چنان‌که اشاره شد - در ذات خود، اهمیتی به مراتب بیشتر از این پاسخ دارد. بدین ترتیب، ما از رهگذر نظریه حدوث دهری و ایده اصالت ماهیت، به قلب بغرنجی‌ها و دشواری‌هایی پرتاب می‌شویم که میرداماد با آن دست‌به‌گریبان بوده است. میرداماد با طرح مجدد نسبت حادث با قدیم، بار دیگر داغ دیرینه فلسفه را در جهان اسلام تجدید کرد. او به معضلی که از رهگذر غفلت و تکرار رو به عادی شدن نهاده بود، به گونه‌ای ژرف و جدّی باز اندیشید و به آن بُرد و ژرفای بسیار داد. فلسفه اسلامی کار خود را با این معضل آغاز کرده بود و طرح مجدد آن از سوی میرداماد، در حکم نوعی دعوت دوباره به اندیشیدن و از سرگرفتن بود. با این حال، موقعیت برزخی میرداماد و فضای عرفانی روزگار او، اجازه نداد تلاش‌های فیلسوف استرآباد با تمام ظرفیت خویش متجلی شوند. تلاش‌های او تنها در حکم میان‌پرده‌ای بین سیدحیدر آملی و ملاصدرا باقی ماند. «میان‌پرده حدوث دهری» نتوانست در جریان مسلط تفکر شیعی که با سیدحیدر آملی شروع شد و با ملاصدرا به نقطه اوج خود رسید، گسستی ایجاد کند.

حدوث دهری، مانند هر پاسخ پرشکوه دیگر که به معضلات ژرف داده شده است، صرف‌نظر از حفره‌های منطقی احتمالی، واجد ابعادی متفاوت و مختلف است. نخستین نکته در این باره، سرشت تاریخی این نظریه است که خود نشانگر انضمامیت فلسفه میرداماد است و بار دیگر آن را در راستای طرح ارسطویی نسبت فیزیک و متافیزیک قرار می‌دهد. متافیزیک ارسطو تنها بعد انتولوژیک نداشت؛ بلکه ابعاد اصولی و معرفت‌شناختی نیز داشت؛ از این رو در جهان اسلام جایگاه ثابتی نداشت و نسبت آن با فیزیک در جهان اسلام روشن نبود. متافیزیک در ارسطو، متافیزیک فیزیک بود و ارسطو، خود در کنار نام‌هایی چون «الهیات» و «فلسفه اولی» این دانش را «علم علل و مبادی»، «علم برین» و «علم اصول دانش‌های طبیعی» نیز خوانده بود؛ بنابراین، «فیزیک» به نحوی مضمون «متافیزیک» را در ارسطو می‌ساخت و چنان‌که فارابی نیز در گزارش خود از فلسفه ارسطو اشاره کرده است، آنگاه که دانش طبیعی از تبیین اصول خود باز ماند، معلّم اوّل به الهیات و متافیزیک پناه بُرد.

در جهان اسلام نیز ابن‌سینا کوشید تا متافیزیک را به متافیزیک فرهنگ و الهیات تبدیل کند.

پروژه ابن سینا، عقلانی کردن امر الهی بود. او با تبدیل «علم التوحید» به بخشی از الهیات، نه به مسیر «انتو-تئولوژیک» قرون وسطایی رفت و نه در عالم صرفاً انتولوژیک ارسطو باقی ماند؛ بلکه میراث ارسطو را با الزامات جهان فرهنگی خود، تفسیر کرد و آن را در راستای اهداف فرهنگی خود به کار گرفت. با اندکی مسامحه، شاید بتوان گفت که موضع ابن سینا «تئو-انتولوژیک» است؛ یعنی او از موضعی وجودشناختی به الهیات اندیشیده است. بدین ترتیب، ابن سینا در واقع، به متافیزیک ارسطو در جهان اسلام مضمونی تازه بخشید که بیشتر فرهنگی و الهیاتی بود و کمتر طبیعیاتی.

بعدها ابن رشد، با مناقشه بر تفسیر ابن سینا تلاش کرد تا متافیزیک ارسطو را بار دیگر به متافیزیک طبیعیات تبدیل کند. البته، این تلاش نوعی بازگشت به موضع ارسطویی بود؛ اما از آنجا که طبیعیات در جهان اسلام امری عدمی بود، متافیزیک ارسطو در دست ابن رشد فاقد مضمون شد. متافیزیک ابن رشد در واقع متافیزیک چیزی بود که وجود نداشت. من از این موضوع و تفاوت متافیزیک سینوی و ابن رشدی در فصلی از کتاب مخاطرات خرد سخن گفته‌ام؛ آنجا که از رویکردها و تفسیرهای متفاوت ابن سینا و ابن رشد درباره مقاله «آلفای کوچک» از مجموعه رسائل متافیزیک ارسطو بحث کرده‌ام.^۱

با التفات به این دو رویکرد متفاوت و نیز، جایگاه نه چندان استوار متافیزیک در جهان اسلام و انتزاعی شدن شدید آن، می‌توان دریافت که نظریه حدوث دهری، با توجه به این موضوع طرح شده است. زمانی که میرداماد آثار خود را می‌نوشت، دیری بود که شکاف جدی میان فیزیک و متافیزیک ایجاد شده و بُرد بسیار پیدا کرده بود؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت: نسبت این دو قطع شده بود. گویا میرداماد احساس کرده بود که تجدید مطلع در این بحث - حتی اگر به شکل ربط و نسبت حادث و قدیم باشد - ضرورت دارد.

بدیهی است که میرداماد به موضع ابن سینا باز گردد و متافیزیک برای او نیز در قدم اول، متافیزیک فرهنگ و الهیات باشد؛ ولی او برای پیوند متافیزیک با فیزیک، میانجی‌هایی ابداع کرد که تنها با تکلف می‌توان آن را به فلسفه ابن سینا پیوند داد. پیوند متافیزیک و تاریخ، فلسفه اسلامی را با واقعیت‌های فرهنگی آشنا کرد و در واقع رسالت فلسفه را به صورت «اندیشیدن به امر الهی» تعریف کرد؛ بنابراین، بخشیدن مضمونی دوباره به متافیزیک در فرهنگ اسلامی، در حکم آشتی با تاریخ و بازگشت به انضمامیت است. از این منظر، حدوث دهری واسطه‌ای است که فیزیک را به متافیزیک و تاریخ را به الهیات پیوند می‌زند.

حدوث دهری چونان برزخی میان زمان و سرمد قرار گرفته است و بنابراین؛ از وجه عالی به سرمد و از وجه دانی به زمان ربط پیوند دارد. این مسئله، خواه‌ناخواه از نوعی دغدغه پیوند و ربط دادن حکایت دارد. میرداماد تلاش می‌کند در راستای طرح ابن سینا، بار دیگر به متافیزیک ارسطویی در تاریخ دوره اسلامی مضمونی فرهنگی و تاریخی دهد. پس از این، وی می‌کوشد تا این متافیزیک دارای مضمون انضمامی را از رهگذر واسطه‌ای خاص به مضمون خود متصل

۱. نگر: مخاطرات خرد (پدیدارشناسی بحران عقل در فرهنگ اسلامی)، صص ۳۷۹-۴۱۵.

گرداند و انضمامیت آن را به فعلیت برساند. دربارهٔ این تفسیر از حدوث دهری، در کتاب خرد آواره بحث کرده‌ام.^۱

با التفات به دگردیسی‌های تاریخی پیش گفته که در نسبت فیزیک و متافیزیک در جهان اسلام رخ داده بود، توجه مجدد میرداماد به این موضوع، به لحاظ فرهنگی و تاریخی واجد اهمیت بسیار است. این تلاش هم در حکم انضمامی کردن مجدد الهیات است و هم به مثابه نوعی آشتی دادن الهیات با تاریخ. از منظری که در کتاب خرد آواره دنبال می‌کردم، تنها می‌توانستم همین وجه نظریهٔ حدوث دهری را ببینیم؛ اما اینک بی‌آنکه تعدیلی در آن قرائت وارد کنم، بحث را نه از منظر پیوند فیزیک و متافیزیک یا الهیات و تاریخ، بلکه از منظر معضل خلقت بررسی کرده‌ام که بُعد دیگر نظریهٔ حدوث دهری است. به بیان دیگر، نظریهٔ حدوث دهری علاوه بر ظرفیتی که در ایجاد نسبت تاریخ و متافیزیک و مضمون بخشی به الهیات دارد، پاسخی است به معضل خلقت که در تفکر یونانی وجود نداشت و هیچ‌گونه ادبیات فلسفی دربارهٔ آن شکل نگرفته بود. البته، در جهان اسلام - چنان‌که دیدیم و می‌دانیم - آموزهٔ «خلق از عدم» وجود داشت که در ابتدا فاقد توجیه فلسفی بود و اغلب گروه‌های کلامی، آن را چونان دگمای دینی و گزارهٔ ایمانی قبول کرده بودند. از زمانی که ابن سینا خواست رویداد آفرینش را به لحاظ فلسفی توجیه کند و در آن از جهت نظر فلسفی بیندیشد و تعقل کند، پیوسته این موضوع در تفکر اسلامی واجد موقعیت کانونی بوده است. طرح نظریهٔ حدوث دهری، پاسخ پرشکوهی است به این معضل و مهم‌تر از آن - چنان‌که به تکرار یادآوری شد - تجدید مطلعی است در فلسفهٔ اسلامی برای اصل بحث و دعوی است برای اندیشیدن دوباره به آن.

۵. بخش پنجم: میرداماد، متفکر نااندیشیده

از آنچه تا کنون گفتیم، دانسته می‌شود که میرداماد به سهم خود، نقطهٔ آغازی است که با طرح مجدد موضوع خلقت، دوری تازه از تأمل و اندیشیدن به یکی از پرسش‌های کهن فلسفهٔ اسلامی را شروع کرده است. در ضمن، دانسته شد که مطالعهٔ جدی و انتقادی میرداماد و نظریهٔ حدوث دهری او، نه تنها در مرحلهٔ بدوی است؛ بلکه هنوز به درستی آغاز هم نشده است. فضل‌الرحمان - که به قرائت او از فلسفهٔ میرداماد و نظریهٔ حدوث دهری اشاره خواهیم کرد - به درستی نوشته است:

«مطمئناً چنین می‌نماید که میرداماد متفکری برجسته و اصیل بوده است؛ اما تاکنون هیچ پژوهش علمی مدرن دربارهٔ او وجود ندارد»^۲.

پیش‌تر به نقدهای یکی از استادان معاصر در حوزهٔ فلسفهٔ صدرایی، سید جلال‌الدین آشتیانی، اشاره کردیم. موضع آشتیانی با توجه به سرشت غیرتاریخی و نقادی منطقی ایده‌ها و استقرار او در قلب این سنت فلسفی - و نه بیرون از آن - تا حدی توجیه‌پذیر است. بنا بر برخی روایات، او خودش را تجسم تاریخ فلسفهٔ اسلامی می‌دانسته است؛ اما توان دیدن این سنت را از بیرون آن ندارد. حتی متفکرانی که از بیرون به این سنت نگاه کرده‌اند، با وجود اذعان به اهمیت

۱. نگر: خرد آواره (ظهور و زوال عقلانیت در تمدن اسلامی)، صص ۳۵۱-۳۷۵.

2. *The philosophy of Mulla Sadra (Sadr al-Dīn al-Shirāzī)*, p. 1.

میرداماد، بُرد و ابعاد گسترده دیدگاه او را به درستی دریافته‌اند؛ بنابراین میرداماد، همچنان برای ما متفکری نااندیشیده باقی مانده است.

در طبع جدید کتاب القیسات، سه مقاله از سه دست‌اندرکار نامدار فلسفه اسلامی ضمیمه شده است. این سه شخصیت، هنری گُربن، توشی هیکو ایزوتسو و فضل‌الرحمان هستند. وجه مشترک در هر سه نوشته، غفلت از آن چیزی است که ما از آن با عنوان «معضل یونانیت» یاد کرده‌ایم.

۵/۱. گفتار نخست: نگرش گُربن، ایزوتسو و فضل‌الرحمان به میرداماد

گُربن، بیش از همه، فلسفه میرداماد را غیرتاریخی قرائت کرده و بدون تماس با تزه‌های اصلی او (اصالت ماهیت و حدوث دهری) کوشیده است فلسفه وی را در چهارچوب معنویت شیعی قرار دهد تا از او، سلفی صالح برای مَلّاصدرا و خلفی صالح برای ابن‌سینا بسازد. میرداماد خلف صالح ابن‌سیناست، مشروط به اینکه فلسفه او را از منظر حکمت متعالیه صدرایی درک نکنیم؛ ورنه این خلف‌بودن برای ابن‌سینا، مانند سلف‌بودن برای مَلّاصدرا، تنها می‌تواند سیمای عقلانی و دست‌آوردهای فلسفی میرداماد را کتمان کند و او را همچنان از ما دور و بیگانه نگه دارد.

فلسفه صدرایی در نهایت، به «وحدت وجود» ابن عربی باز می‌گردد و با تفسیر علّیت به تشّان و قرائت معلول به مثابه شأنی از شئون علّت، به‌گونه‌ای که در جایی دیگر توضیح داده‌ام^۱، صورت مسئله آفرینش را پاک کرده است. حال، میرداماد کثرت‌گرا و أصالة‌الماهیتی که بخش اعظم نیروی عقلانی خود را صرف تبیین نسبت حادث و قدیم کرده و در تلاش بوده است تا عدم صریح و غیرزمانی عالم را اثبات کند، چه‌طور می‌تواند بدون نوعی شعبده‌بازی فلسفه‌نا، سلف صالح مَلّاصدرا باشد؟! برای گُربن و برخی از پیروان او مانند سیدحسین نصر، میرداماد به جای آنکه با معضل خلقت و در نتیجه نسبت یونان و اسلام دست‌به‌گریبان باشد، «حکیمی الهی» است که «شور و هیجان در عالم عزلت و خلوت» در اصفهان، این «مدینه فاضله معنوی»، یگانه مفسّر راستین تجارب عرفانی اوست.^۲ گُربن درباره میرداماد نوشته است:

«قبل از هر چیز، زمینه پنهانی را که شخصیت این استاد و حکیم الهی در روی آن نمودار است، طرح افکنیم. لقب معروف و مشهور او، «معلّم ثالث» است. بدیهی است که «معلّم اوّل»، ارسطو و «معلّم دوم»، فارابی بوده و خواهد بود و همین فیلسوف است که ابن‌سینا را رهنمون گشته است. در اینجا ما با دوره‌های متناوب فلسفی سروکار داریم که یک‌باره با آنچه بنا بر شیوه‌های معمول در باخت‌زمین می‌بینیم، تفاوت دارد. به هر حال، اگر فرهنگ و معرفت ایران برای اینکه بعد از فارابی به فاصله شش یا هفت قرن، حادثه‌ای را که مبین ظهور «معلّم سوم» است، گرامی می‌شمارد، به علّت آن است

۱. نگر: مخاطرات خرد (پدیدارشناسی بحران عقل در فرهنگ اسلامی)، صص ۴۱۷-۴۷۲.

۲. سیدحسین نصر در مقاله «مکتب اصفهان»، مدّعیات کربن را درباره میرداماد تکرار کرده است. مانند کربن،

گرایش به امتزاج و اختلاط و یک‌کاسه‌کردن، در نوشته‌های نصر نیز موج می‌زند:

«میرداماد بیش از هر کسی دیگر در احیای فلسفه بوعلی و حکمت اشراقی در زمینه تشیع و آماده‌ساختن

موجبات برای اثر جاودان مَلّاصدرا نقش داشته است» (تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، ص ۴۵۲).

که این فرهنگ و معرفت، طی دوران مزبور اهمیت و اعتباری عظیم و اصلاتی عمیق حاصل کرده و منبع افکار معنوی شایان توجهی گردیده است»^۱.

میرداماد بخش اعظم نیروی عقلانی و فرصت خود را وقف تبیین فلسفی مسئله خلقت کرده است؛ اما برای گُربن، آنچه به فاصله هفت قرن بعد از فارابی، ظهور مردی در تراز میرداماد را اهمیت می بخشد، «افکار معنوی شایان توجهی» است که در خلال این دوران، «اصلاتی عمیق» حاصل کرده است. این سگّه رایج قرائت خاورشناسانه از میراث فلسفی اسلامی است و گُربن با وجود همدلی و شوقی که به میراث عقلانی ما نشان داده و با وجود مریدان مشتاقی که در میان ما دارد، هرگز از دیگر همگان خود مستثنا نیست.

مقاله توشی هیکو ایزوتسو مختصر است و به هر دو مسئله اساسی نزد میرداماد - یعنی حدوث دهری و اصلت ماهیت - می پردازد. ایزوتسو با اشاره به مسئله زمان نزد میرداماد می نویسد: «میرداماد نظر به اصلت و اصلت رأی که در طرح این مسئله از خود نشان می دهد، منزلت خاصی در کل تاریخ فلسفه اسلامی به دست می آورد»^۲.

ایزوتسو در توضیح حدوث دهری کامیاب است. او به خصوص، بعد وجودشناختی سه گانه زمان، دهر و سرمد را نزد میرداماد، از حالت نسبت محضی که نزد ابن سینا دارند، به درستی تفکیک کرده است. البته، او هرگز توضیح نمی دهد که منزلت خاصی که میرداماد در کل تاریخ فلسفه اسلامی پیدا کرده است، ناشی از چیست؟ اگر اتقان و استحکام منطقی این نظریه را با نظریه حدوث ذاتی نزد ابن سینا مقایسه کنیم، دشوار می توان به منزلت میرداماد در تاریخ فلسفه اسلامی اذعان کرد. پس این منزلت ناشی از چیست؟ این پرسش، نزد ایزوتسو پاسخ خود را نیافته است. فضل الرحمان مقاله خود را ناظر به تفاسیر گُربن، آشتیانی و ایزوتسو نگاشته و قرائت پاکیزه و دقیقی از نظریه حدوث دهری به دست داده است. با این حال، او نیز مثل همگان سابق خود، در توضیح زمینه تاریخی این نظریه، از ابن سینا پیش تر نرفته است. گویی از نظر فضل الرحمان، در تدوین این نظریه «به حق، مشکل» تنها نقص منطقی نظریه ابن سینا دخیل بوده، نه نابسندگی طرح ابن سینا در پاسخ به مسئله خلقت. وی نوشته است:

«پراوازه ترین و درعین حال، بحث انگیزترین نظریه فلسفی او، درباره «حدوث» عالم عقول و نفوس فلکی است که فلاسفه پس از ابن سینا آن ها را قدیم می انگاشتند. این نظریه به «حدوث دهری» شهره است. از آنجا که در سال های اخیر، برخی از پژوهندگان فلسفه اسلامی درباره این نظریه مطالبی نوشته اند که یا فوق العاده مجمل است (ایزوتسو) یا در برخی نکات، حق مطلب را چنان که باید ادا نمی کند (گُربن و آشتیانی)، نویسنده این مقاله بر آن شد که درباره حدوث دهری به تفصیل بیشتری سخن بگوید؛ و به تحقیق و تحلیل این نظریه به حق، مشکل و البته جذاب بپردازد؛ و معنی واقعی آن را با عطف توجه به زمینه تاریخی آن، روشن کند»^۳.

۱. «میرداماد: معلّم ثالث»، صص هشتاد و چهار - هشتاد و پنج.

۲. «فلسفه میرداماد»، صص صد و چهارده.

۳. «حدوث دهری میرداماد»، صص صد و بیست و یک - صد و بیست و دو.

زمینه تاریخی در ادّعی فضل‌الرحمان، هرگز از ابن‌سینا و سهروردی فراتر نمی‌رود و هیچ‌گاه به شکست طرح ابن‌سینا در پاسخ به معضل خلقت اشاره نمی‌کند. از نظر او، برای شناخت میرداماد و درک نظریه وی، بازگشت به ابن‌سینا و سهروردی کافی است؛ یعنی او هرگز ضرورتی نمی‌بیند که نسبت میرداماد را با میراث یونانی بسنجد:

«برای شناخت درست میرداماد، در وهله اول، رجوع به ابن‌سینا و به دنبال آن، رجوع به سهروردی اهمیت اساسی و ضروری دارد؛ سهروردی به‌ویژه، بر نظریه اصالت ماهیت میرداماد تأثیر گذاشته است»^۱.

رساندن تبار نظریه اصالت ماهیت به حکمت اشراقی سهروردی، چندان دقیق نیست؛ زیرا بیان نهایی این مسئله نزد میرداماد، به احتمال زیاد از ابتکارات خود اوست و آن را باید با توجه به نظریه حدوث دهری و در نهایت ماجرای حدوث جهان درک کرد. مقاله فضل‌الرحمان استادانه است و دقت و موشکافی‌های بسیار دارد؛ به خصوص وقتی امکان ذاتی ابن‌سینا را با حدوث دهری میرداماد مقایسه می‌کند، قدرت قریحه فلسفی و ابتکار خود را نشان می‌دهد. با این همه، فضل‌الرحمان به برآمدگی این نظریه و بُرد فلسفی و ابعاد فرهنگی و تاریخی آن، به‌گونه‌ای که درخور آن است، اعتنا نمی‌کند.

نتیجه‌گیری

میرداماد در طرح مجدد اصلی‌ترین مسئله فلسفه اسلامی در نسبت با فلسفه یونان - یعنی موضوع خلقت - یکسره مدیون فلسفه ابن‌سیناست. این امر، او را از جریان تفکری که از قرن هفتم تا دهم در شیراز و اصفهان تکوین یافته بود، به‌طور شگفت‌انگیزی دور می‌کند و تفکر او را با تفکر سینیوی - یا آنچه من در جای دیگر «مکتب بلخ» خوانده‌ام - پیوند می‌زند. در پرتو اشارات اجمالی که تاکنون آورده‌ایم، ناگهان سیمایی فلسفی در برابر ما قد می‌افرازد که اصفهان را با بلخ پیوند می‌زند و با احیاء حکمت سینیوی، سعی در برافروختن مشعل فرزاندگی پور سینا در این مدینه معنوی دارد. ابن‌سینا برخی از آثار مهم خود را در اصفهان نوشت؛ اما تداوم تعالیم او نه در اصفهان، که بیشتر در خراسان و حوزه بلخ اتفاق افتاد. هم شارحان و ناشران تعالیم و آثار ابن‌سینا مانند ابوالعباس لوکری (درگذشته ۵۱۷ هجری قمری)، عمر خیّام (درگذشته ۵۲۰ هجری قمری)، شرف‌الزمان ایلاقی (درگذشته ۵۳۶ هجری قمری)، اوحدالدین انوری ابیوردی (درگذشته ۵۵۱ هجری قمری)، ظهیرالدین غزنوی (درگذشته ۵۷۷ هجری قمری)، علی بن زید بیهقی (درگذشته ۵۶۵ هجری قمری)، قاضی عمر بن سهلان ساوی (درگذشته ۶۰۰ هجری قمری) و خواجه نصیرالدین طوسی (درگذشته ۶۷۲ هجری قمری) و هم متکلمان منتقد و معارض او، مانند شمس‌الدین سمرقندی (باشنده قرن ششم هجری قمری)، افضل‌الدین غیلانی (باشنده قرن ششم هجری قمری)، ابوالفتح شهرستانی (درگذشته ۵۲۱ هجری قمری)، محمد غزالی (درگذشته ۵۰۵ هجری قمری) و فخرالدین رازی (درگذشته ۶۰۶ هجری قمری) در حوزه بلخ و مناطق اقاری آن مانند بخارا، مرو و نیشابور متمرکز بوده‌اند. فقیه همدانی در جوانی به شیخ پیوسته بود و در نامه‌نگاری او با ابوریحان بیرونی شرکت

داشت. بهمنیار نیز بیشتر در بلخ خواننده داشت و کتابش، التحصیل، در بخارا به پارسی در آمد؛ اما با وجود اشخاصی چون ابن زبیلۀ اصفهانی، تعالیم شیخ بعد از مرگ او، در اصفهان توجهی جلب نکرد. از این منظر، میرداماد چهره‌ای بسیار استثنایی و کلیدی است که با بازگشت به ابن سینا، طرحی از مکتبی فلسفی و حکمی در می‌اندازد. شوربختی او در این است که این تلاش برای پیوند با مکتب ابن سینا و حوزه فکری و فرهنگی بلخ، در جو فکری مشحون از شوریدگی‌های عرفانی با ناکامی مواجه می‌شود.

میرداماد، میان پرده‌ای است که برای مدتی کوتاه در میانه سید حیدر آملی در قرن هشتم و ملاصدرا در قرن یازدهم می‌درخشد؛ و سپس بی‌آنکه خاموش شود، در حجاب می‌رود. حکمت یمانی او - که اصالت ماهیت، یکی از ارکان اساسی آن است - در نوعی تقابل با فلسفه یونانی درک می‌شود و بدین سان، پرده‌ای دیگر بر تفکر میرداماد افکنده می‌شود. در همین راستاست که خاورشناسان صوفی مذاق همچون کُربن، تمام تفکر میرداماد را در ساختار معنویت شیعی ادغام می‌کنند و متفکری جدی و اصیل را به متفکری رسمی و صوفی تبدیل می‌کنند.

تاکنون سگۀ رایج این بوده است که فلسفه میرداماد و ابن سینا، از منظر معنویت شیعی (اگر این اصطلاح، معنایی داشته باشد) و تصوف ابن عربی قرائت شده است؛ در حالی که اگر بتوان فلسفه میرداماد را در پرتو حکمت سینوی قرائت کرد، روشنایی‌هایی تازه بر زوایای تاریک در دوران متأخر تاریخ فلسفه اسلامی افکنده خواهد شد؛ به خصوص، طرح مجدد مسئله خلقت، به تفکر میرداماد بُرد و ژرفا و سرشت خاص می‌بخشد و او را همواره در کانون تکاپویی فلسفی و پویا، پارادوکسیکال و همواره تجدیدشونده و پرسش‌برانگیز قرار می‌دهد. میرداماد «معلم ثالث» است؛ معلمی که می‌توان از او طرح مجدد پرسش‌های فلسفی و اندیشیدن دوباره به مسئله‌های کهن را آموخت.

فهرست منابع و مآخذ

کتاب‌ها:

- قرآن کریم.
- الأفق المبین، سید محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۱ ش.
- الإلهیات من کتاب الشفاء، أبوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، چ ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶ ش.
- آنتیگونه، سوفوکلس، به همراه ضمیمه‌هایی از: مارتین هایدگر [و] زیگموند فروید، ترجمه: نجف دریابندری، چ ۱، تهران: آگه، ۱۳۹۳ ش.
- تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف، ترجمه: گروه مترجمان، زیر نظر: نصرالله پورجوادی، ویراستار: اسماعیل سعادت، چ ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
- تهافت التهافت، قاضی ابوالولید محمد بن احمد (ابن رشد)، تصحیح: محمد العُربی، چ ۱، بیروت: دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۳ م.

- تهافت الفلاسفة، امام ابو حامد محمد غزالی، تصحیح و تعلیق: جیرار جیهامی، چ ۱، بیروت: دارالفکر اللبناني، ۱۹۹۳ م.
- خرد آواره (ظهور و زوال عقلانیت در تمدن اسلامی)، علی امیری، چ ۱، کابل: انتشارات امیری، ۱۳۹۴ ش.
- دلالة الحائرين، موسى بن ميمون قرطبي اندلسي، تصحیح: حسين آتای، چ ۱، آنکارا: مكتبة الثقافة الدينية، ۱۹۷۰ م.
- رسالة الحدوث (حدوث العالم)، صدرالدين محمد بن ابراهيم قوامي شیرازی (ملاصدرا)، چ ۱، تهران: انتشارات بنياد حکمت اسلامي صدر، ۱۳۷۸ ش.
- سماع طبيعى (فيزيک)، ارسطو، ترجمه: محمد حسن لطفی تبریزی، چ ۲، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۸ ش.
- شرح القبسات، سيد احمد بن زين العابدين علوى عاملی، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامي [و] مؤسسه پژوهشی ميراث مکتوب، ۱۳۷۶ ش.
- فلسفه آباي کلیسا، هری استرین ولفسون، ترجمه: علی شهبازی، چ ۱، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹ ش.
- فلسفه علم کلام، هری استرین ولفسون، ترجمه: احمد آرام، چ ۱، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۶۸ ش.
- القبسات، سيد محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: مهدی محقق [و] سيد علی موسوی بهبهانی [و] توشی هیکو ایزوتسو [و] ابراهيم دیباجی، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
- مخاطرات خرد (پدیدارشناسی بحران عقل در فرهنگ اسلامی)، علی امیری، چ ۱، کابل: نشر ناسوت، ۱۳۹۹ ش.
- منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، سيد جلال الدين آشتیانی، چ ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامي حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ ش.
- المنطق من کتاب الشفاء (کتاب المجدل)، أبوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا، تصحیح: أحمد فؤاد الأهواني، چ ۱، قاهره: مؤسسه المصریة العامة للتألیف و الترجمة، ۱۹۶۵ م.
- *Early Greek Thinking (the dawn of western philosophy)*, Martin Heidegger, translate: D. F. Kerll and F. A. Capuzzi, New York: Harper San Francisco, 1984.
- *Philo: Foundation of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Harry Austryn wolfson, London: Harvard University press, 1982.
- *The Metaphysics*, Aristotle, transtate: Hugh Lawson Tancred, London: Penguin Books, 2004.
- *The philosophy of Mulla Sadra (Sadr al-Dīn al-Shirāzī)*, Fazlur Rahman, Lahore: Suhail Academy, 2005.
- *The works of Philo Judaeus, Philo, translated from Greek*, by C. D. Yonge,

London: H. G. Bohn, 1890.

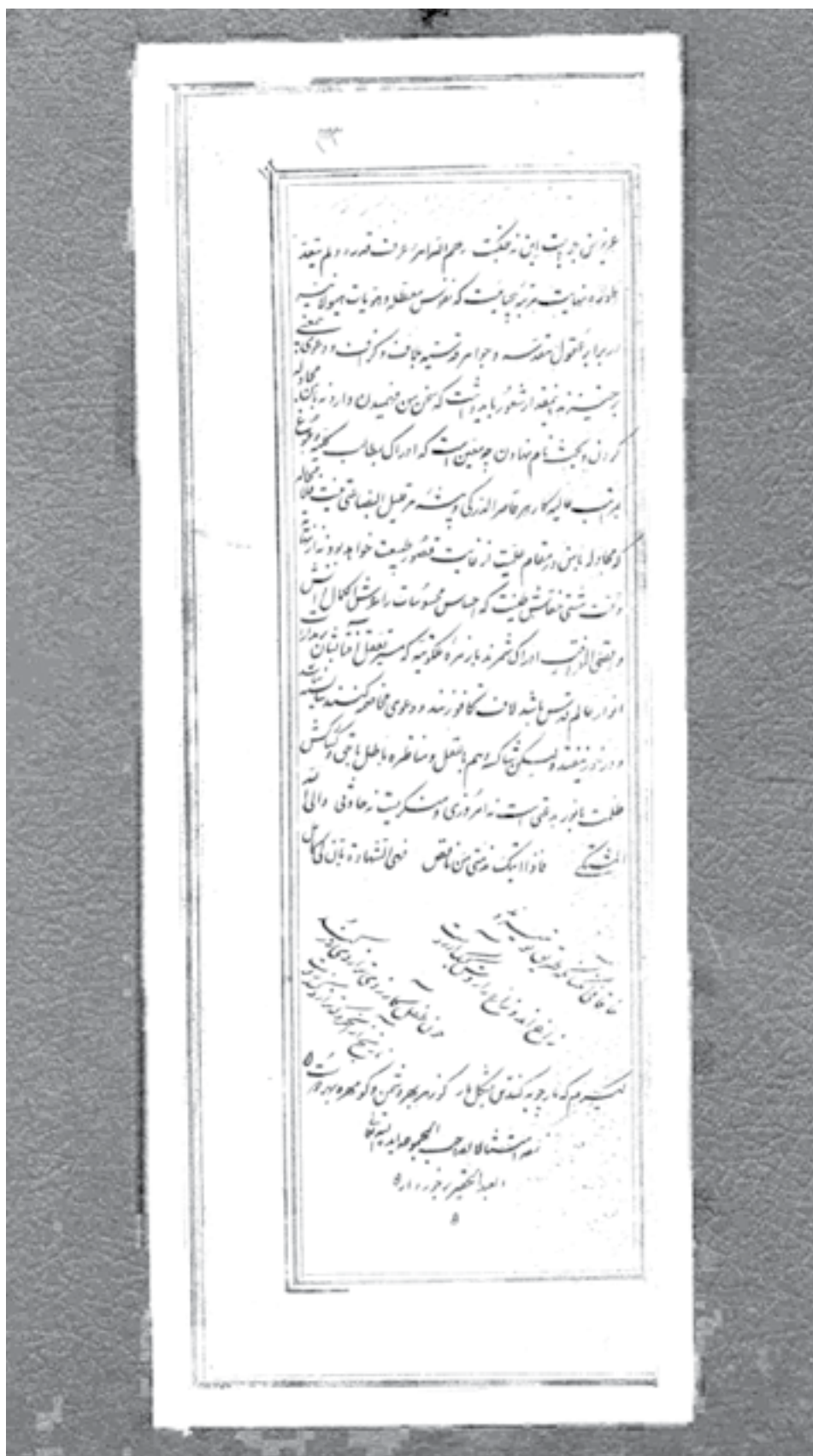
- *Time and Eternity (a study of the concepts of time in world traditions)*, Ananda K. Coomaraswamy, Lahore: Suhail Academy, 2004.

مقالات:

- «حدوث دهری میرداماد»، فضل الرحمان، ترجمہ: کامران فانی، ضمیمہ کتاب القبسات، چ ۲، تہران: انتشارات دانشگاه تہران، ۱۳۷۴ ش، صص صدویست و یک - صد و چهل و سہ.
- «فلسفہ میرداماد»، توشی ہیکو ایزوتسو، ترجمہ: بہاء الدین خرّمشاہی، ضمیمہ کتاب القبسات، چ ۲، تہران: انتشارات دانشگاه تہران، ۱۳۷۴ ش، صص صد و ہفت - صد و بیست.
- «میرداماد: معلّم ثالث»، ہنری کڑبن، ترجمہ: عیسی سپہبدی، ضمیمہ کتاب القبسات، چ ۲، تہران: انتشارات دانشگاه تہران، ۱۳۷۴ ش، صص ہشتاد و دو - صد و شش.
- "Creation and the timeless order of things", Toshihiko Izutsu, in: *Essays in Islamic Mystical philosophy*, Lahore: Suhail Academy, 1994.
- "Question of cosmogonies - the cosmos as a subject of scientific study", Seyyed Hosein Nasr, in: *Islam, science, Muslim and Technology*, by: S. H. Nasr [&] Muzaffar Iqbal, Lahore: Suhail Academy, 2011.



اجازہ نامہ شیخ حسین بن عبدالصمد (استاد میرداماد) بہ فرزند خود، شیخ بہایی
نسخہ شماره ۶۵۵، کتابخانہ ملی ملک (تہران)



صورت نامه میرداماد به ملا عبدالله شوشتری، رقم برخوردار
موقع شماره ۷۵۵، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

مقالات

میرداماد: حکیم دیانت

(گفتارهایی درباره «حکمت یمانی»، آموزه‌ها و زمینه شکل‌گیری آن)*

حامد ناجی اصفهانی**

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان

چکیده

«حکمت یمانی» نام نظام عقلانی شیعیانه‌ای است که میرداماد در سنت فلسفه اسلامی بناد نهاد. وی در طراحی این نظام، از دستگاه فکری مثنی که مبتنی بر عقل صرف است، فاصله گرفته و با تأثیرپذیری فراوان از افلاطون و خواجه نصیرالدین طوسی، بر حکمت و عقل در ساحت زندگی توجه و تمرکز کرده است. محور دستگاه حکمی او، مسئله ارتباط خداوند با عالم است که شواهد معتبری در روایات شیعی درباره آن وجود دارد. میرداماد با ارائه نظریه «حدوث دهری» که آموزه‌ای جدید در پاسخ به مسئله رابطه خداوند با عالم است، با مراعات تشبیه و تنزیه، از ظرف «دهر» سخن گفته که بر عالم ماده محیط است و خود در ظرف «سرمد» محاط است. در تصور میرداماد، خداوند هم بیرون از خلقت است و هم درون آن. او در تبیین نظام فکری خود، از روش ترکیبی حلقوی/پلکانی، بهره برده است که در کنار ادبیات خاص وی، فهم حکمت یمانی را با دشواری همراه کرده است. در دوران معاصر، استاد مطهری به نظریه حدوث دهری توجه کرده و با خوانشی صدرایی، آن را شرح داده است. در مقاله حاضر، ضمن بررسی و ارزیابی خوانش مذکور، معنای حدوث دهری و انگیزه طرح آن از سوی میرداماد، تحلیل و تشریح می‌شوند.

واژگان کلیدی: میرداماد؛ حکمت یمانی؛ حدوث دهری؛ روش حلقوی/پلکانی؛ خوانش صدرایی.

* مطالب این مقاله، برگرفته از چند سخنرانی نگارنده است که در هیئت ویراستاران نشریه «کتاب‌گزار» به شکل مکتوب در آمده‌اند. موضوع محوری همه این گفتارها، حکمت یمانی میرداماد است. با توجه به فاصله زمانی و استقلال این گفتارها از یکدیگر، تفاوت‌هایی در صورت و محتوای آن‌ها وجود دارد که ضرورتی در زدودن آن‌ها ندیدیم؛ اگرچه اصول فنی در تبدیل گفتار به نوشتار، حتی المقدور مراعات شده است.

** رایانامه: hamed.naji@gmail.com

۱. بخش نخست: جایگاه «حکمت یمانی» در تاریخ اندیشه اسلامی^۱

برای سخن گفتن از حکمت یمانی میرداماد، ابتدا ضروری است گزارش مختصری از سیر تفکر در جهان اسلام ارائه دهیم تا جایگاه میرداماد در تاریخ اندیشه و فلسفه اسلامی مشخص شود.

۱.۱. گفتار نخست: درآمدی بر سیر عقل و عقلانیت تا روزگار میرداماد

نخستین گام‌های خردورزی و مباحث عقلی را در تاریخ اسلام می‌توان در عصر پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله، حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام یا حضرت رضا علیه السلام رصد کرد؛ زیرا در هر یک از این دوره‌ها شواهدی از تکاپوی فکری و فلسفی در میان مسلمانان وجود دارد.^۲ دربارهٔ سرآغاز فلسفه در جهان اسلام، نظرات متفاوتی وجود دارد؛ اما مطلبی که تقریباً همه بر آن اتفاق نظر دارند، این است که مباحث عقلانی را می‌توان در دو حوزه متفاوت دسته‌بندی کرد: یکی مباحث عقلی دینی و به تعبیر دیگر، «عقلانیت دینی»؛ و دیگری، مباحث آکادمیک عقلی و به تعبیر دیگر، «کلام و فلسفه». اگر این تفکیک را بپذیریم، می‌توانیم سرآغاز «عقلانیت دینی» را با ظهور دین اسلام مصادف بدانیم. به اعتقاد نگارنده، بین عقلانیت و دین فاصله‌ای وجود ندارد؛ اما در تاریخ تفکر اسلامی، برخی مباحث و مجادلات کلامی، به عقلانیت آسیب زده‌اند. از جمله آموزه‌های دینی که در چهارچوب مباحث عقلی قرار می‌گیرند، مسئله «معجزه» است. آنچه در ابتدا رخ می‌داد، این بود که رسول خدا صلی الله علیه و آله معجزه‌ای اظهار می‌کرد و افراد بر اساس آن اعجاز، به حقانیت وی اقرار می‌کردند. به بیان دیگر، شخصی (پیامبر) از توانمندی‌های خاصی برخوردار است و مدعی می‌شود که این توانمندی‌ها به جهان غیب مربوط است. سپس، دلیلی بر اثبات ادعای خود ارائه می‌کند. دلیل او همان معجزه است که با اظهار آن، مخاطبان را متقاعد می‌کند که جهان غیب و مدعای وی را بپذیرند؛ بنابراین، فرآیند پذیرفتن غیب، خود بحثی عقلی است؛ اگرچه سخنی از عقل مصطلح در میان نیست.

دوگانه‌ای که در طول تاریخ با چالش‌های فراوان مواجه شده و عقلانیت مصطلح را نیز تحت تأثیر قرار داده است، تساوی یا تباین «عقل» با «کلام و فلسفه» است. این مسئله در درک و تفسیر ما از آیاتی که مخاطب قرآن را به «تعقل» دعوت می‌کنند یا احادیثی که در باب «عقل و جهل» از کتاب شریف الکافی روایت شده‌اند، بسیار تعیین‌کننده است. این مطلب درخور توجه و پیگیری جدی است؛ اما موضوع بحث کنونی ما نیست.

در جریان ارائه قرائت عقلانی از دین - فارغ از انگیزه‌های درون دینی - تضارب فرهنگی نیز بسیار مؤثر بوده است. مسلمانان در جزیره العرب در مصاف عقیدتی با یهودیت و مسیحیت قرار

۱. برگرفته از سخنرانی «میرداماد و حکمت یمانی» که به تاریخ ۹ اردیبهشت ۱۳۹۷، در خانه حکمت اصفهان برگزار شده است.

۲. پرسش‌های اعتقادی مسلمانان نخستین از پیامبر صلی الله علیه و آله بیشتر دربارهٔ مسائلی همچون «جبر و اختیار» و «قضاء و قدر» بوده است. نمونه را نگر: سنن الترمذی، ج ۳، ص ۳۰۰ (أبواب القدر)؛ صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام، ص ۳۵. همچنین، نمونه مباحث اعتقادی/ فلسفی را در دوره حضرت رضا علیه السلام، نگر: مسند الإمام الرضا علیه السلام، ج ۲، صص ۷۲-۱۳۶.

داشتند و سپس، در پی فتح ایران، با افکار زرتشتی و بعد از آن، با اندیشه‌های هندی آشنا شدند. مجموع این رخدادها سبب شد تا مسلمانان به سمت ارائه قرائتی عقلانی از دین سوق پیدا کنند؛ قرائتی که دو کاربرد مهم داشت: نخست اینکه عقیده مسلمانان را در برابر سایر ادیان و مذاهب صیانت کند؛ و دوم، ابزاری باشد برای دعوت اهل کتاب و اصحاب دیگر ادیان به دین اسلام. بدین ترتیب، دانش کلام در گستره جهان اسلامی ظهور کرد.

از طرف دیگر، دامنه فتوحات مسلمانان در قرن دوم هجری قمری به سوی غرب معاصر - یعنی قسطنطنیه و اورشلیم - گسترده شد. ورود مسلمانان به این نواحی و همچنین، مهاجرت آن‌ها به شمال آفریقا - یعنی حوزه اسکندریه - زمینه‌ساز ورود مباحث فلسفی به حوزه فکری جهان اسلام شد. بدین ترتیب، بارقه‌های مباحث فلسفی در زمان امام صادق علیه السلام، به شکلی بنیادین ظهور کرد و تفکرات یونانی و اسکنداری به دنیای اسلام وارد شدند. اتفاق مهم در این دوره، ظهور «بیت الحکمة» بود که با هدف گزینش و ترجمه آثار فلسفی به زبان عربی تأسیس شد. یکی از اقدامات مترجمان بیت الحکمة، این بود که واژه «فلسفه» را با مفهوم «حکمت» در آیه شریفه «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» مترادف دانستند. قصد آنان، اسلامی‌سازی فلسفه یونانی / اسکنداری بود؛ اما ترجمه «فلسفه» به «حکمت»، زمینه‌ساز مغالطه‌ای تاریخی شد.

بر اساس منابع تاریخ فلسفه، یعقوب بن اسحاق کندی نخستین فیلسوف مسلمان است.^۱ وی با تأثیر از فعالیت‌های بیت الحکمة در بغداد، تفکر اسلامی فلسفی - و نه کلامی - را بنیاد نهاد. او نخستین کسی است که به تغایر علم کلام با فلسفه توجه کرده و با چالشی مهم درگیر بوده است: آیا فلسفه همان کلام و کلام همان فلسفه است؟ به بیان دقیق‌تر، هنگامی که فلسفه به جهان اسلام وارد می‌شود، آیا باید اسلامی‌سازی بشود یا خیر؟ پاسخ کندی به این سؤال، آشکارا منفی است و به همین جهت، عده‌ای او را مدعی نبوت دانسته، طردش کرده‌اند؛ زیرا می‌پنداشتند کندی قصد دارد فلسفه را مقابل دین قرار داده، در برابر اسلام عرض اندام کند.

باید توجه کرد که شناسه «بغداد» در این دوره بسیار مهم است. بیت الحکمة در این شهر واقع بود و کندی نیز در همان جا تفکر فلسفی خویش را ارائه داد. پس از کندی تا ظهور فارابی، هیچ سند تاریخی مبنی بر حضور فیلسوفی دیگر در دست نیست؛ اما قدر مسلم آن است که فارابی در خلأ رشد نکرده است؛ بلکه او در بغداد با مجموعه‌ای از افکار فلسفی آشنا بوده و بر پایه آن‌ها

۱. البقرة/۲۶۹.

۲. فلسفه‌ای که در این دوره اسلامی شد، ستون‌های همان بنایی است که امروزه با عنوان گسترده «کلام اسلامی» شناخته می‌شود.

۳. نگر: تاریخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا، ص ۱۲۳.

۴. اطلاع دقیق از چیستی و چگونگی جریان عقلی در سایر نقاط جهان اسلام در این دوره، در دست نداریم. در شهرهایی مثل قم، ری و شیراز یا در حجاز و یمن، هیچ بحث فلسفی یا کلامی جدی به چشم نمی‌خورد. گویا مباحث فلسفی تنها در بغداد جریان داشته است. ابوحیان توحیدی، کتاب المقابسات را در همین عصر نگاشته است که مجموعه‌ای از مناظرات علمی است که در بغداد رخ داده است؛ مناظراتی که بین چهره‌های نحوی، منطقی، اصولی و... واقع شده و حاکی از آن است که مباحث طرح‌شده در آن عصر بسیار جدی بوده‌اند.

به فیلسوفی بزرگ تبدیل شده است. نکته مهم دیگر آن است که فارابی در زمان غیبت صغری در بغداد به سر می برده و طبق اسناد تاریخی، با وفات نایب چهارم امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، علی بن محمد سمری (درگذشته ۳۲۹ هجری قمری) و آغاز دوران غیبت کبری، از بغداد به سوی حلب مهاجرت کرده است.^۱ این مطلب از جهت ارتباط احتمالی فارابی با تشیع و سازمان وکالت، درخور پیگیری و بررسی جدی است.

در این دوره می توان دو جریان عقلی را در جهان اسلام رصد کرد: ۱. جریانی که با ظهور فارابی آغاز شده و حداقل پنجاه سال پیشینه داشته است؛ ۲. جریان فکری «اخوان الصفا» که اطلاعات دقیقی از هویت آن ها در دست نیست. البته، در قرون بعدی اثبات شده که ابوحنیفان توحیدی، راوی مناظرات بغداد، خود در زمره اخوان الصفا بوده است.^۲

جریان عقلی اخوان الصفا در جهان اسلام از اهمیت فراوانی برخوردار است؛ زیرا رسائل آن ها دربردارنده مباحث فلسفی با قرائت اسلامی است. باید توجه کرد که اخوان الصفا، فلسفه را اسلامی سازی نکرده اند؛ اما آراء آنان ناظر به مباحث اسلامی است و با روش کلامی فاصله دارد. کتاب های دیگری هم در این دوره به رشته تحریر درآمده اند؛ از جمله مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین از ابوالحسن اشعری؛ اما مباحث این کتاب با رسائل اخوان الصفا، کاملاً متفاوت است. رسائل اخوان الصفا نخستین متن اساسی فلسفی است که به دست ما رسیده است.

در اینجا با مسئله ای مهم مواجه می شویم: آیا رسائل اخوان الصفا و آثار فارابی، نتیجه مواجهه آنان با پرسش یا پرسش هایی بنیادین است؟

برای نمونه، با مطالعه تاریخ فلسفه یونان به دست می آید که سقراط از چیستی انسان، افلاطون از بستر رشد و پرورش انسان و ارسطو از چیستی جهان می پرسد. با بررسی منظومه فکری اخوان الصفا درمی یابیم که اندیشه های آن ها بین آراء افلاطون و ارسطو در جریان است؛ یعنی مطالب رسائل اخوان الصفا نه عیناً مباحث افلاطون است و نه مباحث ارسطو و یقیناً از جنس مباحث سقراط هم نیست. دقت به این نکته ضروری است که اخوان الصفا، از اسماعیلیه متأثرند؛ فرقه ای که با عقیده باطن گرایی و دیدگاه های خاص درباره حکومت پیوند خورده است؛ به همین دلیل، توصیف دقیق اخوان الصفا و شناسایی هویت آنان، قدری دشوار است.

فارابی نیز با تأثیر از عقاید شیعی، دغدغه ای شبیه به افلاطون داشته است؛ یعنی در پی یافتن بستری برای پرورش و تعالی انسان است. به بیان دیگر، همه مباحث فلسفی نزد فارابی، در خدمت فلسفه سیاسی بوده و می توان گفت: دغدغه اصلی فارابی، حکومت موعود یا همان مدینه فاضله مهدوی است.

اما این سینا از میان انسان شناسی، فلسفه سیاسی و پرداختن به «موجود بما هو موجود»، سومی را برگزیده است. اگر او می خواست فلسفه را در خدمت انسان شناسی قرار دهد، فلسفه اش

۱. فارابی در سال ۳۳۰ هجری قمری از بغداد به حلب مهاجرت کرده و در دربار سیف الدوله حمدانی استقرار یافته است. نگر: تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ص ۳۹۶.

۲. نگر: النشر الفی فی القرن الرابع، ص ۴۹۶؛ دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، ص ۱۳ (مدخل «ابوحنیفان توحیدی»).

دینی می‌شد؛ زیرا بدون اینکه قصد و تعمّدی در کار باشد، انسان‌شناسی در اندیشه ابن‌سینا با دین مرتبط بود. صحبت از مدینه فاضله و فلسفه سیاسی هم برای ابن‌سینا بی‌فایده بود؛ زیرا اگر می‌خواست به راه فارابی برود و فلسفه سیاسی را با الهیات پیوند بدهد، نمی‌توانست آموزه درخوری بر سخنان فارابی - که الگوی تمام‌عیار نگاه الهیاتی به فلسفه سیاسی است - بیفزاید؛ و اگر می‌خواست فلسفه سیاسی را از الهیات جدا کند، زعیمان دین با وی به شدت مخالفت می‌کردند. بدین ترتیب، ابن‌سینا در فلسفه سیاسی به نگارش دو رساله مختصر اکتفا کرده و از پرداخت تفصیلی به آن صرف نظر کرده است.

وی تصمیم گرفت مانند ارسطو بیندیشد. به تعبیر دقیق‌تر، ابن‌سینا مشرب ارسطویی را برگزید و با بحث از «موجود بما هو موجود»، فاصله خود را با حوزه مسائل دینی حفظ کرد. به همین دلیل، عقلانیت در فلسفه ابن‌سینا با عقلانیت در فلسفه فارابی تفاوت فراوانی دارد؛ چنان‌که با عقلانیت افلاطونی نیز فرق بسیار دارد. در نظام فکری فارابی و افلاطون، عقل در خدمت دین یا ایده است؛ اما در سیستم فکری / فلسفی ابن‌سینا، عقل در خدمت عقل است و از عقل «من حیث هوهو» بحث می‌شود.^۱ به تعبیر دیگر، عقل در اندیشه ابن‌سینا جهت ندارد؛ اما نزد فارابی و امثال او، عقل دارای جهت است. البته، باید توجه کرد که فارابی خود به این مسئله التفات داشته و عقل را عامدانه در سایه فلسفه سیاسی قرار داده است.

لازم است که به دو فیلسوف دیگر، یعنی ابن‌باجه و ابن‌رشد، نیز به اختصار اشاره کنیم. ابن‌باجه در مسیر افلاطون و فارابی گام برداشته و دغدغه او تنها سیاست بوده است؛ اما ابن‌رشد در کنار پذیرش ارسطو و ابن‌سینا در جایگاه دو فیلسوف بزرگ و تلاش برای ادامه مسیر آنها، با در نظر گرفتن شرایط اجتماعی در جهان اسلام، سعی داشته این نگاه فلسفی را به نفع گزاره‌های دینی تعدیل کند. ابن‌رشد نخستین کسی است که درباره هماهنگی دین و فلسفه رساله نوشته و آن را «فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال» نام نهاده است. نکته درخور توجه اینکه فلسفه مطرح شده در این کتاب، ارسطویی است. ابن‌رشد تلاش کرده تا قرائتی اعتدالی از آموزه‌های ارسطو ارائه دهد؛ اما در ترسیم چگونگی تعامل دین و فلسفه، چندان کامیاب نیست. به نظر می‌آید سیطره فلسفه ارسطویی بر فکر ابن‌رشد بسیار قوی بوده است؛ چنان‌که عمده شهرت فلسفی او نیز مدیون رساله‌هایی است که در شرح و تفسیر آراء ارسطو نگاشته است.

۱. مراد ما از «در خدمت دین بودن»، آن است که فیلسوف با استفاده از عقل، گزاره‌های دینی را تحلیل کند. دغدغه ابن‌سینا تحلیل وجود است؛ ولی دغدغه فارابی حلّ گزاره‌های دینی است. بدین جهت، برخی مباحث فارابی کاملاً ایدئولوژیک و الهیاتی است؛ درحالی‌که روش ابن‌سینا کاملاً عقلی است. همین جاست که الهیات و فلسفه از هم جدا می‌شوند و الهیات در مسیر کلام و فلسفه در مسیر تعقل قرار می‌گیرد. ابن‌سینا موضوعات فلسفی را از دین اخذ نکرده است؛ لذا، در الشفاء یا الإشارات و التنبیهاث هیچ موضوع دینی یافت نمی‌شود. او حتی به مسئله معاد و فلسفه نبوت هم نگاهی عقلی دارد و تنها صورت مسئله خود را از دین اخذ کرده است. اگر بخواهیم نسبت این بحث را با دیگر مباحث فلسفه سنیوی بیان کنیم، چیزی در حدود نودوپنج به پنج درصد است؛ یعنی پنج درصد مباحث ابن‌سینا به حوزه دین مرتبط است و نودوپنج درصد آن، مباحث عقلی و فلسفی محض است. دقیقاً به همین دلیل است که امثال غزالی ابن‌سینا را تکفیر کرده و او را بی‌دین دانسته‌اند.

نکته مهمی که در این برهه از تاریخ باید به آن توجه کرد، اوج گرفتن تفکر اعتزال است. درباره کلام معتزلی، جایگاه تاریخی اش و دادوستد آن با جریان های فکری گوناگون، تحقیقات فراوانی می توان انجام داد؛ اما مسئله مد نظر ما، این است تفکر معتزلی تا چه اندازه با تفکر فلسفی دادوستد داشته است؟ به تعبیر دیگر، عقلانیت معتزلی با عقلانیت فلسفی چه تفاوتی دارد؟ اگر فردی - همچون ابن سینا - نسبت عقلانیت را با دین بپذیرد و ادعا کند: «عقل برای من معتبر است و در کار بست عقل، ناظر دین هستم، نه متدین به آن»، نوع تفکرش فلسفی خواهد بود. حال اگر فرد دیگری، با پذیرش نسبت عقلانیت با دین، ادعا کند: «عقل برای من معتبر است؛ ولی آن را با دین تنظیم می کنم»، نوع تفکرش معتزلی خواهد بود. مراد ما از «تنظیم عقل با دین»، آن است که شخص عاقل، ذیل هریک از مباحث مربوط به گزاره های دینی، عقلانی ترین نظر را انتخاب می کند. به تعبیر دیگر، معتزلیان از عقل بهره می برند؛ اما روش و گستره اندیشه آنان درون دینی است. البته، معتزلیان و متأثران از آن ها در کار بست عقل یکسان نیستند؛ چنان که برخی از آنان - همچون سید مرتضی - به فیلسوف شبیه ترند تا متکلم؛ و برخی دیگر - همچون شیخ طوسی - که عقل را با احتیاطی دین دارانه به کار برده اند، چهره ای کلامی به حساب می آیند. بر این اساس، در میان معتزلیان از جهت کار بست عقل، توازن برقرار نیست و همین آشفتگی در کار بست عقلانیت، احتمالاً یکی از دلایل انقراض معتزله بوده است. تفکر معتزلی در میانه قرن ششم هجری قمری رو به افول نهاد؛ زیرا دیدگاه های متکلمان معتزلی هماهنگ نبود و گاهی دین دارانه سخن می گفتند و گاهی فیلسوفانه. همین امر سبب از هم گسیختگی مباحث آن ها و بروز خطا در اندیشه هایشان شده بود.^۲

تا بدین جا به اجمال روشن شد که در برهه های گوناگون تفکر اسلامی، میان سه گرایش عقل فلسفی، عقل کلامی و اندیشه دین دارانه، تعارض وجود داشته است. خواجه نصیرالدین طوسی در دل همین تعارض ها ظهور کرده است. او با بهره گیری از وجودشناسی فلسفی در کنار عقلانیت دینی، تلاش کرده است تا برای حلّ این تعارض پاسخی بیابد؛ به تعبیر متکلمان قدیمی، دقیق الکلام خواجه، فلسفی است و جلیل الکلام او، به مباحث فلسفه و دین ناظر است. پیش از خواجه طوسی، معتزله در کشف این هماهنگی میان عقل و دین ناکام ماندند؛ ولی او توانست کار ناتمام ایشان را به سرانجام برساند. البته، در طول تاریخ تفکر و در نسل های بعد، حدودی که خواجه در کلام و فلسفه تعیین کرده بود، با مشکل مواجه شدند؛ چنان که مکتب حله - و در رأس آن، علامه حلی - با تمام آنچه در نظام فکری خواجه مطرح شده بود، سر سودا نداشت. همچنین، پیروان مکتب تفکیک در دوران معاصر، معتقدند که پروژه عقلانی خواجه طوسی نتیجه ای جز انهدام کلام شیعه ندارد.

۱. رکن الدین محمود ملاهی خوارزمی (درگذشته ۵۳۶ هجری قمری)، آخرین چهره برجسته در میان متکلمان معتزلی است؛ اگرچه سنت فکری اعتزال، پس از او نیز به حیات ضعیف خود ادامه داده است. تفصیل

مطلب را نگر: تاریخ فرق اسلامی، ج ۱، صص ۱۴۰-۱۴۶.

۲. نگر: همان، صص ۱۴۷-۱۵۰.

۱.۲. گفتار دوم: میرداماد، حکمت یمانی و آموزه «حدوث دهری»

در حدود سال ۹۰۷ هجری قمری، امپراطوری شیعی صفویه ظهور کرد و شاه اسماعیل با رسمیت بخشیدن به مذهب تشیع و اعلام آن به عنوان آیین ملی ایرانیان، چالشی نو پیش روی متفکران مسلمان قرار داد. طبعاً هر حکومتی برای اداره جامعه نیازمند قانون است. شاه اسماعیل صفوی قانون گذاری در حکومت صفوی را به بزرگ ترین فقیه شیعه در روزگار خود، یعنی محقق کرکی (شهید در ۹۴۰ هجری قمری)، واگذار کرد و بدین طریق، میان حکومت خود با حکومت های پیشین که به مذهب عامه متمایل بودند، تمایز نهاد.

اما برای تمایز در هویت حکومت ها، تنها تمایز در قانون گذاری کافی نبود؛ بلکه دامنه این ماجرا به تمایز در اندیشه و معرفت نیز کشیده شد. به بیان دیگر، دربار صفوی در پی دستگاه اندیشه ای بود که بتواند در چهارچوب آن، استقلال و حقانیت خود را به اثبات برساند؛ نظامی که شیخ بهایی و میرداماد دو پرچم دار طراحي آن در عصر صفوی بودند.

شیخ بهایی نخستین قانون مدنی را در دوره صفویه به رشته تحریر در آورده و آن را به شاه عباس صفوی تقدیم کرده است؛ کتابی که «جامع عباسی» نام دارد. جامع عباسی اثری در سبک و سیاق حقوق مدنی امروزی است که بخشی از آن به عبادات و معاملات و احکام روزمره اختصاص دارد. شیخ بهایی این بخش را در جامع عباسی ذکر کرده است تا برپایه آن، تفاوت حکومت صفوی را با حکومت اهل سنت تبیین کند. البته، عمر شیخ در تکمیل این اثر کفایت نکرده و بعد از او، یکی از شاگردانش^۱ جامع عباسی را به اتمام رسانده است. شیخ بهایی در عین فقاقت و شیخ الاسلامی، بیشتر عارف مشرب بوده است. وی تمایل چندانی به عقلانیت فلسفی نداشته و بر این باور بود که باید گزاره های شیعی را بر محور «ایمان» مطرح کرد؛ از این رو، نظام «حکمت ایمانی» را پایه نهاد. حکمت ایمانی شیخ، نظامی مبتنی بر جهان شناسی صوفیانه است که با نگاهی جامع به دو مقوله «انسان» و «ایمان» و با رویکردی غیر فقهاتی شکل گرفته است. بحث از حکمت ایمانی شیخ بهایی بسیار جذاب و مفصل است؛ اما موضوع سخن کنونی ما نیست.^۲

دانشمندی که تبیین عقلانیت شیعی را در آن دوره بر عهده گرفت، میرداماد بود. از هویت اساتید وی در فلسفه و علوم عقلی، اطلاع چندانی در دست نیست؛ اما قدر مسلم آن است که میر از دوران نوجوانی، در زمره متفکران و دانشمندان نامی روزگار خود بوده است.^۳ با دقت در متن آثار میرداماد، دانسته می شود که او از نمایندگان جریان های گوناگون تفکر با تعبیر خاصی یاد کرده است که توجه به آن ها، در ترسیم جایگاه میرداماد در تاریخ فلسفه اسلامی و نسبت او با دیگر جریان های فکری، بسیار مفید و مؤثر است.

۱. تفصیل مطلب را نگر: ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج ۳، صص ۴۴۵-۴۶۰.

۲. نظام الدین محمد بن حسین قرشی ساوجی (زنده در ۱۰۳۸ هجری قمری).

۳. تفصیل مطلب را نگر: سیر تحول مکتب فلسفی اصفهان، از ابن سینا تا ملاصدرا، صص ۱۳۰-۱۵۷.

جالب است که گئورک ویلهلم فریدریش هگل در کتاب استقرار شریعت در مذهب مسیح، قرائتی مشابه با نگاه شیخ بهایی را به دین، در زمینه مسیحیت ارائه داده است.

۴. البته، اتصال نسبی میرداماد با محقق کرکی در شهرت و آوازه او بی تأثیر نبوده است.

افلاطون نزد میرداماد از احترام و احتشام فوق العاده‌ای برخوردار است و میر به کرات با تعبیر «أفلاطن الإلهي» از او یاد کرده است؛^۱ در حالی که ارسطو را «الهی» ندانسته و در یادکرد از او، عباراتی همچون «المعلم» و «مفید الصناعة» را به کار برده است.^۲ میرداماد همچنین، فارابی را «الشريك المعلم» و ابن سینا را «شريكنا الرياسي» خوانده است.^۳

پس از افلاطون، میرداماد بیشترین احترام را برای خواجه نصیرالدین طوسی قائل است؛ چنان که با تعبیر فخیم «الحکیم القدوسی المحقق الطوسی»^۴ از وی یاد کرده است. میرداماد خواجه را «حکیم» دانسته است، نه «فیلسوف». این تعبیر حاکی از آن است که میر به تفاوت میان «حکمت» و «فلسفه» التفات داشته است. نکته دیگر، کاریست وصف «قدوسی» است که از جایگاه والای الهیاتی خواجه نزد میر خبر می‌دهد. با توجه به این نکته، به صراحت می‌توان گفت که میرداماد از خواجه طوسی، بیش از هر فیلسوف دیگری در سنت اسلامی تأثیر پذیرفته است. ناگفته نماند که میرداماد با سهروردی و جریان اشراقی پیروان او، چندان سر سازگاری ندارد؛ چنان که شیخ اشراق را «شیخ حزب الذوق» و «صاحب الإشراق» نامیده و تقریباً در هیچ یک از مباحث فلسفی، دیدگاه وی را نپذیرفته است. این در حالی است که تخلص شعری میرداماد «اشراق» بوده و خود در زمره اهل مکاشفه و شهود بوده است.

اما طرح میرداماد برای نظام حکمی شیعی، پاسخ به همان سؤال افلاطون است؛ یعنی چستی بستر مناسب برای پرورش انسان. میرداماد قصد داشت عقلانیتی طراحی کند که در بستر حکومت و سیاست، آموزه‌هایی عقلانی ارائه کند. به بیان دیگر، او در پی ترسیم نظامی حکمی برای کلان‌شهر شیعی بوده است؛ حکمتی که «فلسفه» نباشد. البته، توفیق یا ناکامی میرداماد در دست‌یابی به این هدف، موضوع بحثی دیگر است.

گفتیم که میرداماد در نظام‌سازی خود، به تفاوت «حکمت» با «فلسفه» توجه داشته و آگاه بوده که فلسفه، صرف‌العقل است و حکمت، عقل در زندگی است. گزاره‌های عقلی صرف که ارتباطی با انسان ندارند - همچون «هر معلولی علتی دارد» - آموزه‌هایی فلسفی محسوب می‌شوند و گزاره‌هایی که در ارتباط با انسان مطرح می‌شوند - همچون «دروغ قبیح است» - آموزه‌هایی حکمی هستند. میرداماد درست در همین نقطه، به داستان تاریخ فلسفه اسلامی وارد می‌شود. او در پی ارائه قرائتی حکیمانه از نظام فلسفی مشایی است. به بیان دیگر، میرداماد به دنبال گزاره‌ای فلسفی است که حکمت خود را بر آن استوار سازد؛ حکمتی که در یک سوی آن، انسان، در سوی دیگرش، خدا و در سوی سوم، حکومت یا سیاست قرار دارد. به دلیل وجود این سه ضلع در بنیان

۱. نمونه را نگر: القبسات، ص ۲۴؛ ص ۳۰؛ ص ۱۵۷؛ ص ۱۶۳؛ مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۴۸؛ ص ۲۹۸؛ ص ۳۶۸؛ جذوات و مواقیف، ص ۷۹؛ ص ۱۱۹؛ ص ۱۴۳.

۲. نمونه را نگر: القبسات، ص ۱۷۴؛ ص ۲۷۷؛ مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۴۷۴؛ ص ۵۱۳؛ ص ۳۶۸؛ جذوات و مواقیف، ص ۱۵.

۳. نمونه را نگر: القبسات، ص ۱۶۹؛ ص ۱۹۲.

۴. نگر: مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۲۶۹.

۵. نمونه را نگر: القبسات، ص ۳۱؛ ص ۱۶۳؛ ص ۴۶۱؛ مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۴۰۴.

حکمت میرداماد، وی قادر نبوده همچون ابن سینا بحث را از «وجود» آغاز کند؛ زیرا بحث از وجود، رنگ و بوی فلسفی به اندیشه می‌بخشد و آن را از حکمت دور می‌کند.

بر این اساس، نخستین مسئله فلسفی در نگاه میرداماد «رابطه خدا با عالم» است. این مسئله، گزاره‌ای دینی است که در آن، وجود خدا در جایگاه امر پیشینی پذیرفته شده است.^۱ به تعبیر دیگر، او قصد داشته است تبیینی عقلانی از نسبت خدا با جهان خلقت ارائه بدهد. «رابطه خدا با عالم»، مسئله‌ای مهم و جدی در تمام ادیان ابراهیمی است؛ مسئله‌ای که چستی و چگونگی پاسخ به آن، فرد پاسخگو را در زمره فلاسفه، متکلمان یا عرفاء قرار می‌دهد. به تعبیر دقیق‌تر، اگر خدا را «محدث» بدانیم، رویکرد کلامی اتخاذ کرده‌ایم؛ اگر خدا را «علت فاعلی» تعریف کنیم، پاسخی فلسفی پیش نهاده‌ایم؛ و اگر او را «واحد شخصی» بدانیم، بر اساس مبانی عرفانی سخن گفته‌ایم. میرداماد به خوبی به این مسئله التفات داشته و دریافته است که اختلاف متفکران پیشین، به نگاه آن‌ها به خداوند و نسبت او با خلق باز می‌گردد.

بر این اساس، میرداماد با دو چالش اساسی روبه‌رو بود: نخست اینکه مباحث امور عامه را از کجا آغاز کند که با سرآغاز فکر مشایی متفاوت باشد؟ ثانیاً، رویکرد عقلانی او به خدا چگونه باشد؟ فلسفی، کلامی یا عرفانی؟ وی در مواجهه با این دو چالش، بسیار هوشمندانه نظریه «حدوث دهری» را پیش کشیده است؛ نظریه‌ای که شاخصه رویکرد کلامی - یعنی حدوث - را با یکی از اصطلاحات مهم فلسفی - یعنی دهر - پیوند داده است. بر این اساس، باید توجه کرد که نظریه حدوث دهری، تنها گزاره‌ای فلسفی نیست؛ بلکه نظریه‌ای بنیادین است که در تمام آموزه‌های حکمت یمانی حضور دارد.^۲

اما راه حل میرداماد برای مسئله رابطه خدا با عالم چیست؟

ابتدا باید به تفاوت رویکرد کلامی و عرفانی به خداوند توجه کرد. خدای متکلمان بیرون از خلقت است و خدای عارفان با خلق خود پیوند و اتصال دارد. پرسش نخستین میرداماد نیز همین است: آیا فاصله مشخصی میان خدا و خلقت وجود دارد؟ به بیان دیگر، آیا خداوند ارتباطی جز حدوث با خلقت ندارد و نسبت او با جهان تنزیهی است یا اینکه نسبتی تشبیهی با خلق داشته و جهان هستی خارج از وجود او نیست؟

میرداماد پاسخ این پرسش را از آموزه‌ای معروف در الهیات شیعی، یعنی «میان‌روی در حد تشبیه و تنزیه»، استخراج کرده است. در آموزه‌های روایی تشیع، نه تنزیه صرف صحیح است و نه تشبیه صرف. میرداماد نیز با ارائه نظریه حدوث دهری، دقیقاً در پی ارائه قرائتی میان‌رو از رابطه خدا با عالم است؛ چنان‌که حدوث دهری ممکنات نه مستلزم تنزیه صرف است، نه تشبیه صرف. به بیان دیگر، در فلسفه میرداماد خدا همیشه در خلقت است و در عین حال، عین مخلوقات هم نیست.^۳

۱. به همین دلیل است که اقامه برهان بر وجود مبدأ، جایگاه چشمگیری در آثار میرداماد ندارد.

۲. درست مانند نظریه «اصالت وجود» در حکمت متعالیه.

۳. البته، باید توجه کرد که نظریه «حدوث ذاتی» در فلسفه ابن سینا نیز دربردارنده نوعی نگرش میان‌رو به خداوند و رابطه او با جهان است؛ اما میرداماد بنا بر دلایلی خاص - از جمله وفاداری تام به تعالیم روایی شیعه - این آموزه را در استیفاء معنای دینی «حدوث»، کامیاب نمی‌داند.

این آموزه‌ای است که برخی روایات اعتقادی شیعی، آن را تأیید می‌کنند.^۱ چالش بعدی میرداماد، تبیین فرآیند «خلقت» است. خلقت در فلسفه ارسطو، فرآیند اعطای صورت به ماده - یا تبدیل هیولی به شیء - است. مطابق این بیان، هیولی یا ماده نخستین، همواره و در عرض خداوند وجود داشته است. این همان اشکالی است که غزالی بر ارسطو و ابن سینا وارد کرده و ایشان را از قائلان به قدم عالم دانسته است.^۲ میرداماد بر این باور است که خلقت، تبدیل هیولی به شیء نیست؛ بلکه ایجاد شیء است. به بیان دیگر، میرداماد بهترین تقریر را از فرآیند «خلقت»، تبدیل «نیستی» به «هستی» می‌داند که به هیچ وجه مستلزم قدم عالم و ازلیت ماده نیست. از نظر او، بهترین شیوه تبدیل «نیستی» به «هستی» فرآیندی است که در روایات شیعی با تعبیر «خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنَ الْعَدَمِ»^۳، به آن اشاره شده است؛ لذا، خلقت، همان فرآیند ایجاد ماهیات است؛ ماهیاتی که متعلق جعل و اصیل هستند.^۴ در حکمت یمانی میرداماد، خداوند ماهیت اشیاء را خلق کرده و سپس وجود از آن‌ها انتزاع می‌شود؛^۵ در حالی که در نظام فکری ملاصدرا، خداوند وجود را خلق کرده و سپس، به سبب حصه‌ها و حدود وجود، ماهیت از آن انتزاع می‌شود.^۶

بدین ترتیب، میرداماد درصدد حل معضل مهم رابطه خدا با عالم برآمده است. او بر این عقیده است که اشیاء در ابتدا نبوده‌اند و در مرحله بعدی، به هستی پای نهاده و «حادث» شده‌اند؛ اما حدوث در نگاه میرداماد، مستلزم دوباره شدن هستی به دو ساحت ربوبی و خلقی - آن گونه که متکلمان باور دارند - نیست؛ بلکه او با ترسیم ظرفی به نام «دهر»، بر این باور است که خداوند هم متعالی از خلق است و هم خلق بیرون از وجود او نیست. این همان آموزه میانه روی در حد تشبیه و تنزیه است که میرداماد از ابتدا بدان پایبند بود.^۷ در تعالیم نوافلاطونی و الهیات مسیحی، آموزه‌ای وجود دارد که خلق را «در خدا» معرفی می‌کند. میرداماد بسیار هوشمندانه از این مسئله سخن گفته است. در نظر او، «زمان» ظرف موجودات مادی و متغیر است، «دهر»

۱. برای نمونه، در خطبه‌های حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام)، گزاره‌هایی همچون «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ»، «فَاعِلٌ لَا بِاضْطِرَابِ آلَةٍ»، «يَسْمَعُ لَا بِخُزُوقٍ وَ أَدْوَاتٍ يَقُولُ وَ لَا يَلْفِظُ وَ يَحْفَظُ وَ لَا يَتَحَفَّظُ وَ يُرِيدُ وَ لَا يُضْمَرُ يُحِبُّ وَ يَرْضَى مِنْ غَيْرِ رِقَّةٍ» و... به چشم می‌خورند که امام (علیه السلام) در آن‌ها، با تأکید بر آموزه تنزیه، صفات مشترک میان انسان و خدا را اثبات کرده و با تجرید جهات نقص و امکان، این اوصاف را به خداوند نسبت داده است (نگر: نهج البلاغة، ص ۴۰؛ ص ۲۷۲).

۲. نگر: تهافت الفلاسفة، صص ۷۴-۷۵.

۳. نگر: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (علیهم السلام)، ج ۹۱، ص ۳۹۴.

۴. بنابراین و برخلاف گمان برخی محققان، اصالت ماهیت در تفکر میرداماد با اصالت ماهیت در نظام فلسفی شیخ اشراق به کلی متفاوت است.

۵. نگر: الأفق المبين، ص ۲۳-۳۳.

۶. نگر: الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۴۱۵.

۷. در سوی دیگر این ماجرا، ملارجعلی تبریزی ایستاده است که رویکرد او به خداوند، تنزیهی تراز میرداماد است.

ظرفی است که موجودات امکانی «در آن» قرار می‌گیرند و «سرمد» نیز به منزله ظرف دهر است: «إِنَّ الْبَارِئَ الْحَقَّ الْوَاجِبَ الذَّاتَ سَبْحَانَهُ بِجَمِيعِ جِهَاتِهِ وَصِفَاتِهِ، موجود فی السَّرمَد، لَا فِی الزَّمَانِ وَلَا فِی الدَّهْرِ، بَلْ مُتَعَالِیًّا عَنْهُمَا وَمُقَدَّسًا عَنْ لَوَازِمِهِمَا وَعَوَاضِهِمَا وَخَوَاصِّهِمَا وَأَحْكَامِهِمَا سَرْمَدًا أَزَلًا وَأَبَدًا. وَالْجَوَاهِرُ الثَّابِتَةُ بِمَا لَهَا مِنَ الصِّفَاتِ وَالْعَوَارِضُ مِنَ فَرَایضِ الْکَمَالَاتِ وَنَوَافِلِهَا، موجودة فی الدَّهْرِ، لَا فِی السَّرمَدِ وَلَا فِی الزَّمَانِ بَوَجهٍ مِنَ الْوُجُوهِ أَصْلًا. وَالْمُتَغَیِّرَاتُ الْمَعْرُوضَةُ لِلْسَّیْلَانِ وَالْفُوتُ وَاللُّحُوقُ، بِمَا هِیَ مُتَغَیِّرَاتٌ، إِنَّمَا هِیَ موجودة فی الزَّمَانِ، لَا فِی السَّرمَدِ وَلَا فِی الدَّهْرِ وَلَا حَظٌّ لَهَا بِهَذَا الْاعتِبَارِ مِنَ الْوُجُودِ فِی الدَّهْرِ مُطْلَقًا»^۱.

بر این اساس، هیچ موجودی از ساحت ربوبی یا «سرمد» خارج نیست. این سخن نتیجه‌ای کاملاً عرفانی از مقدمات فلسفی/کلامی است. بر این اساس، می‌توان گفت: نظریه حدوث دهری در حکمت یمانی، نقطه التقاء کلام (حدوث)، فلسفه (ایجاد و علیت) و عرفان (قیام خلق بر خدا) است.^۲

چنان‌که گذشت، نظریه حدوث دهری، سنگ بنای حکمت یمانی است و میرداماد به مدد این آموزه، بسیاری از مسائل فلسفه دینی - همچون علم الهی، جبر و اختیار، نفس الامر، اجابت دعا، بداء و... - را تبیین کرده است. این توانایی و آمادگی برای ارائه تحلیل عقلانی از آموزه‌های دینی، خصیصه‌ای است که در فلسفه سینوی کمزنگ بود. میرداماد آن را تأسیس کرد و ملاصدرا با اخذ روش استاد، آن را به تعالی رساند. البته، مشی ملاصدرا در مسئله رابطه خدا با عالم، با میرداماد بسیار متفاوت بوده و رویکرد او به مبداء، تشبیهی‌تر از استاد است.

۲. بخش دوم: حکمت یمانی در آینه روش و زبان^۳

بازیابی علل فقدان مکتب فلسفی جدید پس از ملاصدرا، درگرو آسیب‌شناسی روند آموزش فلسفه است. بدین منظور، ابتدا باید میان دو مفهوم «عقلانیت ساختاری» و «عقلانیت محتوایی» تفکیک قائل شویم. گاهی در آموزش فلسفه، ساختار و نظام عقلانی مدنظر است و گاهی گزاره‌ای فلسفی به بحث و گفت‌وگو گذاشته می‌شود. دانشجو و استاد رشته فلسفه از همان ابتدا باید از مسیری که در آن قدم می‌گذارد، آگاه باشند و بدانند کدام یک از این دو رویکرد را اتخاذ خواهند کرد. مسئله دیگری که در روند آموزش و تحقیق فلسفی حائز اهمیت است، توجه به سازگاری محتوا با ساختار است؛ یعنی هر محتوا، ساختاری متناسب با خودش طلب می‌کند. بر این

۱. القیسات، صص ۱۶-۱۷.

۲. حاجت به تذکار نیست که «التقاء» غیر از «التقاط» است. میرداماد معتقد است که عرفان صحیح، چیزی غیر از دین نیست؛ و دین صحیح، چیزی غیر از عقل نیست؛ و عقل صحیح، چیزی غیر از دین نیست. چنان‌که گذشت، این مدعا را نخستین بار ابن رشد مطرح کرده؛ اما در آثار میرداماد به نحوی منسجم تبیین شده است.

۳. برگرفته از سخنرانی در تاریخ ۲۶/مهر/۱۳۹۶ که در قالب درآمدی بر درس گفتارهای «حکمت یمانی» در خانه حکمت اصفهان ایراد شده است.

اساس، دین و مباحث دینی نیز باید در ساختاری خاص و متناسب بررسی شوند. اکنون این سؤال را مطرح می‌کنیم که چرا در عصر صفوی مکاتب فکری مختلفی شکل گرفتند؛ در حالی که در سیه سال اخیر، هیچ فیلسوف مکتب‌سازی در فرهنگ اسلامی ظهور نکرده است؟ با مراجعه به تاریخ اندیشه اسلامی، روشن می‌شود که در سنت آموزش فلسفه، مسیری اشتباه به وجود آمده است که معلّمان و متعلّمان روزگار ما، وارث آن هستند. این انحراف و کج‌روی، همان «خلط محتوا با ساختار» است.

۲.۱. گفتار نخست: ساختار حکمت یمانی

تردیدی نیست که میرداماد در بستر ساختاری فلسفی به اندیشه‌مندی بزرگ تبدیل شد و سپس موادّ گوناگون مانند فقه، حدیث و حکمت را در این ساختار و طرح تازه، تحلیل کرد و به انتاج رساند. در ادامه این مسیر، ملاحظه را قرار دارد که او نیز وارث جریان‌ها و ساختارهای فلسفی است، نه اینکه تنها فراگیری گزاره‌های فلسفی را وجهه همت خود ساخته باشد. بر این اساس، این ساختارها هستند که نظام‌های فلسفی دوره صفویه را شکل می‌دهند، نه محتوای فلسفی برجای مانده از گذشتگان. میراث فلسفی گذشتگان بسیار زیبا، غنی و پُرثمر است؛ اما «فلسفه» نیست. اگر فقط بر محتوای فلسفی تکیه کنیم، دچار تقلید می‌شویم و این همان آسیبی است که سنت فلسفی ما امروزه به آن دچار شده است. بعد از عصر درخشان صفوی، اکثر اندیشه‌مندان در سنت فلسفی، مقلّد و شارح بوده‌اند و تلاش آن‌ها به ایجاد چند گزاره عقلی یا تقریر جدید محدود می‌شود.

باید توجه کرد که آثار برخی اندیشه‌مندان در تاریخ فلسفه - همچون ابن‌سینا در سنت اسلامی و ایمانوئل کانت در سنت غربی - به گونه‌ای است که مطالعه دقیق آن‌ها، ذهن خواننده را ساختارمند می‌کند؛ یعنی آن‌ها فلاسفه‌ای هستند که آثارشان «ساختارمند» و «ساختار ساز» است. در مقابل، افرادی - همچون ملاحظه را در سنت اسلامی و هایدگر در سنت غربی - وجود دارند که علی‌رغم ساختارمندی تفکر آن‌ها، آثارشان چندان «ساختار ساز» نیست. برای پی بردن به علت این تفاوت، باید انواع ساختارهای فلسفی را بشناسیم. از نظر نگارنده، می‌توان سه شاخه برای ارائه بحث‌های فلسفی بر شمرد: روش «پلکانی» یا به تعبیر قدما: «سُلّمی»؛ روش «حلقوی»؛ روش «ترکیبی».

روش فلسفی پلکانی مانند روش ریاضیات است؛ یعنی گزاره‌های هر مرحله از علم، مقدمه‌ای برای گزاره‌های مرحله بعدی هستند و فرد متعلّم، با فراگیری مقدمات و تصدیق آن‌ها، پله پله در مراحل معرفت ترقی می‌کند. در این روش، گام سوم به گام دوم، گام دوم به گام اول و به طور کلی، گام‌های پسین به گام‌های پیشین کاملاً مرتبط هستند. روش پلکانی، ساختاری خاص بر فکر القاء می‌کند؛ به گونه‌ای که ذهن خواننده، پیش و پس از خوانش آثار فلسفی پلکانی، با هم متفاوت است. با این توضیح، روشن می‌شود که چرا تسلط بر ریاضیات در آکادمی افلاطون شرطی جدی برای ورود به فلسفه‌ورزی بوده است. البته، در سنت اسلامی نیز، افرادی همچون ملاحادی سبزواری بر تعلّم مقدماتی ریاضیات تأکید داشته‌اند؛ چنان‌که او، پیش از پذیرش

شاگردان در مجلس درس فلسفه، تسلط ایشان را بر کتاب اصول اقلیدس می‌آزموده است. استوارترین ساختار پلکانی در سنت اسلامی، به فلسفه سینوی تعلق دارد؛ سنتی که تعلیم و تعلّم آثار آن در جریان‌های مختلف اسلامی، زمینه‌ساز ظهور ساختارهای جدید بوده است.

در روش حلقوی، حلقه‌ای از موضوعات و مسائل وجود دارد که سرتاسر آن به یکدیگر متصل است. وقتی گزاره‌ای در این حلقه طرح می‌شود، در اتصال با کلّ حلقه معنا می‌یابد و فهم آن درگرو فهم سایر اجزاء این حلقه است. در روش پلکانی، با هر گام که پیش می‌روید، به مرتبه‌ای از ساختار دست می‌یابید؛ اما در ساختار حلقوی، مجموعه گزاره‌ها در تعاضد با یکدیگر کار می‌کنند و تا تسلط بر همه آن‌ها حاصل نشود، دستیابی به کلّ ساختار میسر نیست. به بیان دیگر، در ساختار حلقوی، پرسشی بنیادین وجود دارد که سبب سیلان فکر در کلّ حلقه می‌شود. شخص باید گزاره‌ها و مفاهیم فراوانی را تحلیل کند تا از مجموعه آن‌ها، پاسخی برای پرسش بنیادین بیابد.

در سنت اسلامی، نظام فکری ملاًصدرا از ساختار حلقوی برخوردار است. در حکمت متعالیه فهم «اصالت وجود» درگرو فهم «حرکت جوهری» است؛ و فهم حرکت جوهری مبتنی بر فهم گزاره «النفس جسمانیّة الحدوث و روحانیّة البقاء» است؛ و فهم این گزاره درگرو فهم بحث «معاد» است؛ لذا، باید توجه کرد که با فهم چند گزاره محدود، نمی‌توان ادعای تسلط بر حکمت متعالیه را داشت؛ بلکه فهم نظام صدارتی، درگرو مداومتی حداقل هشت ساله در تعلّم و تفکر است. بدین جهت است که حکمت متعالیه، علی‌رغم توانایی و استواری‌اش در تحلیل مسائل متافیزیکی، نظامی «فیلسوف‌پرور» نیست و تاریخ پس از خود را به رکود دچار کرده است. همچنین، باید توجه کرد که استفاده ملاًصدرا از این روش به تلاش او برای تحلیل گزاره‌های دینی باز می‌گردد؛ زیرا او قصد داشته است که گزاره‌های دینی را به نحوی عقلانی و متناسب، درون حلقه‌ای از مسائل پیوسته، تحلیل و معنا کند.

روش سوم، یعنی حلقوی/پلکانی، روشی ترکیبی است که حکمت یمانی بر آن مبتنی است. پیچیدگی و دشواری فهم این ساختار، میرداماد را در تاریخ فلسفه به محاق برده است. در این ساختار، پس از نیل پلکانی به برخی گزاره‌ها، حلقه‌ای از آن‌ها، همچون «حدوث دهری» و «اصالت ماهیت»، مسائل فلسفی را حلّ و فصل می‌کند. باید توجه کرد که میرداماد در ارائه این ساختار، دغدغه‌ای دینی دارد و کامیابی او در تحلیل برخی گزاره‌های دینی، از ملاًصدرا بیشتر است. شاگردان بی‌واسطه میرداماد به دلیل حضور در مجالس درس او و مشافهه با استاد، با این ساختار و رئوس مباحث حکمت یمانی، آشنایی کامل داشتند؛ ولی انتقال این مباحث به نسل‌های بعدی شاگردان، بسیار دشوار بوده است. میرداماد نسلی از شاگردان تراز اول را تربیت کرده که می‌توانستند رأی و سخن استاد را تبیین کنند؛ اما از اندیشه استاد خود فراتر نرفته‌اند. سنخ ساختار فکری حلقوی/پلکانی چنین است که «نسل بعد» ندارد؛ مگر فردی با نبوغ و قدرت ذهنی فراوان که بتواند حصار عقلی استاد را بشکند. از میان شاگردان میرداماد، تنها فردی که از احاطه فلسفی استاد خارج شد، ملاًصدرا بود.^۱

۱. البته، ملاًصدرا به معنای دقیق کلمه، وارث تفکر میرداماد نیست؛ زیرا اختلاف سنی او با میرداماد چیزی در

۲/۲. گفتار دوم: زبان فلسفی میرداماد

با توجه به آنچه در گفتار پیشین گذشت، جای این سؤال باقی است که آیا تفاوت در ساختارهای نظام فلسفی، با زبان فلسفی و شخصیت ادبی فلاسفه نیز مرتبط است؟

می‌دانیم که یکی از وجوه تمایز آثار فلسفی ابن‌سینا، میرداماد و ملاصدرا، زبان نگارش آن‌هاست. چنین مشهور است که آثار میرداماد و ابن‌سینا، متونی دیرفهم و دشوار هستند؛ اما نگاشته‌های ملاصدرا، متنی روان و تحریری ساده دارند. ابتدا باید توجه کرد که دشواری فهم متون ابن‌سینا با متون میرداماد متفاوت است. ریشه این تفاوت، به میزان تسلط آن‌ها بر زبان عربی باز می‌گردد. می‌دانیم که ابن‌سینا - خصوصاً در دوران جوانی - تسلط و چیرگی فراوانی بر زبان و ادبیات عربی نداشته است.^۱ علاوه بر این، هوش سرشار و ذهن نقاد او نیز، مانع از اطناب کلام می‌شده است؛ از این رو، ابن‌سینا مقاصد و مطالب خود را در قالب جمله‌های بسیار کوتاه بیان کرده و همین امر، فهم مقصود شیخ رئیس را با دشواری مواجه کرده است.

اما مهارت میرداماد در دانش‌های زبانی و چیرگی او بر فنون لغت و ادب عربی، کم‌نظیر است؛ از این رو، هنگامی که به زبان عربی می‌نویسد، با استفاده از دایره گسترده واژگان و انعطاف‌های اشتقاقی زبان عربی، متنی زیبا، منشیانه و استوار در برابر دیدگان خواننده قرار می‌دهد و همین امر، خواننده را با مشکل مواجه می‌سازد.

ملاصدرا در مجموع، ادبیاتی روان و نظام واژگانی ساده‌ای به کار گرفته است؛ از این رو، بیشتر حواشی آثار او، مطالبی تحقیقی و انتقادی هستند و در میان آن‌ها، حواشی ادبی و لغوی کمتر به چشم می‌آیند. البته، باید به دو نکته توجه کرد: نخست اینکه ملاصدرا در موضوعی که آراء خاص خود را مطرح کرده، قدری به مجمل‌نویسی روی آورده است؛ دوم اینکه سادگی زبان ملاصدرا، به معنای سادگی فهم مقاصد او و تسلط بر آموزه‌های حکمت متعالیه نیست؛ زیرا با صرف نظر از دشواری یا سادگی فهم ظاهر متن، دشواری فهم مطالب انتزاعی و دقیق متافیزیک، بر جای خود باقی است. یکی دیگر از خصیصه‌های میرداماد که بر زبان فلسفی او نیز اثرگذار بوده، روش و منش او در برخورد با شاگردان است. میرداماد در پیروی از سنت‌های هرمسی، «حکمت اُنسی» را در تعلیم شاگردان خویش به کار می‌بسته است؛ برخلاف شیوه رایج در محافل علمی روز که بیشتر تابع «حکمت تعلیمی» است. توضیح آنکه در حکمت اُنسی، رابطه‌ای دوستانه و قلبی میان استاد و شاگرد شکل می‌گیرد؛ رابطه‌ای که مجرای دادوستد معنوی میان معلّم و متعلّم است. یکی از ویژگی‌های حکمت اُنسی، غیرت‌ورزی درباره تعلیم معرفتی و به تبع آن، استفاده از واژگانی خاص برای معانی و مقاصدی است که میان اعضاء جمع رایج و دایر است. بر این اساس، میرداماد

حدود ده سال بوده است. این نکته نشان می‌دهد که ملاصدرا نیز در وضعیتی مشابه با میرداماد تعلیم یافته است. گویا عظمت شخصیت میرداماد و تفاوت اندیشه او با اقران و گذشتگان، ملاصدرا را به محفل درس او کشانده است.

۱. شاهد این مدعا، وجود برخی واژگان فارسی در متن آثار عربی ابن‌سیناست؛ عباراتی همچون «الشفقة علی الروزگار» (الشفاء، ج ۳ المنطق/ البرهان)، ص ۵۵ که نشان می‌دهند ابن‌سینا در برهه‌ای از عمر علمی خود، با دایره محدودی از واژگان عربی آشنایی داشته است.

از واژگانی خاص استفاده می‌کرده است که همه حاضران در محفل انس معنای ظاهری آن را می‌دانسته‌اند؛ اما بیگانگان از این جمع، باید برای فهم آن‌ها بسیار تلاش کنند. با وجود تمام این سختی‌ها، با دانستن حدود صد اصطلاح محوری از نظام واژگانی میرداماد، می‌توان متن القیسات و الأفق المبین و سایر آثار میرداماد را به راحتی فهمید. بدین جهت، تدوین واژه‌نامه اصطلاحات فلسفی میرداماد، از اهمیتی محوری برخوردار است.

۳. بخش سوم: بازنگاهی به قرائت استاد مطهری از نظریه «حدوث دهری»^۱

ابتدا باید توجه کرد که استاد شهید، مرتضی مطهری، در طول عمر خود، متون مختلف را تدریس کرده و در میان آن‌ها، به شرح منظومه سبزواری بسیار وفادار بوده است؛ اما هیچ گزارشی در دست نداریم که شهید مطهری بدایة الحکمة یا نهاية الحکمة را تدریس کرده باشد. گویا وی علی‌رغم شاگردی علامه طباطبائی و ارادت به استاد، معتقد بوده است که هیچ کتابی در آموزش حکمت صدرایی، جای شرح منظومه را نخواهد گرفت.

اندیشه استاد مطهری ذیل حکمت صدرایی جای می‌گیرد؛ لذا، تقریر وی از نظریه حدوث دهری نیز، قرائتی صدرایی است. باید توجه کرد که اکثر فیلسوفان صدرایی، نظریه حدوث دهری را چندان جدی نگرفته‌اند و بیش از آنکه با نگاهی برگرفته از اندیشه‌های میرداماد به سراغ این آموزه بروند، با دیدگاهی صدرایی به بازخوانی آن پرداخته‌اند.

۳.۱. گفتار نخست: تأملی در تقریر حکیم سبزواری و شهید مطهری از نظریه

«حدوث دهری»

ابتدا باید توجه کرد که در منابع مهم حکمت متعالیه، از جمله آثار خود صدرا و حاجی سبزواری، نگاه تاریخی به نظریه‌ها و مباحث فلسفی و بسترپیدایش آن‌ها، معمولاً مغفول مانده است؛ از این رو، شهید مطهری در بیشتر آثار خود، کوشیده است تا با ارائه مباحث تاریخی، این نقیصه را برطرف کند. او در شرح مبسوط منظومه نیز، پیش از بیان اصل مسئله، پیشینه تاریخی نظریه حدوث دهری را بررسی کرده است.^۲

نخستین نکته در این بررسی تاریخی، بازخوانی «حدوث» در سنت ارسطویی است. در فلسفه ارسطو، بحثی با عنوان «علل چهارگانه» مطرح شده و در نهایت به این نقطه رسیده است که باید علتی مادی برای اشیاء وجود داشته باشد که علت فاعلی و - به تعبیر دیگر: خداوند یا علت‌العلل - به آن ماده یا قابل، صورتی افاضه کند. بر این اساس، در قرائت ابتدایی از فلسفه ارسطو، ثنویت فاعلی مشاهده می‌شود که تفسیرهای متفاوتی برای آن ارائه شده است. هم در سنت مسیحی و هم در سنت اسلامی، این بحث با فراز و نشیب‌های بسیار مواجه بوده است. به‌باور استاد مطهری، یکی از قائمه‌های دیدگاه میرداماد، آن است که با طرح نظریه حدوث دهری، تلاش کرده

۱. برگرفته از سخنرانی به مناسبت چهلمین سالگرد شهادت استاد مطهری که به تاریخ ۱۴ اردیبهشت/۱۳۹۸، در

نشست «مطهری و مواجهه با مکتب فلسفی اصفهان»، در دانشگاه اصفهان ارائه شده است.

۲. نگر: مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۰ (شرح مبسوط منظومه)، ص ۳۴۰.

است راهی برای استخلاص از ثنویت علت فاعلی و علت قابل ارائه کند. نکته دوم آن است که درباره افتقار شیء به علت العلل، دو نظریه مطرح شده است: نظریه حدوث و نظریه امکان. فلاسفه بر این باورند که ملاک احتیاج اشیاء به علت العلل، امکان است و متکلمان، حدوث را تأمین کننده این ملاک می دانند. استاد مطهری بسیار جسته و گریخته از این مطلب عبور کرده و از عبارات وی نمی توان دریافت که میرداماد در کدام سوی این دوگانه ایستاده است. نکته سوم که شهید مطهری به تفصیل درباره آن گفت و گو کرده، آن است که اگر قرار باشد حدوث را ملاک افتقار مخلوق به خالق بدانیم، مقصود ما کدام نوع حدوث خواهد بود؟ پاسخ این است که در نگاه فلاسفه، این ملاک «حدوث ذاتی» است که به امکان رجوع می کند، نه «حدوث زمانی». مرحوم مطهری ذیل این نکته اشاره کرده است که ترسیم نیازمندی مخلوق به خالق در حدوث ذاتی، احتمالاً از ابداعات ابن سیناست و در سنت فلسفه اسلامی، کسی پیش از شیخ رئیس این مطلب را مطرح نکرده است.^۱

ملاصدرا در بحث «حدوث و قدم» که در جلد سوم کتاب الأسفار آمده، خاطر نشان کرده است که نظریه حدوث ذاتی ابن سینا در این مبحث کامیاب نیست و به اشکالات منطقی دچار است.^۲ شاید به نظر برسد که نخستین بار ملاصدرا این مطلب را بیان کرده است؛ اما چنان که در ادامه خواهیم گفت، نخستین کسی که به نقصان نظریه ابن سینا اشاره کرده، میرداماد است و دیگران - از جمله ملاصدرا - این بحث را از او وام گرفته اند. به بیان دقیق تر، میرداماد درصدد ترمیم دیدگاه حکمت سینوی به پیدایش جهان بوده است.

ملاصدرا در مواجهه با نظریه حدوث دهری ساکت است. پس از او و در میان حکماء صدرایی، حاجی سبزواری بیش از همه به دیدگاه میرداماد توجه کرده است. وی در شرح منظومه فصلی درباره «حدوث و قدم» گشوده و ذیل آن، اقسام حدوث - از جمله حدوث دهری میرداماد - را بر شمرده و احکام آن ها را بیان کرده است. وی تقریری جدید و دقیق از نظریه میرداماد ارائه داده است که پس از او، بسیار شهرت یافته و در جایگاه مقبول ترین تقریر از حدوث دهری، تثبیت شده است. شهید مطهری نیز نظریه میرداماد را بر اساس دیدگاه سبزواری تقریر کرده است.^۳ پیش از اشاره به تقریر سبزواری از نظریه حدوث دهری، لازم به ذکر است که مواجهه او با حدوث دهری میرداماد، با قدری بی اعتنایی همراه است. گویا او احساس می کرده که در دستگاه فکر صدرایی، نظریه حدوث دهری گزاره ای است که تأثیر چندانی در سرنوشت آموزه های الهیاتی ندارد؛ از این رو، آن را گزاره ای دست دوم قلمداد کرده است. مواجهه مرحوم مطهری نیز به همین شکل است؛ چنان که در موضعی از مباحث خود آورده است:

«صدر المتألهین... در مباحث «حدوث و قدم» اصلاً اسمی از حدوث دهری نمی برد؛ زیرا از طرفی حدوث دهری را قبول نداشته است و از طرفی هم احترام فوق العاده ای برای استادش قائل بوده و نمی خواسته است که باره و انکار صریح نظریه او، از تجلیل

۱. نگر: همان، ص ۳۴۳.

۲. نگر: الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۳، صص ۱۲۸-۱۳۰.

۳. نگر: مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۰ (شرح مبسوط منظومه)، ص ۳۵۹.

و تعظیم و احترام نسبت به استادش کاسته شود؛ لذا، اصلاً نظریه حدوث دهری را نقل نکرده است. برای اینکه اگر نقل می‌کرد، واضح است که آن را تأیید نمی‌کرد؛ بلکه مورد طعن و انکار قرار می‌داد؛ و چون این امر مستلزم این است که در تعظیم و احترام فوق العاده او نسبت به استادش خلل و خدشه‌ای وارد شود و او خواهان چنین امری نبوده است؛ لذا، اصلاً آن را نقل نکرده است»^۱.

استاد مرحوم، سیدجلال‌الدین آشتیانی، نیز بارها در آثار مختلف خود اشاره کرده است که نظریه حدوث دهری سخن جدیدی نبوده و همان نظریه حدوث ذاتی است که در قرائتی نو عرضه شده است.^۲

از مجموع این برخوردها به دست می‌آید که شارحان حکمت متعالیه، نظر مساعدی به دیدگاه میرداماد ندارند. البته، در میان آن‌ها، مرحوم سیدابوالحسن رفیعی قزوینی استثناست. وی در یکی از حواشی خود بر القبسات، آورده است:

«اعلم - أرشدك الله تعالى - أنَّ صاحب هذا الكتاب المستطاب و هو السید المحقق الداماد - أعلى الله مقامه - أثبت في هذا الكتاب الحدوث الدهري بوجه لا مزيد عليه، إلا أنَّ الفضلاء الذين جاءوا من بعده حتى النحارير الأكابر منهم، لم يطلع على مغزى مرامه كالعلامة الكاشاني و العلامة الخونساري و المحقق اللاهيجي و الفاضل السبزواري من المتأخرين و إن أتعب باله في تصحيحه بوجه ذكره في شرح منظومته، إلا أنَّ الظنَّ القوي يذهب إلى عدم إرادة السيّد ما ذكره ذلك الفاضل»^۳.

نخستین مقدمه در تقریر حاجی سبزواری^۴، بحث «ظرف» است. هر شیء در جهان، در ظرف خاصی قرار دارد؛ برای نمونه، این صندلی «در اتاق» است و ما برای آن ظرفی مکانی در نظر گرفته‌ایم. خود اتاق داری سه بُعد است و در مکان قرار دارد. صندلی نیز دارای سه بُعد است و از این جهت، دارای مکان است. در حکمت سینیوی، این دو مکان، به ترتیب، «مکان بالعرض / اعتباری» و «مکان بالذات» نامیده شده‌اند. پس تا اینجا روشن شد که اشیاء سه بُعدی در ظرفی قرار دارند که «ظرف ماده» یا «ظرف مکان» خوانده می‌شود.

در حکمت سینیوی پرسش مهمی در این باره مطرح شده است: آیا خود ماده، امری مستقل از اشیاء مکان مند است یا خیر؟ به تعبیر دقیق‌تر، آیا «جهان ماده» به این معناست که جهانی محقق است و ماده «در» آن جهان وجود دارد یا اینکه جهان ماده چیزی جز مجموع موجودات مادی نیست؟ قول صحیح آن است که ظرف، نوعی اعتبار است؛ یعنی هنگامی که می‌گوییم: «اشیاء در ظرف ماده قرار دارند»، مراد ما این است که جهان ماده، چیزی جز مجموع موجودات مادی نیست. در نتیجه، «ظرف ماده» و «ظرف مکان»، مفاهیمی اعتباری هستند که تنها «ظرفیت» را افاده می‌کنند.

همین پرسش درباره «زمان» نیز مطرح می‌شود. می‌گوییم: «دیروز زندگی می‌کردم»، «امروز

۱. همان، ص ۳۳۷.

۲. نمونه را نگر: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران (از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر)، ج ۱، ص ۳۵.

۳. القبسات، ص صد و پنجاه و نه.

۴. تقریر سبزواری را نگر: شرح المنظومة، ج ۲، ص ۲۸۸؛ الحاشیة علی الحاشیة الجمالیة، صص ۳۱۱-۳۱۴.

زندگی می‌کنم» و «فردا زندگی خواهم کرد». آیا زمان در این گزاره‌ها - یعنی دیروز، امروز و فردا - ظروفي مستقلّ اند یا تقرّر آن‌ها همان تقرّر اشیاء زمان‌مند است؟ پاسخ به این پرسش قدری دشوار است و در ادامه، دیدگاه میرداماد را در مواجهه با این مسئله، بیان خواهیم کرد.

مقدمه دوم حاجی سبزواری درباره نحوه‌های وجود است. وی بر این باور است که وجود دارای دو سلسله متفاوت است: سلسله عرضی و سلسله طولی. سلسله عرضی وجود، مبین هم‌عرضی برخی موجودات است؛ برای مثال، من وجود دارم، خواننده این مقاله وجود دارد، میز و صندلی وجود دارند و... در سلسله عرضی، گونه‌ای از معیت وجودی میان اشیاء جریان دارد. سلسله طولی، مبین موجوداتی است که با یکدیگر معیت وجودی ندارند؛ اما وجود برخی از آن‌ها، متوقف بر وجود برخی دیگر است؛ برای مثال، پدر بزرگ زید که وفات کرده است، در قیاس با زید، در موقعیتی استقرار دارد که زید در آن موقعیت، موجود نیست؛ و بالعکس.

پرسش مهمی در اینجا وجود دارد که مرحوم سبزواری و دیگران از آن عبور کرده‌اند: آیا در مراتب وجود، سلسله‌های مختلف طولی و عرضی وجود دارند یا اینکه تنها یک سلسله طولی محقق است و سایر سلسله‌ها عرضی هستند؟ بر اساس برخی مبانی حکمی - که در ادامه ذکر خواهند شد - حکماء معتقدند که دو امتداد طولی وجود دارد که یکی از آن‌ها امتداد مجردات و دیگری امتداد اشیاء مادی است. بر این اساس، در مراتب وجود دو سلسله طولی خواهیم داشت:

۱. اشیاء مجرد که برخی از آن‌ها با یکدیگر هم‌عرض‌اند.
۲. اشیاء مادی که در طول یا انتهای سلسله طولی مجردات قرار دارند و برخی از آن‌ها نیز با یکدیگر هم‌عرض هستند.

مقدمه سوم سبزواری درباره مفهوم «عدم» است.^۱ وی بیان کرده است که عدم حقیقی ندارد؛ اما دارای احکامی است که تابع وجودند؛ برای مثال، گزاره «الف علت ب است» را در نظر بگیرید. می‌پرسیم: اگر «الف» وجود نداشته باشد، آیا «ب» - که همان معلول است - وجود دارد یا خیر؟ به بیان دیگر، آیا عدم‌العلّة مستلزم عدم‌المعلول است یا خیر؟ پاسخ مثبت است؛ زیرا همان‌طور که وجود علت مستلزم وجود معلول است، عدم آن نیز، عدم معلول را در پی خواهد داشت.

نکته درخور توجه این است که بعد از بیان این سه مقدمه، کلام حاجی سبزواری و مرحوم مطهری قدری ابهام پیدا می‌کند. نتیجه مقدمات در کلام آن‌ها این است که اشیاء در سلسله طولی مجردات و سلسله طولی مادیات، به عدم‌دهری مسبوق‌اند و مسبوقیت شیء به عدم‌دهری، همان حدوث‌دهری است. واضح است که ربط منطقی این نتیجه با مقدمات مذکور، هنوز در هاله ابهام قرار دارد.

۳.۲. گفتار دوم: نظریه «حدوث‌دهری» در دیدگاه میرداماد

قبل از ورود به تقریر میرداماد از نظریه حدوث‌دهری، توجه به چند نکته مقدماتی ضروری است:

۱. به نظر می‌آید که مرحوم حاجی در طرح این مقدمه، به اشکالات حدوث ذاتی و نظریات میرداماد در این باره، التفات داشته است. این در حالی است که شهید مطهری تقریر این مقدمه را به اختصار برگزار کرده و از آن گذشته است؛ اما در بیان مقدمه دوم بسیار مفصل سخن گفته است.

اولاً، چنان‌که در بخش نخست این مقاله گذشت، حدوث دهری صرفاً گزاره‌ای فلسفی نیست؛ بلکه زیربنای فلسفه میرداماد را تشکیل می‌دهد و نماینده دستگاه فکری اوست. جایگاه حدوث دهری در حکمت یمانی، مانند جایگاه «تقسیم ثنایی وجود به واجب و ممکن» در فلسفه سینوی و «اصالت وجود» در حکمت متعالیه است. با توجه به این نکته، نباید حدوث دهری را ذیل اقسام حدوث و قدم و به صورت گزاره‌ای معمول مطرح کرد. ثانیاً، باید توجه کرد که فلسفه اسلامی در عصر صفوی به کلام شیعی بسیار نزدیک شده است؛ از این رو، می‌توان آن را نوعی فلسفه کلامی یا کلام فلسفی به شمار آورد که پرسش‌های اصیل آن، میان فلسفه و کلام مشترک‌اند. مسئله بنیادین میرداماد نیز خاستگاهی کلامی دارد. آموزه‌های اعتقادی در ادیان ابراهیمی بر گزاره «حدوث عالم» متفق‌اند؛ اما از نظر میرداماد، نظریه حدوث ذاتی ابن سینا در استیفاء این معنا، کافی نیست. با توجه به این نکته، پرسش اصلی میرداماد از این قرار است: چگونه می‌توان آموزه حدوث در ادیان ابراهیمی را به نحو فلسفی تبیین کرد؟ این پرسش، مدخل میرداماد به نظریه حدوث دهری و نقطه تولد حکمت یمانی است. البته، باید توجه کرد که داعیه میرداماد را در طرح این نظریه، می‌توان به مجموعه‌ای از انگیزه‌های فلسفی و کلامی تحلیل کرد. انگیزه‌های فلسفی میر در دو مطلب خلاصه می‌شوند:

۱. نظریه حدوث ذاتی ابن سینا با اشکالات بنیادین هستی‌شناختی مواجه است و نمی‌توان آن را پذیرفت.
۲. مسئله «ربط متغیر به ثابت» یا «ربط حادث به قدیم» را نمی‌توان در سامانه‌های فکری پیشین توجیه کرد.

اما انگیزه‌های کلامی وی از این قرارند:

۱. نظریه فلسفی پیدایش جهان، باید مفهوم دینی «حدوث» را تأمین کند.
۲. این نظریه باید معیت حق تعالی با اشیاء را که در آیه «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ»^۱ بدان تصریح شده، تبیین کند؛ تبیینی که مستلزم تشبیه و التقاء ساحت ربوبیت با عالم ماده نباشد.
۳. این نظریه تنها در دستگاهی سامان می‌یابد که در میانه دو حد تشبیه و تنزیه تنظیم شده باشد؛ از این رو، لازم است که قرائتی جدید از آموزه تشبیه و تنزیه در احادیث شیعی ارائه شود.
۴. باید از آموزه «علیت» که در تفکر فلسفی مطرح شده است، در مباحث کلامی نیز بهره بُرد.^۲
۵. برخی آموزه‌های دینی همچون «بداء»، «علم الهی»، «جبر و اختیار» و... را نمی‌توان در چهارچوب سامانه‌های فلسفی پیشین تبیین و تحلیل کرد.

• اولین مطلبی که میرداماد از آن سخن گفته، مبحث «حدوث» است. حدوث به معنای «مسبقیت شیء به عدم» است. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا مسبوقیت شیء به عدم، به این معناست که خداوند عدم را به وجود تبدیل کرده است؟ به تعبیر ارسطویی، آیا خداوند ماده را به شیء - مثلاً عالم ماده - تبدیل کرده و پس از آن، همه تصرفات بر ماده واقع می‌شود؟ میرداماد

۱. الحدید/۴.

۲. این همان نکته‌ای است که ملاصدرا به خوبی آن را دریافته و نظریه «وجود رابطی» را بر اساس آن مطرح کرده است. دو نظریه «وجود رابطی» و «امکان فقری» از همین دغدغه میرداماد سرچشمه گرفته‌اند.

این فرض را که «عدم، مادهٔ حدوث باشد» غیرمعقول دانسته است.^۱ دیدگاه او در این بحث، از نمط چهارم الإشارات و التنبیها نشأت گرفته است. ابن سینا در این نمط ویژگی اصلی «ماهیت امکانی» را تساوی آن نسبت به وجود و عدم دانسته است. از نظر شیخ رئیس، مفهوم امکان، ذاتی ممکنات است و موجود ممکن، همواره نیازمند وجود است.^۲ او این نیاز ذاتی ممکن را با قیومیت پروردگار پیوند داده و بر این باور است که پروردگار در هر آن، موجود امکانی را از حد استوا خارج کرده و به حد وجود می‌رساند؛ بنابراین، وجود، ذاتی ممکنات نیست.

- گام دوم میرداماد، سؤال از این مطلب است که عدم مسبوق بر اشیاء، «عدم مجامع» است یا «عدم مقابل»؟ عدم مقابل یا «عدم فکّی»، عدمی است که با وجود شیء جمع نمی‌شود و فرض اجتماع آن با وجود شیء، مستلزم اجتماع نقیضین خواهد بود. از سوی دیگر، ذات شیء همواره نسبت به وجود و عدم بی‌اقتضاء است و این عدم‌الاقتضاء، همواره از ناحیهٔ وجوب به وجود تبدیل می‌شود. این عدم، عدم مجامع است؛ زیرا با وجود شیء جمع می‌شود. میرداماد بر این باور است که حدوث دینی، مستلزم مسبوقیت به عدم مقابل است.
- گام سوم میرداماد، سخن گفتن از «زمان» است. وی بر این باور است که ما از تقدّم و تأخّر پدیده‌های مادی، به وجود امتدادی پی می‌بریم که جزء متقدّم آن با جزء متأخّرش جمع نمی‌شود. این امتداد، زمان نام دارد. بر این اساس، میرداماد در تعریف مفهوم زمان، از مبنای متعارف ارسطویی و سنت فلسفی عدول کرده است؛ زیرا زمان در سنت‌های پیشین به «اندازهٔ حرکت فلک اطلس» تعریف شده است. گذشتگان از میزان بزرگ‌ترین حرکت جهان که به فلک اطلس تعلّق دارد، روز و شب را استخراج کرده، سپس آن‌ها را به قطعات کوچک‌تر تقسیم می‌کرده‌اند. میرداماد این تفسیر را نپذیرفته و منشاء زمان را در دو مفهوم تقدّم و تأخّر جست‌وجو کرده است. میرداماد این مطلب را توسعه داده و بر این باور است که می‌توان از تقدّم و تأخّر، به وجود نوعی ظرف پی بُرد. با تأمل در سلسلهٔ طولی وجود در می‌یابیم که میان عقل اول، عقل دوم، عقل سوم و... تقدّم و تأخّر وجودی برقرار است. آیا می‌توان بر اساس این تقدّم و تأخّر طولی نیز ظرفی ترسیم کرد؟ پاسخ میرداماد مثبت است و محوری که از این تقدّم و تأخّر استخراج کرده، «دهر» نامیده است. به عبارت دیگر، همان‌گونه که میرداماد زمان را از تقدّم و تأخّر اشیاء مادی به دست آورده، دهر را نیز از تقدّم و تأخّر اشیاء مجرّد استخراج می‌کند.
- گام چهارم میرداماد، تحلیل رابطهٔ مجرّد با مادی است. موجود مادی شیئی است که علاوه بر ماده، دارای دو بُعد دیگر - یعنی زمان و مکان - است. اما موجود مجرّد چیست؟ در سنت فلسفی ما دو نوع مجرّد تعریف شده است:

۱. موجود مجرّد جبروتی: موجودی است که نه بُعد دارد و نه ماده.

۲. موجود مجرّد ملکوتی: موجودی است که دارای بُعد است؛ اما ماده ندارد.

میرداماد موجود نوع دوم را به‌طور کلی مردود دانسته و معتقد است که وجود آن معقول

۱. نگر: القیسات، ص ۳۰۵.

۲. الإشارات و التنبیها، صص ۲۶۶-۲۶۷.

نیست.^۱ وی با انکار عالم ملکوت، وعاء یا ظرفی ترسیم کرده است که اشیاء مجرد در آن قرار دارند. سپس، این پرسش را مطرح کرده است که معیت مجرد با مادی چگونه است؟ به تعبیر دیگر، موجود بدون بُعد با موجود دارای بُعد چه معیتی دارد؟ میرداماد در پاسخ، این معیت را حقیقی دانسته است؛ برای مثال، اگر بپذیریم که انسان دارای نفس و جسم است، این سؤال اساسی مطرح می‌شود که رابطه نفس با جسم چگونه است؟ اگر نفس دارای بُعد باشد، می‌توان گفت که - مثلاً - در مغز قرار دارد؛ اما خود مغز نیست. اگر نفس دارای بُعد نباشد - که اتفاقاً قول میرداماد نیز همین است - آن‌گاه نفس در همه جای جسم سریان خواهد داشت. به بیان دیگر، نفس در هیچ جایی بدن نیست؛ اما در همه بدن ساری است. این نتیجه مقایسه موجود بدون بُعد با موجود دارای ابعاد است.

میرداماد مشابه این مطلب را در ساحت ربوبی مطرح کرده است. در این ساحت، مجرد تام و اتم وجود دارد که نسبت او با عالم ماده، «معیت» است. البته، بر این معیت تنزیه حاکم است؛ زیرا در این ساحت، بُعد معنا ندارد.

فهرست منابع و مآخذ

- قرآن کریم.
- تاریخ فرق اسلامی، حسین صابری، چ ۱۰، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۵ ش.
- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حنا الفاخوری؛ جلیل الحیر، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، چ ۱، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
- الإشارات و التنبهات، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، تصحیح: مجتبی زارعی، چ ۴، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۹۶ ش.
- الأفق المبین، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۱ ش.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، محمدباقر بن محمدتقی مجلسی، چ ۱، تهران: المكتبة الإسلامية، ۱۳۹۲ ق.
- تاریخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا، ماجد فخري، ترجمه: کمال یازچی، چ ۲، بیروت: دارالمشرق، ۲۰۰۰ م.
- تهافت الفلاسفة، ابو حامد محمد بن محمد غزالی طوسی، تصحیح: سلیمان دنیا، چ ۲، قاهره: دارالمعارف، ۱۹۹۵ م.
- جذوات و مواقیت، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: علی اوجبی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
- الحاشية على الحاشية الجمالية، ملاهادی بن مهدی سبزواری، تصحیح: رضا استادی، چ ۱، قم: انتشارات کنگره بزرگداشت آقا حسین خوانساری، ۱۳۷۸ ش.

۱. نگر: جذوت و مواقیت، صص ۶۵-۶۷.

- الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاصدرا)، تعلیق: ملاهادی بن مهدی سبزواری [و] علامه سید محمد حسین طباطبائی، تصحیح: محمدرضا مظفر، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، مجموعه مؤلفان، زیر نظر: سید محمد کاظم موسوی بجنوری، چ ۱، تهران: انتشارات مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۲ش.
- ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، عبدالله بن عیسی بیگ افندی اصفهانی، تصحیح: سید احمد حسینی اشکوری، چ ۱، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۱ق.
- سنن الترمذی (الجامع الصحیح)، محمد بن عیسی سلمی ترمذی، تصحیح: احمد محمد شاکر، چ ۱، قاهره: دار الحديث، ۱۴۱۹ق.
- سیر تحوّل مکتب فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا، سید مهدی امامی جمعه، چ ۲، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۵ش.
- شرح المنظومة، ملاهادی بن مهدی سبزواری، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، تحقیق و تقدیم: مسعود طالبی، چ ۳، تهران: نشر ناب، ۱۳۸۴ش.
- الشفاء (الإلهیات/الریاضیات/الطبیعیات/المنطق)، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، تصحیح: جورج قنوتی [و] سعید زاید [و] عبدالحمید صبرة [و] عبدالحمید لطیفی مظهر [و] محمدرضا مدور [و] امام ابراهیم احمد [و] محمود قاسم [و] عبدالحلیم منتصر [و] عبدالله اسماعیل [و] محمود الخضیری [و] أحمد فؤاد الأهواني [و] أبو العلا عفیفی، تصدیق و مراجعه: ابراهیم بیومی مدکور، چ ۱ (افست از: چاپ قاهره، ۱۳۹۵ق)، قم: منشورات مکتبة آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴-۱۴۰۵ق.
- صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام، جلال الدین عبدالرحمن بن ابوبکر سیوطی، تصحیح: احمد فرید المزیدي، چ ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۷م.
- القبسات، سید محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: مهدی محقق [و] سید علی موسوی بهبهانی [و] توشی هیکو ایزوتسو [و] ابراهیم دیباجی، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ش.
- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۰ (شرح مبسوط منظومه)، مرتضی مطهری، چ ۶، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۳ش.
- مسند الإمام الرضا علیه السلام، عزیر الله عطاردی، چ ۲، بیروت: دارالصفوة، ۱۴۱۳ق.
- مصنفات میرداماد، سید محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: عبدالله نورانی، چ ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱-۱۳۸۵ش.
- منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران (از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر)، سید جلال الدین آشتیانی، چ ۳، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۳ش.
- النثر الفنی فی القرن الرابع، زکی مبارک، چ ۱، قاهره: دارالکتب المصریة، ۱۳۵۲ق.
- نهج البلاغة، ابوالحسن علی بن ابی طالب علیه السلام (امام اول)، گردآوری: ابوالحسن محمد بن حسین (سید رضی)، تصحیح: ضبحی صالح، چ ۱، قم: دارالهجرة، ۱۴۱۴ق (افست از: چاپ بیروت، ۱۳۸۷ق).

مقالات

السيد الداماد والحكمة اليمانية

أيمن عبد الخالق *

رئيس أكاديمية الحكمة العقلية (قم)

أستاذ الفلسفة الإسلامية وعضو الهيئة التدريسية بجامعة المصطفى ﷺ العالمية (قم)

الملخص

تطمح هذه المقالة أن تتناول السيرة الذاتية لفيلسوف من أكبر فلاسفة العالم الإسلامي في القرن العاشر الهجري، وهو المعلم الثالث وخاتم الفلاسفة المشائين، محمد باقر الأسترآبادي المشهور بـ«الميرداماد»، والذي أسس أكبر حوزة علمية في تاريخ إيران في مدينة أصفهان في عصر الشاه عباس الصفوي. تسعى هذه المقالة أن تنطرق إلى الخصائص الذاتية لفلسفته المسماة بـ«الحكمة اليمانية»، وكيفية تأثرها التام بالمدرسة المشائية العقلية التي تطورت كثيراً على يديه فوصلت إلى ذروتها العقلية التحليلية، بالإضافة إلى تأثرها بالعاليم الشيعية الإلهية المنقولة عن أهل بيت النبوة والرسالة ﷺ، وكذلك بالروح العرفانية في عصره، والتي ظهرت في كثير من مصطلحاته الخاصة كـ«القبسات» و«الإشراقات» و«التقديسات» و«الفيوضات» و«الجلسات». تحاول هذه المقالة أيضاً أن تتناول إبداعاته المنطقية في قضايا الوضع والحمل ومراتب التحليل العقلي في نفس الأمر وتقسيمه الجديد للهيئات البسيطة، وكذلك إبداعاته الفلسفية المتميزة والعظيمة، مثل: الحدوث الدهري، والتقرير التفصيلي لأصالة الماهية، ونقده الدقيق لأصالة الوجود، ومباحثه الجديدة في الجنس والفصل، والتقدم والتأخر، والعلة والمعلول، وما شاكل ذلك؛ هذا بالإضافة إلى إبداعاته الكلامية في مسألة البداء والقضاء والقدر.

الكلمات المفتاحية: الميرداماد؛ الحكمة اليمانية؛ الإبداعات المنطقية؛ الإبداعات الفلسفية.

* البريد الإلكتروني: ayman.abdalkhaleg@gmail.com

١. القسم الأول: المدخل

نتحدث في هذا المدخل عن بعض المقدمات التاريخية من حياة السيد الداماد والأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية في عصره.

١.١. الجزء الأول: نبذة تاريخية عن حياة السيد الداماد

هو محمد باقر بن شمس الدين محمد الأسترآبادي، المشهور بـ«الميرداماد» والملقب بـ«المعلم الثالث» و«أستاذ البشر» و«سيد الأفاضل»، وهو سبط المحقق الثاني علي بن عبد العالي الكركي، من كبار فقهاء الشيعة الإمامية في العصر الصفوي. ولد الميرداماد في أسترآباد سنة ٩٧٠ هـ.ق، وبدأ دراسته الحوزوية في مدينة مشهد بخراسان، وبعد انتهائه من دروس المقدمات من الأدب العربي والمنطق، شرع في دراسة العلوم القرآنية وعلوم الحديث والرجال والفقه والأصول والفلسفة، وكذلك تعمق في الرياضيات والفلك والنجوم وغيرها من العلوم، على أيدي كبار المشايخ وأهل الفن في عصره، ثم انتقل بعد ذلك إلى دار السلطنة بقزوین، حيث التحق ببلاط الشاه عباس الصفوي واشتغل هناك بالبحث والتحقيق والتدريس، ثم ارتحل منها متوجّهاً إلى مدينة كاشان سنة ٩٨٨ هـ.ق، وبقي فيها حقبة من الزمن، ثم توجه إلى مدينة أصفهان واستقرّ فيها إلى الأيام الأخيرة من حياته. وفي هذه المدينة، قام بتأسيس أكبر حوزة علمية عرّفها إيران في ذلك الوقت وقام بنشر أفكاره الفلسفية، حيث التقى حوله طلاب العلوم من كل مكان ناهلين من بحر علومه ومعارفه في الفنون المختلفة، وخاصة في الفلسفة الإسلامية. ومن أشهر تلاميذه يمكن أن نشير إلى صهره السيد أحمد العلوي، وكذلك الملا صدرا، والملا شمس الجيلاني، واللاهيجي، والدشتكي، وغيرهم من الأعلام.

زد على ذلك، أنه كان من أقرب المقربين إلى الشاه عباس الصفوي. وفي آخر عمره، أراد زيارة العتبات المقدسة في العراق، فسافر إليها برفقة الشاه، ولكنه اشتدّ به المرض في الطريق بين كربلاء والنجف، فلحقته المنية هناك، ودفن في النجف الأشرف.

كان الميرداماد يتمتع بذكاءٍ حادٍ وحافظةٍ قويّةٍ ونبوغٍ مبكّر، بالإضافة إلى صفاء نفسه وميوله العرفانية وسلوكه ورياضته المعنوية.^٢

١.٢. الجزء الثاني: الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية في عصر الميرداماد

ينقل لنا المؤرّخ المشهور إدوارد براون في كتابه تاريخ أدبيات إيران، أنه بعد انهيار الإمبراطورية الساسانية الفارسية على أيدي المسلمين العرب في أواسط القرن السابع الميلادي، وكذلك استمرار حكومتهم لمدة ثمانية قرون تقريباً، اختلطت الثقافة الإسلامية بالثقافة الفارسية، فتكوّنت حضارة مدنيّة وعلميّة كبيرة، ثم بدأت بالتفكك والضعف نتيجة الصراعات الداخلية إلى أن انهارت على أيدي التتار المغول الذين قاموا بتفتيت إيران إلى دويلاتٍ صغيرةٍ متنازعة حتى جاء الصفويون بقيادة الشاه إسماعيل سنة ٩٠٧ هـ.ق، فقاموا بتوحيد إيران مرةً أخرى، ولكن بقيادة إيرانية إسلامية.^٣

١. تدعى هذه المدينة «جورجان» حالياً.

٢. انظر: الفوائد الرضوية في أحوال علماء المذهب الجعفرية، ص ٤١٩.

٣. انظر: تاريخ أدبيات إيران از صفويّه تا عصر حاضر، ص ١٥.

- ومن أبرز سمات هذا العصر - وفق قول هذا المستشرق الإنجليزي في كتابه - ما يلي:
- الاستقرار السياسي والأمني والوحدة الوطنية؛
- حاكمية المذهب الشيعي الإمامي في قبال المذهب السني الحاكم في الدولة العثمانية المجاورة؛
- الاحترام الشديد لعلماء الدين، وتفويض الكثير من الأمور السياسية الاجتماعية إليهم؛
- نشر المعارف الدينية على مستوى واسع في البلاد؛
- شيوع التيار الإخباري المعتمد على النقل الصرف للروايات، ومحاربة العلوم العقلية، حتى اضطّر الميرداماد إلى التستر وراء هذه العلوم، فنال الاحترام والتقدير من هذه الناحية خلاف تلميذه الملا صدرا الذي تم نفيه وإجلاؤه إلى الصحراء لشهرته بالفلسفة؛
- إشاعة التيار الصوفي المدعوم من قبل السلطة السياسية الصفوية الصوفية المنشأ. فآثر هذا التيار في المستوى العملي للميرداماد وأسلوبه في الكتابة، دون أن يؤثر على منهج تفكيره العقلي ورؤيته الفلسفية العقلية. وقد أشار المستشرق الألماني كارل بروكلمان في كتابه إلى العصر الصفوي بقوله:

«وفي عهده (أي: الشاه عباس الصفوي) ازدهرت الحياة الفكرية في فارس من جديد، وكان السيد الداماد أشهر الشموس الالامعة في البلاط، فاحترمه الشاه وكرمه. والحق أنه غني بالفلسفة والعلوم الطبيعية، فضلاً عن الفقه؛ أما الفيلسوف صدر الدين الشيرازي الذي لا تزال فلسفته الإلهية ذات أثر واضح حتى يومنا هذا، فقد آثر حياة التأمل في مدينة قم المقدسة»؛

- كانت هناك حوزتان رئيسيتان في العهد الصفوي: إحداهما في شيراز والأخرى في أصفهان. فكانت الحوزتان تتسمان بالنزعة الكلامية والصوفية، مما كان له أثر كبير على فلسفة السيد الداماد وتلميذه الملا صدرا.

٢. القسم الثاني: الخصائص العامة الفلسفية لمدرسة السيد الداماد

يعدّ السيد الداماد من الفلاسفة القلائل الذين تجاوزوا التقليد - بل النقد للمدارس الفلسفية السابقة - فقاموا بتأسيس المدارس الفلسفية الجديدة. فمثلاً نرى أنه أسس مدرسة فلسفية مستقلة ومتميزة عن غيرها من المدارس الأخرى، وهي مدرسة الحكمة اليمانية، أي: الإيمانية، وهي متأثرة بثلاثة عناصر رئيسة غير مستفادة من المدارس السابقة بعد تطويرها، وهذه المدارس ما يلي:

أ) الفلسفة المشائية: تم تأسيسها على يد المعلم الأول أرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد. تعتمد هذه المدرسة على المنهج العقلي البرهاني المحض في كشف الواقع، وهو الطريق الوحيد المفيد لليقين التام بماهيات الأشياء، وإدراك العلاقات التي تربطها وأنحاء وجودها. وتطوّرت هذه المدرسة على أيدي الفلاسفة الإسلاميين في الشرق، والذين لم يكونوا مجرد شارحين لها، وفي مقدّمهم الفارابي وابن سينا اللذان أضافا إليها الكثير من الأصول الفلسفية، الأمر الذي دعا ابن رشد، الشارح المخلص لأرسطو، إلى اتهامهما بتحريف فلسفة أرسطو؛ وذلك لعدم استيعابه لهذا التطور.

١. تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٥٠٤.

٢. انظر: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٤؛ ص ١١.

ثم تطوّرت هذه المدرسة إلى أعلى مستواها على يد السيّد الداماد الذي نَقَحَ مبانيها على أحسن وجهٍ وأضاف إليها الكثير من القواعد المنطقية والأصول والمسائل الفلسفية الجديدة، كما سنشير إلى ذلك. هذا بالإضافة إلى أنّه وجّه انتقاداته اللاذعة إلى بعض مبانيها المشهورة كقدم العالم، والحركة، والزمان.

ب) الفلسفة الإشراقية: أسسها أفلاطون في القرن الخامس قبل الميلاد وأحيّاها شهاب الدين السهروردي في العالم الإسلامي. تعتمد هذه المدرسة على المعرفة الإشراقية الحاصلة بالرياضات النفسانية. والسيّد الداماد على الرغم من توجيه الكثير من انتقاداته في كتبه المختلفة إلى المباني النظرية والمعرفية لهذه المدرسة ودفع إشكالاتها على المدرسة المشائية، إلّا أنّه تأثّر كثيراً بسلوكها الصوفي ومصطلحاتها الإشراقية الخاصة بها؛ وذلك لشيوع التيار الصوفي في عصره كما بيّنا ذلك؛ ولكن تأثّر الفيلسوف بها لم يتعدّ مرتبة السلوك العملي، والاستعمال اللفظي الاصطلاحي، كبعض عناوين الكتب والمسائل، كـ«الإشراقات» و«الومضات» و«الجزوات» و«القبسات» و«الأنوار» وغيرها، والتي أفرط في استعمالها في كتبه المختلفة، بل جعلها عناوين لها، ولكن كان ذلك - كما قلنا - مع احتفاظه بكيانه المشائي ومنهجه العقلي البرهاني الرصين.

ج) التعاليم الإسلامية الشيعية: لقد تأثّر السيّد الداماد كثيراً بالتعاليم الشيعية، فقد كان من أكابر المفسرين والمحدثين والفقهاء في عصره، وكانت تغلب عليه النزعة الإخبارية كما أسلفنا ذكره. وقد تأثّر السيّد الداماد ببعض ظواهر المعارف الوجودية - حسب تفسيره - التي جاءت في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وروايات أئمة أهل البيت (عليهم السلام). وقد سعى لتطبيق مبانيه الفلسفية على تلك النصوص الدينية كسائر الفلاسفة الإسلاميين الشرقيين؛ اعتقاداً منه أنّ العقل والدين وجهان لعملة واحدة، فالعقل هو الرسول الباطن، كما أنّ الرسول هو العقل الظاهر، كما جاء في الروايات الدينية عن أهل البيت (عليهم السلام). وجدير بالذكر أنّ التعاليم الدينية الشيعية تمتاز عن سائر المذاهب الإسلامية الأخرى بتعظيمها للعقل، والدعوة إلى التعقل والتفكير^١. وهنا نكتة مهمة، وهي أنّ السيّد الداماد رغم تأثّره الشديد بالتعاليم الدينية، لم يكن متكلاً على سائر المتكلمين الذين يعتقدون بحسب ظواهر النصوص الدينية أولاً، ثمّ يسعون ثانياً لإقامة الأدلة الجدلية عليها، بل كان يعتمد على المنهج العقلي البرهاني أولاً في كشف الواقع بنحو موضوعي، ثمّ يطبّقه على النصوص الدينية بعد ذلك.

وهذا الأسلوب جلي في معظم مصنفاته الفلسفية. ومعنى تأثّره بالتعاليم الدينية هو أنّه لم يكتف بالنظر العقلي المحض في الأمور المحسوسة حولنا، كما فعل أرسطو والمشاؤون، بل نظر بعقله أيضاً في النصوص الدينية، واطّلع على معطياتها النظرية في الكون، فتولّدت لديه آفاق علمية جديدة لم تكن لدى الفلاسفة المشائين التقليديين. هذا بالإضافة إلى أنّه تأثّر بالسلوك العملي الديني المتمثّل في الأحكام الشرعية والتعاليم الأخلاقية في تصفية نفسه وعقله عن الأوهام والخيالات المادية الفاسدة.

١. انظر: أصول الكافي، ج ٢، ص ٦٠.

٣. القسم الثالث: آراؤه ونظرياته العلمية

إنّ للسيد الداماد، بوصفه صاحب مدرسة مستقلة وجديدة، إبداعات كثيرة، سواءً في المسائل المنطقية أو الفلسفية أو الكلامية. وسنشير إلى كلّ واحدة منها على حدة.

٣.١. الجزء الأول: الإبداعات المنطقية

وتظهر أكثرها في كتابه الأفق المبين، ومنها:

أ) تحقيق مباحث الوضع والحمل في القضايا، ومبدأ انتزاع المحمول، والتفريق بين منشأ الانتزاع ومصحّح الانتزاع في المحمولات، والفرق بين ظرف انعقاد الحمل، ومطابق الحمل أو مفاده، أو بين ظرف العروض وظرف الاتصاف.

ب) تقسيم الهليات البسيطة إلى حقيقية ومشهورية. يقول في كتابه الأفق المبين هكذا:

«مطلب هل على أقسام ثلاثة: هل الشيء، وهل الشيء موجودٌ على الإطلاق، وهل الشيء موجودٌ على صفة، ويشبه أن أحق ما يسمّى بالهلية البسيطة هو الأول»^١. يشير إلى أنّ الهلية البسيطة الحقيقية، إنّما هي لمرتبة التقرّر الماهوي، أي: تجوهر الشيء في نفسه، بناءً على أصالة الماهية ومجوليتها بالذات، لا مرتبة الوجود الاعتباري. وها هو يقول في القبسات: «فرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل تقال لها: «مرتبة التقرّر والفعلية»، وللمطلب الذي يازائها: «الهل البسيط الحقيقي»، أعني هل الشيء. ومرتبة الموجودية المصدرية المنتزعة منها يقال لها: «مرتبة الوجود»، وللمطلب الذي يازائها: «الهل البسيط المشهوري»، أعني هل الشيء موجودٌ على الإطلاق، وصيور هذين المطلبين بأخرة واحد بحسب المحكي عنه»^٢.

وهو تأكيد للمعنى السابق، وبيان إلى أنّ التفاوت بينهما هو بحسب المرتبة العقلية لا الظرف العيني. ج) إضافة شرط آخر إلى شروط تحقق التناقض، وهو شرط وحدة الحمل، وقد كان يُنسب بالخطأ للملا صدرا.

د) تحقيق مباحث نفس الأمر ومراتب الذهن بنحوٍ بديعٍ وجديد، فيقول:

«ثبوت شيءٍ لشيءٍ على الإطلاق فرع تقرّر ذات المثبت له ومستلزم ثبوته، وأمّا بالنظر إلى خصوصية الحاشية، فربّما أيضاً يكون على هذه الشاكلة، أي: على الفرعية بالقياس إلى تقرّر المثبت له، والاستلزام بالقياس إلى ثبوته، كما في ثبوت الوجود للماهية. فقد استبان لك أنّ ظرف عروض الوجود في ظرف الخلط والتعرية هو بعينه، وإنّما ذلك على قاعدة الاستلزام بالنظر إلى الثبوت، فإنّ الثبوت في ذلك الظرف لا يتقدّم على نفسه، ولكن يتأخّر عن تقرّر الماهية فيه، وكذلك القول في لوازم الماهيات بناءً على الحق من إسنادها إلى نفس الماهية، فثبوتها للماهية مترتب على فعلية الماهية ومستلزم لثبوتها، لا متوقّف عليه، فإنّ الوجود - وإن كان أوّل ما يلحق بالماهية وينتزع منها - ولكن ليس ذلك بحسب ما يستدعيه ثبوت اللازم للماهية، بل كانت الماهية المتقرّرة في

١. مصتفات ميرداماد، ج ٢، ص ١٧.

٢. القبسات، ص ٣٨.

نفسها، بحيث أن كان أول ما يتبعها وينتزع منها الموجودية، وإثما استدعاء ثبوت اللازم للماهية أن تكون مقترنة بوجودها ومسبوقاً بفعاليتها لا غير، واستدعاء طبيعة الملزوم أن تكون مخلوطة بالوجود في مرتبة اقتضاءها لذلك اللازم؛ ولذلك امتنع أن يكون الوجود من لوازم الماهية»^١.

يعني أن لوازم الماهية الاقتضائية - كالزوجية للأربعة - ليست مشروطة بوجود الماهية، وإلا فصارت من لوازم الوجود؛ ولذلك ثبوتها للماهية ليس فرع ثبوت الماهية، بل فرع تقرّرها ومستلزمة لوجودها، لأن اقتضاء الماهية لها هو في ظرف وجودها، وإن لم يكن بشرط وجودها؛ وذلك لاستلزام الاقتضاء العلّية، والذي هو التوقف الوجودي؛ فالوجود حيثية ظرفية للوالماهية، وإن لم يكن حيثية تعليلية؛ ويقول أيضاً في التقديسات:

«ثم الأمر في العقد الهلي البسيط الحقيقي، كما في قولنا: «الإنسان متقرّر»، أعلى درجة من ذلك أيضاً؛ إذ الممكن عنه هناك «في الهلية البسيطة المشهورية» هو نفس تجوهر الماهية كالإنسان، أي: إنه من الماهيات المتجوهرة الحقيقية وفي مرتبة الواقع في مطلب «ما الحقيقية»، لا من الماهيات المفروضة التقديرية المستحقة لمطلب ما الشارحة للاسم فقط، ولا يلتفت لفت مفهوم التقرّر والتجوهر والوقوع المصدري بوجه أصلاً، وإن كان التفتيش يخرج أن ذلك هو صيور الأمر أخيراً على الإطلاق»^٢.

أي: قولنا: «الإنسان متقرّر»، هو الهلية البسيطة الحقيقية التي يكون موضوعها الإنسان، من حيث هو هو، لا بشرط التقرّر أو بالوجود، وإن كان في ظرف التقرّر والوجود، وإلا ما ارتسم في الأذهان؛ ولكن لا يلتفت إلى هاتين الحيتين، بل هو الإنسان الواقع في جواب ما الشارحة الاسمية، ومفاد الحمل هو تقرّر الإنسان في نفسه. أمّا قولنا: «الإنسان موجود»، فهو من العقد البسيط المشهوري، وموضوعه الإنسان المتقرّر وبشرط التقرّر، ومفادها ثبوت الإنسان. والحاصل في هذا الفصل أن السيد الداماد قد استعرض - بدقّة وعمق، وبنحو لم يسبق له نظير - مراتب اتّصاف الماهية بسائر الصفات الذاتية والعرضية في الواقع ونفس الأمر. ويمكن تلخيصها في ستّ مراتب واقعية:

- الأولى: مرتبة ما الشارحة؛ إذ تتّصف فيها الماهية بصفات ذاتية المقومة، دون لحاظ أي شيء سوى المعنى في نفسه، ولكن في ظرف التقرّر التقديري، كقولنا: «الإنسان حيوان ناطق»، فتلزمها إمكان التقرّر بعد لحاظ سلب مفهومي التقرّر وعدمه عن مرتبة الذات المفروضة.
- الثانية: مرتبة التقرّر الماهوي، وهو مطلب هل البسيطة الحقيقية، فنلاحظ الماهية في ظرف التقرّر التقديري، ولكن من حيث استنادها إلى الجاعل، فنقول: «الإنسان متقرّر».
- الثالثة: مرتبة ما الحقيقية. وهنا نلاحظ الماهية في ظرف التقرّر الفعلي، فنحمل عليها ذاتياتها المقومة لها بعد تقرّرها، كقولنا: «الإنسان حيوان ناطق». وتلزم هذه المرتبة بهذا الاعتبار إمكان الوجود بعد سلب مفهوم الوجود والعدم عن ذاتها المتقرّرة بالفعل.

١. مصنّفات ميرداماد، ج ٢، صص ١٧-١٨.

٢. المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٩.

- الرابعة: مرتبة الوجود، وهو مطلب هل البسيطة المشهورة. فنلاحظ الماهية في ظرف التقرّر الفعلي، من حيث هي مستندة إلى الجاعل، فنحمل عليها الوجود، مثل: «الإنسان موجود».
- الخامسة: مرتبة عروض لوازم الماهية الاقتضائية؛ إذ نلاحظ الماهية في ظرف الوجود، ولكن من حيث اقتضاها للوازمها.
- السادسة: مرتبة عروض لوازم الوجود؛ إذ نلاحظ الماهية بشرط الوجود.

٣،٢. الجزء الثاني: إبداعاته الفلسفية

ومنها ما يلي:

أ) الحدوث الدهري: ومعناه حدوث كلّ العالم بعد العدم الصريح في الأعيان وتخلّفه الخارجي عن الخالق سبحانه تعالى في الأعيان، وهو من أدقّ المباحث الفلسفية وأرقاها التي لم يلتفت إليها أحد قبله. وقد صتّف الميرداماد هذه المسألة بشكل تفصيلي في كتاب القبسات. ذهب جمهور الفلاسفة إلى الحدوث الذاتي لكلّ عالم الإمكان، والحدوث الزماني لعالم الكون والفساد، مع الإقرار بالقدم الزماني للسماء دون الفلك الأقصى، وهو عالم الأفلاك بناءً على الطبيعيات القديمة عندهم؛ ولكن السيد الداماد ابتدع نوعاً جديداً من الحدوث لسائر عالم الإمكان بناءً على أصالة الماهية، وهو الحدوث الدهري، والذي يعدّ من أهمّ اكتشافاته الفلسفية. وقصارى القول أنّ كلّ العالم الإمكانى مسبوق بالعدم الصريح في متن الأعيان، وهو غير العدم الذاتي والعدم الزماني، ومرجعه إلى طبيعة الإمكان الماهوي الذي هو علّة الاحتياج إلى الجاعل الذي يقتضي هذا النحو من الوجود بعد العدم الصريح، فيقول في القبسات:

«إنّ هذه الأقسام (أي: من الحدوث) إنّما هي متباينة في المفهوم بحسب اختلاف المعاني، وليست هي متصادمة في التحقق بحسب الاجتماع في موضوع واحد. فكلّ حادث زماني تجتمع فيه أنواع الحدوث الثلاثة جميعاً، فإنّه حادث ذاتي، من حيث وجوده بالفعل بعد ليس مطلق في مرتبة نفس الذات، وبعديّة بالذات بحسب طباع الإمكان الذاتي، وحادث دهري، من حيث حصول الوجود بالفعل بعد سبق العدم الصريح في الدهر بعديّة دهريّة، وحادث زماني، من حيث اختصاص وجوده الحاصل بالفعل بزمان هو بعد زمان عدمه المستمرّ في امتداد الزمان بعديّة زمانيّة»^١.

ب) أصالة الماهية: فعلى الرغم من اتفاق جمهور الفلاسفة قبله على القول بأصالة الماهية واعتباريّة الوجود، إلّا أنّهم كانوا يعتبرون ذلك أمراً بدهياً أو قريباً من البدهي، فلم يتعرّضوا للاستدلال عليها بنحو تفصيلي ودقيق، كما فعل السيد الداماد، بالإضافة إلى دفعه لكلّ الشبهات التي يمكن أن تردّ على أصالة الماهية من وجهة نظره، ورّده الصريح على أصالة الوجود. وربّما يكون السبب في ذلك هو أنّ الملاصدرا طرح أصالة الوجود في حياة السيد الداماد، ممّا دعاه إلى النهوض للاستدلال ودفع الإشكالات.

ومن اللافت أنّ مفهوم الوجود بمعناه المصدري عند السيد الداماد، هو المعنى المعروف والمستعمل عند سائر جمهور الفلاسفة، ألا وهو موجوديّة الماهية في الأعيان؛ ولكنّه أشار في هذا الفصل إلى

١. القبسات، ص ١٩.

كيفية انتزاع هذا المفهوم من الماهية المتأصلة في الأعيان بنحو تفصيلي، كما سننقل عنه من كتبه المختلفة، فيقول في كتاب الصراط المستقيم:

«الوجود ليس إلّا نفس الموجودية التي ينتزعها العقل من الماهيات، ونفس تحققها المصدري، ولا يثبت له فردٌ يقوم بالماهية سوى الحصاص المعينة بالإضافة أو بالوصف، كالوجود الذي لا سبب له، والوجود المطلق ليس له خصوصية إلا بالإضافة إلى ما ينتزع هو منه، ولا يتخصّص إلّا بتلك لا قبلها، وهذا متكرّر في كلام الشيخ الرئيس أبي علي وأترابه وتلامذته ومن في طبقتهم»^١.

وهذا يعني أنّ الوجود ليس له مصداق بالذات في الأعيان، وهو الفرد وراء الحصة الذهنية التي يتخصّص بها المعنى العام للوجود، إمّا بالإضافة، كوجود الإنسان أو بالوصف، كقولنا: «وجود واجب»؛ ويقول أيضاً في الأفق المبين:

«عسيت أن أثبتك على التفظن أنّ ليس الوجود حقيقته إلّا نفس الموجودية بالمعنى المصدري، أي: سيرورة نفس الماهية في ظرفٍ ما، لا معنى ينضمّ إلى الماهية، أو ينتزع منها، فيجعل مناطاً لصحة انتزاع الموجودية وحمل مفهوم الوجود؛ فلعله المتحقّق أنّه ليس في ظرف الوجود إلّا نفس الماهية، ثمّ العقل بضربٍ من التحليل، ينتزع منها معنى الموجودية والسيرورة المصدريّة، ويصفها بها ويحملها عليها، على أنّ مصداق الحمل هو نفس الماهية بحسب ذلك الظرف، لا أمرٌ زائدٌ يقوم بها، فيصحّ الحمل. فإنّ أوهم أنّ الأمر إذن قد أشبه حمل الذاتيات، حيث إنّ مصداق الحمل ومطابق الحكم هناك ليس إلّا نفس ذات الموضوع، والوجود من العرضيات اللاحقة، قيل: ينفصل عن ذلك بأنّ ذات الموضوع هناك بنفسها، تستقلّ بمصداقية الحمل مع عزل النظر عن أية حقيقة كانت غيرها، وأمّا حمل الموجود، فمصداقه نفس ذات الموضوع، ولكن لا من حيث هي، بل باعتبار جاعليته العلة لها»^٢.

نلاحظ أنّه يريد أن يبيّن أنّ الوجود ليس شيئاً منضمّاً إلى الماهية، كالبياض للجسم، أو معنّى موجوداً في الأعيان مابيناً للماهية، وينتزع منها معنى الموجودية بالقياس إليه، كانتزاع الفوقية من السماء بعد قياسها إلى الأرض تحتها؛ بل نفس ذات الماهية هي منشأ انتزاع الموجودية، ولكن لا من حيث هي هي، حتّى يصير الوجود من ذاتياتها، بل من حيث هي صادرة ومجعولة من الجاعل الذي هو الباري تعالى، يقول في التقديسات:

«إنّ الوجود المطلق العامّ الفطري، ليس معناه إلّا التحقّق والكون المصدري، إمّا مطابقه نفس الذات المتقرّرة، لا قيام وصف ما بالذات قياماً انضمامياً أو انتزاعياً، يقوم بالذات أو ينتزع منها، فيصحّ انتزاع ذلك المعنى المصدري عنها، وحمل الموجود المشتقّ منه عليها. ومفاد قولنا: «الإنسان موجود» مثلاً، أعني المحكي عنه بذلك العقد البسيط المشهور، هو وقوع نفس ذات الإنسان في ظرفٍ ما، وإن افتيق إلى لحاظ

١. مصنفات ميرداماد، ج ١، ص ٣٥٨.

٢. المصدر نفسه، ج ٢، صص ٦-٥.

مفهوم المحمول في الحكاية لضرورة طباع العقد وطباع الإدراك التصديقي، لا انضمام صفة ما إلى ذاته في ظرف الأعيان مثلاً، كما في قولنا: «زيدٌ أبيض»، أو انتزاع معنى ما عن الذات بحسب ذلك الظرف غير نفس المعنى المصدري، كما في قولنا: «السماء فوق الأرض»...^١.

وهو يؤكد على المعنى السابق نفسه، بأن الوجود ليس له مصداق ذاتي في الأعيان، وليس أيضاً يحكي عن نحو وجود الماهية في الأعيان كالفوقية للسماء مثلاً، بل هو نفس موجودية الماهية في الأعيان، فهو أمرٌ اعتباري. ويقول أيضاً في الأفق المبين:

«وبالجملة، الوجود المطلق معنى مصدري لا يؤخذ من مبدأ للمحمول قائم بالموضوع انضماماً أو انتزاعاً، بل من نفس ذات الموضوع المجعولة له بجعل الفاعل إياها، ولا يتصور لذلك المعنى تحصيل وتقوم إلا بنفس الإضافة إلى موضوعه، لا قبل الإضافة»^٢. وهو يشير إلى المعنى السابق نفسه، من عدم وجود مبدأ عيني لمفهوم الوجود يصحح حمله وراء نفس الماهية، بل مبدأ انتزاعه هو نفس ذات الماهية بما هي مجعولة من الفاعل، بالحيثية التعليلية. وقال في القيسات هكذا:

«فإذن، الوجود في الأعيان هو نفس صيرورة الشيء في الأعيان، لا ما بالاتصاف به يصير الشيء في الأعيان، وكذلك الوجود في الذهن هو نفس وقوعه في الذهن، ووجود كل عرض هو وجوده في موضوعه، ووجود الوجود هو وجود موضوعه، والشيء المعلول نفس ذاته وماهيته مجعولة للجاعل جعلاً بسيطاً، والوجود حكاية جوهر ذاته المجعولة بالفعل»^٣. يشير إلى أن عروض الوجود للماهية إنما هو في التصور لا الخارج، حتى يكون وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه كسائر الأعراض الخارجية، بل وجوده هو وجود منشأ انتزاعه، وهو ذات الماهية، من حيث كونها مجعولة جعلاً بسيطاً. وكذلك يقول في الأفق المبين:

«الوجود يباين سائر الأعراض، بأن كل عرض، فإن وجوده في نفسه هو بعينه وجوده في موضوعه، وأما العرض الذي هو الوجود، فحقيقته هي نفس أن كذا في الأعيان أو الذهن، لا معنى به كذا في الأعيان أو في الذهن، فوجوده بعينه هو وجود موضوعه»^٤. وهو المعنى السابق نفسه، أي: أن الوجود موجودٌ بالعرض بوجود منشأ انتزاعه؛ ويقول في التقديسات:

«فخصوصيات الماهيات المتقررة موصوفةٌ بصحة انتزاع الوجود منها، لكتها ملغاة في مبدئية الانتزاع ومناطيته، بل إنما مناط مبدئية الانتزاع هو القدر المشترك بين كل الجائزات المتقررة، أعني حيثية صدورها من الجاعل القيوم الواجب بالذات، وإسنادها إليه - جلّ جنباه -»^٥.

١. المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٩.

٢. المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦.

٣. القيسات، ص ٣٧.

٤. مصنفات ميرداماد، ج ٢، ص ٤.

٥. المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٢.

فيريد بيان كيفية انتزاع مفهوم الوجود المشترك من الماهيات المتباينة الموصوفة بالوجود في الأعيان، وهي من حيثية انتسابها إلى الجاعل، وهي حيثية تعليلية واحدة مشتركة تصحح هذا الانتزاع، ولا مدخلية لخصوصيات الماهية في هذا الانتزاع، يقول:

«فإذن، خصوصيات الماهيات، إنما لها المدخلية في تخصيص طبيعة الوجود، وتخصّصها بالإضافة إليها، وليس لشيء منها بحسب الخصوصية قسط مدخلية ما البتة في منشئية الانتزاع ومناطيته البتة، فأَيَ ماهية لوحظت فإنما منشأ انتزاع الوجود منها هو القيوم الواجب بالذات، ومناط الانتزاع إسنادها إليه، والوجود المنتزع يتخصّص ويخصّص بالإضافة إليها، فهذا شأن الوجود، وأمّا الإنسانية والحيوانية مثلاً، أعني المعاني المصدرية للذاتيات فليست على تلك الشاكلة، وكذلك الزوجية والفردية مثلاً، أعني لوازم الماهيات، فمنشأ الانتزاع هناك خصوصيات الماهية بما هي تلك الخصوصية، فالمنتزع منه ومطابق الانتزاع فيها واحد هو خصوصية الماهية، ولكن في الذاتيات نفس الخصوصية بما هي هي، وفي اللوازم نفسها لا بما هي بل بما لها من العلية والاقتضاء»^١.

فنرى أنه يشير إلى المعنى السابق نفسه، ولكن يفرق هنا بين مفهوم الوجود الذي هو من المعاني المصدرية العرضية التي تحتاج في حملها على الماهية إلى حيثية تعليلية، وبين المعاني المصدرية الذاتية الاعتبارية، كالإنسانية، والتي لا تحتاج في حملها إلى هذه الحيثية التعليلية، بل هي ثابتة للماهية بالحيثية الإطلاقية، أي: من حيث هي هي، ولخصوصيات الماهيات مدخلية في انتزاعها، وهي إمّا منتزعة من الذاتيات المقومة للماهية، كالإنسانية والحيوانية، أو منتزعة من المعاني اللازمة للماهية، من حيث اقتضاؤها الذاتي، كالزوجية والفردية؛ فقال في الأفق المبين: «فإذا قلنا: «كذا موجود»، فلسنا نعي أن الوجود معنى خارج، فإنّ كون الوجود معنى خارجاً عن الماهيات، إنّما يعرف ببرهان، حيث تكون ماهية وجود الإنسان الموجود؛ ولكنّا إنّما نعي به مجرد أن كذا في الأعيان أو في الذهن، وهذا على ضربين: منه ما يكون في الأعيان أو في النفس بوجود ينتزع منه، ومنه ما لا يكون كذلك، بل إنّما يكون في الأعيان بنفس ذاته، فالوجود الذي هو الكون في الأعيان، ويصدق بآته في الأعيان ليس يحتاج في أن يكون في الأعيان إلى كون في الأعيان يقترن به أو ينتزع منه، فإنّ ما به سيروية كلّ شيء في الأعيان هو أولى بأن يكون بذاته في الأعيان، فرق بين لذاته في الأعيان، وبين بذاته في الأعيان، فإنّ ما يكون لذاته في الأعيان يصحّ أن يكون له سبب، وما يكون بذاته لا يكون له سبب»^٢.

فيريد هنا أن يفرق بين انتزاع الوجود من الماهيات، ومن الباري الواجب بالذات، بمعنى أنّ الوجود في الماهيات هو وجود شيء، وفي الواجب بالذات بمعنى وجود نفسه، وأنّ المعنى الثاني قد ثبت بالبرهان وهو برهان الإمكان، ولا يستلزم ذلك الاشتراك اللفظي بينهما؛ لأنّ الوجود هو الكون في الأعيان، وهو أعمّ من كون شيء كما في الممكنات، أو كون نفسه كما في الواجب بالذات.

١. المصدر نفسه.

٢. مصتفات ميرداماد، ج ٢، صص ٦-٧.

فالحاصل من هذا الفصل أنَّ مفهوم الوجود في الممكنات عند السيد الداماد هو موجودية الماهيات كما هو عند سائر الفلاسفة، وأنه ينتزع من نفس الماهية؛ لكن لا من حيث هي هي، بل من حيث هي متقررة أو مجعولة بالجعل البسيط، أي: بالحيثية التعليقية. أمّا مفهوم الوجود في الباري تعالى، فبمعنى موجودية نفسه، فهو الموجود بذاته والماهيات موجودة به تعالى، أي: لذاتها، وأنه لا مدخلة لخصوصيات الماهيات المتباينة في انتزاع هذا المفهوم المشترك، بل منشأ انتزاعه هو إسنادها جميعاً إلى جاعلها، وهو الباري تعالى.

(ج) اختصار المقولات العشر المشهورة عند المشائين إلى مقولتين فقط، وهما الجوهر والعرض والمندرج تحته الأنواع العرضية التسعة العالية؛ يقول السيد الداماد في القبسات:

«إنَّ مقولة الجوهر لأنواع الجوهر وأجناسها هي الماهية المنعوتية التي حقّها في الأعيان، أي: في حدّ نفس ماهيتها المرسلّة بحسب نفسها، من حيث هي هي، مع عزل اللحظ عن خصوصيات الوجودات والتشخصات أن تكون قائمة الذات لا في موضوع. ومقولة العرض لأنواع الأعراض وأجناسها هي الطبيعة الناعتية التي حقّها بحسب نفس ماهيتها المرسلّة من حيث هي هي، وبحسب خصوصية الشخصية جميعاً أن تكون قائمة الذات في الموضوع»^١.

هذا يعني أنَّ الجوهر ماهية قائمة بنفسها في الأعيان، والعرض ماهية ناعتية قائمة بالجوهر في الأعيان بغضّ النظر عن أنحاء الوجود العيني أو الذهني العارض على الماهية.

(د) تحقيق مباحث الحركة والزمان بنحوٍ جديدٍ وعميقٍ كما في كتاب الصراط المستقيم. (ك) إبداع التقدّم بالماهية وأصنافه المختلفة: فضلاً عن الأنواع الخمسة المشهورة عند جمهور الفلاسفة من التقدّم والتأخّر بالزمان، والرتبة، والشرف، والطبع، والعلية، فقد أضاف إليها السيد الداماد نوعاً آخر، وهو التقدّم بالماهية بنحوٍ تفصيليٍّ مع بيان مصاديقه، وإن كان قد نسبته إلى المشائين، ولكن الحقّ أنهم لم يتعرّضوا له بهذا التفصيل والبيان، يقول في القبسات:

«وفي التقدّم بالماهية، إنّما المعنى الذي فيه التقدّم نفس الماهية وتقوّمها وتجوهرها وفعليّتها لا بحسب حاقّ الواقع (أي: الخارج)؛ إذ ليس هو بأبى المعية بحسبه، بل بحسب المرتبة العقلية. فالتأخّر تأخراً بالماهية يكون المتقدّم متقوّم الماهية ومتجوهرها لا محالة في مرتبة ماهيته بالفعل، بخلاف المتقدّم تقدّماً بالماهية، فإنّ ماهية المتأخّر لا تكون متقوّمة متجوهرّة بالفعل في مرتبة ماهيته»^٢.

وهذا التقدّم واضح بناءً على أصالة الماهية وتقرّرها بالجاعل قبل وجودها، يقول: «ورؤساء المشائية ومعلّموهم (يقصد ابن سينا والفارابي) أيضاً مُطبّقون على إثبات التقدّم بالماهية، وكأنّه ليس يسع العقل الصريح والذهن الصراح استنكاره في مبدع جوهر الماهية وحامل ذاتها بالقياس إلى مجعوله، وفي جوهرات الماهية بالقياس إليها، وفي مرتبة فعلية الماهية بالقياس إلى مرتبة الوجود، وفي نفس الماهية بالقياس إلى

١. القبسات، ص ٤٠.

٢. المصدر نفسه، ص ٦٣.

لوازمها، وفيما يلحق الماهية بذاتها في مرتبة جوهرها بالقياس إلى ما يلحقها بغيرها»^١. هذه إشارة إلى بيان مصاديق التقدم بالماهية من وجهة نظره، كتقدم ماهية العلة على ماهية المعلول، وماهية المادة والصورة على ماهية الجسم المتقوم منهما، وتقدم الماهية على وجودها، والذي هو عبارة عن الماهية في الأعيان، وتقدم الماهية على لوازمها كتقدم الأربعة على الزوجية أو تقدم الإمكان الذاتي على الوجوب الغيري. لقد أكد السيد الداماد في كتبه كلها على تقدم الماهية على الوجود؛ فمثلاً يقول في الأفق المبين:

«وإذا دريت أن حقيقته (أي: الوجود) أن موضوعه في الأعيان لا غير، فاعلمن أن مرتبة ذات موضوعه في العين أو في الذهن، اصطلاح على التعبير عنها بفعلية الماهية، ووضع لها اسم وهو تقرّر الذات، وحيثية هذا المفهوم المصدري المنتزع تسمى بالوجود، ويعبر عنها بالموجودية، فإن تقرّر الماهية وفعليتها - وإن لم تنسلخ عن اقتران الوجود إلا في اعتبار العقل - إلا أنها مستتبعة للموجودية، والموجودية مسبقة بها، وفعلية تقرّر الماهية بجعل الجاعل معيار انتزاع الموجودية بالفعل، ومناطق صدق حمل الموجود»^٢. وهذا يعني أن مرتبة التقرّر الماهوي تعني مرتبة التجوهر والتذوّت الماهوي التي يعبر عنها بمرتبة الفعلية، وهي متقدمة على وجودها، بمعنى صيرورتها في الأعيان، فالماهية صارت في نفسها أولاً، فوجدت ثانياً؛ لأن أول مرتبة تتقرّر في ظرف واقعية الشيء هو ذاته، ثم تلحقها سائر الصفات. ها هو يقول في القبسات:

«إن مرتبة التقرّر والفعلية متقدمة على مرتبة الوجود بمفهومه المصدري الذي لا يتكثّر إلا بتكثّر الموضوعات، ولا يتصور له فرد سوى الحصة، ولا يتخصّص إلا بالإضافة لاقبلها، فالصحيح صار الإنسان فوجد. لست أقول: صار الإنسان إنساناً، فصار موجوداً على سبيل الصيرورة الانتلافية المستدعية بمفهومها صائراً ومصيراً إليه، بل أقول: صار الإنسان، على شاكلة الصيرورة البسيطة، غير المستدعية بحسب المفهوم إلا صائراً فقط، أي: بتجوهر جوهر ذاته وتقرّر سنخ حقيقته، فوجد، أي: انتزعت عنه الموجودية المصدريّة»^٣.

وهو يشير إلى المعنى نفسه ويبين أن جعل الماهية هو جعل بسيط، يترتب عليه وجودها في الأعيان وصحة انتزاع الموجودية منها، يقول في القبسات:

«إن فريقاً من المتكلفين لما لا يعينهم، أعني المعتزلة، تزيع أبصار عقولهم، فيخالفون حزب الحقيقة، فيحسبون الذات المتقرّرة في الأعيان منسلخة من الوجود، ويسمّون تقرّرها ثبوتاً. وكلامهم أخس من أن يستحقّ تضييع الوقت بإبطاله، فالوجود مرادف للثبوت المصدري، والثبوت من غير وجود في الأعيان لا يصحّ إلا بالانطباع في ذهن ما من الأذهان، وهو الوجود الذهني»^٤.

١. المصدر نفسه، ص ٦٧.

٢. مصنفات ميرداماد، ج ٢، ص ٦.

٣. القبسات، ص ٥١.

٤. المصدر نفسه، ص ٣٨.

يريد بيان عدم انفكاك الماهية عن الوجود في ظرف الأعيان كما توهم المعتزلة، بل الانفكاك في المرتبة العقلية بحسب ظرف التقرر الماهوي لا الثبوت، كما يقول في التقديسات:

«فمفهوم الوجود المصدري زائدٌ على جملة الحقائق والماهيات؛ لكن الأول الحق الواجب بالذات مبدأ الانتزاع ومصدق الحمل، وأما الماهيات الثواني، أعني جملة الجائزات، فمن حيث هي من تلقاء الجاعل، لا من حيث الذات بما هي هي، وكون المعني المصدري الانتزاعي بعد مرتبة الذات، ليس يصادم صدق الحمل وتحقق الحكم بمفهوم المحمول بحسب تلك المرتبة. أليست الإنسانية والحيوانية المصدريتان متأخرتين عن نفس ذات الإنسان والحيوان، ومفهوم المحمول أعني الإنسان والحيوان من حفظ في مرتبة الماهية من حيث هي هي؟ إذ العقل يقضي أنَّ الإنسانية أو الحيوانية المنتزعة أخيراً ليست مطابقاً وما تنتزع هي منه بالذات إلا نفس الماهية، من حيث هي»^١.

يعني أنَّ مفهوم الوجود مع كونه عارضاً على الماهية متأخراً عن مرتبة ذاتها لا ينافي كون حمل الوجود عليها لذاتها، وإن لم تكن بذاتها؛ لأنَّ الاحتياج إلى الحيثية التعليلية لا يستلزم الاحتياج إلى الحيثية التقييدية، يقول في الأفق المبين:

«إنَّ سبق الماهية على الوجود سبقٌ بالماهية، وما به السبق فيه تقرر الماهية لا سبقٌ بالطبع أو بالعلية، وما به السبق فيهما الوجود أو عارضه، أي: الوجوب، فليس للماهية مرتبة وجود يتصور بحسبها سلب الخلط بالوجود، وإنما لها مرتبة فعلية وتقرر ليست هي هي بعينها مرتبة انتزاع الوجود، أي: الموجودية المصدرية، بل إنما هي مستتبعها وغير منسلخة عن اقترانها مطلقاً»^٢.

يشير إلى أنَّ التقدّم بالماهية من مبدعاته، ومن مصاديقه تقدّم الماهية على وجودها بالتجوهر، فالمتقدّم هي الماهية من حيث هي، والمتأخر هي الماهية، من حيث هي في الأعيان. لقد قال في الأفق المبين:

«وكأنَّ من آمن بالجعل البسيط، قد أذهل نفسه عن التثليث ثقةً بعدم انفصال الوجود عن التقرر، إلا في اعتبار العقل، فهما تحقق الوجود ثبت التقرر، ولكن المرتبتين مختلفتان، وللشيء بحسب كلٍّ منهما لواحق وأحكام، فالإهمال مغلط في المعايير العلمية والاعتبارات التصورية والإذعانية، والاقتناصات الحديثة والبرهانية»^٣.

ويعني بنفي التثليث هنا، هو الفاعل والقابل والمقبول، كالمحرك والحركة والمتحرك، حيث ليس هنا في الجعل البسيط إلا الجاعل والمجوعول لا غير، وهو هنا مع تصريحه باتحاد الماهية والوجود في ظرف التحقق، إلا أنه يؤكد على تقدّمها عليه في المرتبة العقلية نفس الأمرية، وإنه يجب مراعاة هذا الانفكاك، وإلا اختلطت الحدود والبراهين، وعرضت المغالطات؛ لاختلاط موضوعات الأحكام؛ ولذلك يقولون لولا الحيثيات لبطلت الحكمة. ويؤكد السيد الداماد على مسألة تقدّم الماهية في الأمر نفسه، ويعرض بشدة بالقائلين بتقدّم الوجود على الماهية، كما هو

١. مصنفات ميرداماد، ج ١، ص ١٣٠.

٢. المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦.

٣. المصدر نفسه، ص ١٨.

قول القائلين بأصالة الوجود، فيقول في القبسات:

«وفي المقلّدين من ينتكس ويسير على عكس سير المحصّلين، فيقدّم مرتبة الوجود على مرتبة الفعلية، ولا يبالي بتقديم العارض على المعروض، فيقول: «وجد، فصار إنساناً»، ويسنده إلى خاتم المحقّقين في شرح الإشارات وفي مصارع المصارع، ويتحامل طبيعة مهمة مشتركة بين الجنسّين الأخصيين الجوهر والعرض تتعيّن بالجوهرية أو العرضية، لخصوصية أحد الوجودين. ونحن في عنفوان العمر وغلواء الشباب قد أوضحنا سبيل إبطاله، وأصبنا محزّ القول فيه في الحواشي والمعلّقات، أمّا الآن فالوقت أعزّ من ذلك»^١.

و) تحقيقٌ بدیع لمباحث الماهية والجنس والفصل والتشخيص: الجنس هو أصل الذات والواقع في جواب «ما هو؟» عند السؤال عن الحقيقة المشتركة بين الأنواع المختلفة، أمّا الفصل المنطقي، فليس بماهية، بل مفهوم خاصّ يعيّن خصوصية النوع من الجنس، ويقع في جواب «أي شيء هو؟»، وهو متضمّن بالقوة في الجنس، وحقيقة الشيء في الأعيان هو بنوعه المتحصّل من اتحاد طبيعة الجنس والفصل. والجنس والفصل كلاهما مبهمان في أنفسهما. أمّا النوع، فهو متعيّن في نفسه ومبهمٌ بالقياس إلى أفرادهِ. يقول السيد الداماد في القبسات:

«إنما إبهام الفصل، كالناطق، بالنسبة إلى الجنس والنوع، كالحیوان والإنسان بحسب نفس المفهوم، وهو مطلق الذات المرسلّة المقيدة بالنطق لا بحسب الوجود، فإنّه يجب أن يكون بما هو فصلٌ مختصّاً في الوجود بالنوع، وأن يكون من اعتبارات طبيعة الجنس المضنّة في إبهامها؛ إذ حقيقة الفصل أيّة النوع من الجنس، فلا يصحّ أن يوجد في غير هذا الجنس، ولا أن يكون لغير هذا النوع من الجنس. فأما إبهام الجنس كالحیوان بالقياس إلى النوع وإبهام النوع كالإنسان بالقياس إلى الأشخاص، فبحسب نفس المفهوم وبحسب الوجود جميعاً، فإنّ لطبيعة الجنس في حدّ جوهرها، من حيث هي هي، وحدةٌ مبهمّة لا تأبى أن تكون في الوجود عين أنواع كثيرة، وكذلك لماهية النوع في حدّ ذاتها المحصّلة، من حيث هي هي، وحدةٌ مبهمّة لا تأبى أن تكون في الوجود عين أشخاص كثيرة. فإذن، الفصل ليس يلحق طبيعة الجنس من خارج، فينضمّ إليها، فتتحصّل من الانضمام ماهية النوع، بل إنّه من المنضمّات في طبيعة الجنس»^٢.

٣،٣. الجزء الثالث: المسائل الكلامية

ومنها ما يأتي:

- أ) بيان جديد لمسألة البدء، وأنّ البدء في التكوين كالنسخ في التشريع.^٣
ب) طرح جديد في مسألة القضاء والقدر والجبر والاختيار.^٤

١. القبسات، ص ٥٣.

٢. المصدر نفسه، ص ١٤٧.

٣. انظر: نبراس الضياء وتساو السواء، صص ٦١-٥٥.

٤. انظر: القبسات، صص ٤٧-٤٦٦.

الخاتمة

أهم ما حصلنا عليه عبر هذا البحث هو أنه:

- المعلم الثالث السيد الداماد هو مؤسس الحكمة اليمانية أو الإيمانية العقلية التي تُعد ذروة الحكمة المشائية التحليلية.
- تأثرت حكمته اليمانية بالمنهج العقلي المشائي والروح العرفانية والتعاليم الشيعية.
- إبداعات الداماد المنطقية تشمل تطوير مباحث الوضع والحمل، وتفصيل مراتب نفس الأمر، وتقسيم جديد للقضايا.
- من إبداعاته الفلسفية تقرير تفصيلي لأصالة الماهية ونقد أصالة الوجود، والحدوث الدهري، والتقدم بالماهية، وتطوير مباحث الزمان والحركة، وإرجاع المقولات العشر إلى مقولتين هما الجوهر والعرض.
- من إبداعاته الكلامية بيان جديد لموضوع البداء، والقضاء والقدر.
- وأما التوصية الأخيرة، فلقد أخفت الحكمة المتعالية - لأكثر من ثلاثة قرون - بنزعتها الكلامية الصوفية معالم الفلسفة اليمانية العقلية، مما تسبب في خسارة كبيرة للفلسفة الإسلامية الأصيلة، وإذا أردنا إحياء الفلسفة العقلية التحليلية الحقيقية من جديد، فعلينا إحياء فلسفة السيد الداماد مرة أخرى، مما يتطلب جهوداً كثيرة ومتكاثفة.

المصادر والمراجع

العربية:

- أصول الكافي، أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق: محمد جواد الفقيه، ط ١، بيروت: دار الأضواء، ١٩٩٣م.
- تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان، ترجمة: نبيه أمين فارس [و] منير البعلبكي، ط ١١، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٨م.
- تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي، تحقيق: عثمان أمين، ط ١ (عوض من: طبعة قاهره، ١٩٥٨ق)، طهران: الحكمة، ١٣٧٧ش.
- القبس، السيد محمد باقر بن محمد الحسيني الأسترآبادي (الميرداماد)، تحقيق: مهدي المحقق [و] السيد علي الموسوي البهبائي [و] توشي هيكوايزوتسو [و] إبراهيم الديباجي، ط ٢، طهران: منشورات جامعة طهران، ١٣٧٤ش.
- مصنفات ميرداماد، السيد محمد باقر بن محمد الحسيني الأسترآبادي (الميرداماد)، تحقيق: عبدالله النوراني، ط ١، طهران: منشورات منتدى الآثار والمفاخر الثقافية، ١٣٨١-١٣٨٥ش.
- نبراس الضياء وتسواء السواء، السيد محمد باقر بن محمد الحسيني الأسترآبادي (الميرداماد)، تحقيق: حامد الناجي الأصفهاني، ط ١، طهران: مؤسسة ميراث مكتوب [و] هجرت، ١٣٧٤ش.

الفارسيّة:

- تاريخ ادبيّات ايران از صفويّه تا عصر حاضر، ادوارد بروان، ترجمه: بهرام مقدادی، تحشيه و تعليق: ضياء الدين سجّادی [و] عبدالحسين نوائی، چ ۱، تهران: مرواريد، ۱۳۶۹ ش.
- الفوائد الرضويّة في أحوال علماء المذهب الجعفريّة، عباس قمي، تقديم: محمود الشهابي الخراساني، چ ۱، تهران: چاپخانه مركزي، ۱۳۲۷ ش.



نامه ملاصدرا به ملاشمسای گیلانی، به ضمیمه نسخه اصل رساله حدوث العالم
نسخه شماره ۲۶۰۲، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

مقالات

أصالة الذات في فلسفة السيّد الداماد*

السيّد سعد شريف البُخاتي**

مدرّس في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى (عليه السلام) العالمية (قم)

الملخص

تعدّ مسألة «الأصالة» و«من هو الأصل؟»، من أهمّ المسائل الفلسفيّة التي صارت معترك الآراء بين بعض الحكماء. فقد ذهب المشاء والإشراق إلى أصالة الماهيّة، بينما خالفهم الملاصدرا وذهب إلى أصالة الوجود، وذهب الدواني إلى مذهب ثالث من أصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهيّة في الممكن. أمّا السيّد الداماد، فيرى اعتباريّة الوجود في الواجب والممكن، وأنّ الأصالة للذات فيهما، إلّا أنّ الذات الأصلية تختلف. ففي الممكنات هي الماهيّة، وفي الواجب ذات لا يمكن معرفة كنهها، ولا يمكن للعقل إدراكها؛ ولكنّه يعلم أنّها يجب أن تكون متحقّقة وموجودة. وهذا ما نريد استظهاره من كلمات فيلسوف الحكمة اليمانيّة، السيّد محمّد باقر الداماد، بعد تقديم بعض المقدّمات التي يتوقّف عليها البحث من بيان معنى الأصالة ومعنى الوجود والماهيّة، ثمّ ذكر أدلّته على مدّعاها.

الكلمات المفتاحيّة: السيّد الداماد؛ الأصالة؛ الذات؛ الوجود؛ الحكمة اليمانيّة.

١. القسم الأوّل: تعريف مفردات البحث

نتحدّث أوّلاً عن بعض المفاهيم التي يتوقّف عليها البحث من «الأصالة» و«الوجود» و«الماهيّة».

١.١. الجزء الأوّل: «الأصالة»

فهي لغة:

«أصل: واستأصلت هذه الشجرة، أي: ثبت أصلها. واستأصل الله فلاناً، أي: لم يدع

* هذا المقال مستل من أطروحتي للدكتوراه الموسومة بعنوان «أصالة الماهيّة بين السيّد الداماد وكنط: دراسة

مقارنة (نقد وتحليل)»، المقدّمة لجامعة المصطفى (عليه السلام) العالمية.

** البريد الإلكتروني: saadmosaoy4@gmail.com

له أصلاً. ويقال: إنَّ النخل بأرضنا أصيل، أي: هو بها لا يفنى ولا يزول. وفلان أصيل الرأي، وقد أصل رأيه أصالة، وإنَّه لأصيل الرأي والعقل. [والأصل أسفل كل شيء]¹. و«الأصل: أسفل كل شيء، وجمعه أصول لا يُكسَّر على غير ذلك، وهو اليأصول. يقال: أصل مؤصَّل... وأصل الشيء: صار ذا أصل؛ قال أمية الهذلي:

وما الشُّغلُ إلاَّ أتنى مُتَهَيَّبٌ
لِعِزِّضِكَ، ما لم تجعلِ الشيء يَأْصُلُ

وكذلك تَأْصَل. ويقال: استأصلت هذه الشجرة، أي: ثبت أصلها. واستأصل الله بني فلان إذا لم يدعْ لهم أصلاً... ويقال: إنَّ النخل بأرضنا لأصيل، أي: هو به لا يزال ولا يفنى»². و«الأصل: أسفل الشيء، يقال: قعد في أصل الجبل، وأصل الحائط، وقلع أصل الشجر، ثم كثر حتى قيل: أصل كل شيء ما يستند وجود ذلك الشيء إليه، فالأب أصل للولد، والنهر أصل للجدول، قاله الفيومي، وقال الراغب: أصل كل شيء قاعدته التي لو توهمت مرتفعة ارتفع بارتفاعها سائر، وقال غيره: الأصل: ما يبنى عليه غيره... والأصيل: من له أصل، أي: نسب، وقال أبو البقاء: هو المتمكن في أصله. والأصيل: العاقب الثابت الرأي، يقال: رجل أصيل الرأي، أي: محكمه، وقد أصل، ككرم أصالة»³. وأما اصطلاحاً، فهي الواقعية والحقيقة العينية، ومنشأ الآثار الخارجية، فالأصيل هو المتحقق في الخارج الذي تصدر عنه الآثار. قال العلامة الطباطبائي:

«وإذ ليس لكل واحد من هذه الأشياء إلا واقعية واحدة، كانت إحدى هاتين الحيتين - أعني الماهية والوجود - بحذاء ماله من الواقعية والحقيقة، وهو المراد بالأصالة، والحيثية الأخرى اعتبارية منتزعة من الحيثية الأصلية، تنسب إليها الواقعية بالعرض»⁴. وهكذا فسرها العلامة المطهري بهذا التفسير نفسه كما يظهر من كلامه في شرح المنظومة⁵. وفسرها العلامة المظفر بأنها الأثر الناتج عن الجاعل، ومعلول العلة أولاً وبالذات⁶. أما السيد الداماد، فلم أجد في كلامه تفسيراً صريحاً للأصالة؛ ولكنه حين يستعمل كلمة «الأصالة» أو «الأصيل» يردفها بالمتحقق في متن الواقع أو حاق الخارج؛ مما يدل على أن مراده من الأصالة هو التحقق في متن الواقع الخارجي، فحين يتحدث عن وجود الباري مثلاً، يقول: «الوجود الأصيل في متن الأعيان والارتسام الظلي في لوح الأذهان، نحوان متقابلان من أنحاء الوجود»⁷.

١. العين، ج ٧، ص ١٥٧.

٢. لسان العرب، ج ١١، ص ١٨.

٣. تاج العروس من جواهر القاموس، ج ١٤، ص ١٩.

٤. نهاية الحكمة، ص ١٥. انظر أيضاً: نهاية الحكمة (مع تعليقات غلامرضا الفيضاني)، ج ١، ص ٤٤.

٥. انظر: دروس في الفلسفة الإسلامية، ج ١، صص ٦٠-٦٦.

٦. انظر: الفلسفة الإسلامية، ص ٣٣.

٧. القبسات، ص ٤٩.

ويقول في موضع آخر:

«إذا كان الشيء ماهيته هي بعينها الوجود الأصيل في متن الخارج وحاق الأعيان، فتكون نسبة الوجود الأصيل العيني إلى ذاته نسبة الإنسانية إلى ذات الإنسان»^١. وكذا في كلمات تلميذه العلوي نجد هذا المعنى، فمثلاً يقول: «إن الوجود العيني الأصيل في حاق الخارج بالفعل هو عين ذات الباري الحق تعالى»^٢.

بل يصرح السيد الداماد بأن الوجود والتحقق في الأعيان هو معنى الأصالة والتأصل ويقول: «الوجود في الأعيان، هو التحقق المتأصل في متن الواقع خارج الأذهان، الذي بحسبه تكون الطبيعة المرسله مخلوطة البتة بفردتها، غير منمازة عنه، والذات الملزومة مخوفة لا محالة بلوازمها وعوارضها، غير منسلخة ولا منحازة عنها أصلاً. والوجود في الأذهان هو الحصول الارتسامي الذي ربّما تكون الطبيعة المرسله، لا بشرط شيء، منمازة فيه عن فردتها»^٣.

١.٢. الجزء الثاني: «الماهية»

فهي لغة مصدر صناعي مأخوذ من قولهم: «ما هو؟» أو «ما هي؟»، مما يقال في السؤال عن حقيقة الشيء. ولذا، قالوا ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بـ«ما هو؟» كما أنّ الكمية ما به يجاب عن السؤال بـ«كم هو؟»^٤. وقيل: إنّها لم تؤخذ من المركّب «ما هو» و«ما هي»، بل أخذت من «ما» الاستفهامية وحدها، ثم أُضيفت إليها «ياء النسبة»؛ ولكن ياء النسبة عندما تضاف إلى كلمة لا «لام» لها - أي: غير مكونة من ثلاث حروف - تضاف إليها «ألف» تكون بمنزلة اللام، ثمّ تجتمع الألفان، ثمّ تقلب الثانية همزة لتقارب مخرج الهمزة مع الألف والفتحة، ثمّ تضاف إليها ياء النسبة، فتكون «مائية»، ثمّ تقلب الهمزة «هاء». يقول الأسترآبادي في شرح الشافية:

«فقولهم: «مائية الشيء» منسوب إلى «ما» المستفهم بها عن حقيقة الشيء كما مرّ

في الموصلات، ومن قال «ماهية»، فقد قلب الهمزة هاء لتقاربهما»^٥.

أما اصطلاحاً، فلم يكن التعريف الاصطلاحي بعيداً عن التعريف اللغوي، بل هو عينه، غاية الأمر حُدّد ببعض القيود، من قبيل: أنّه الواقع في جواب «ما هو؟»، المراد به الحقيقة، ولا يشمل ما يعرض عليه، وإن كان العرض مختصاً به:

«ومن هنا عرّفها الحكماء بأنّها «ما يقال في جواب ما هو؟». واستخلص الجرجاني من تعريف الحكماء المذكور تعريفاً آخر هو أنّ ماهية الشيء ما به الشيء هو هو. وتوضيح ذلك بالمثل، نقول: إنّنا عندما نسأل عن حقيقة الإنسان بقولنا: ما هو الإنسان؟

١. المصدر نفسه، ص ٥٠.

٢. شرح كتاب القبس، ص ٢٨٤.

٣. القبس، ص ٣٨.

٤. انظر: شرح المقاصد في علم الكلام، ج ١، ص ٩٦؛ المنطق، ص ١١٣؛ خلاصة علم الكلام، ص ٣٩.

٥. شرح شافية ابن الحاجب، ج ٢، ص ٣٨.

نحاج: الإنسان حيوان ناطق. فعبرة «حيوان ناطق» المقولة في جواب سؤالنا «ما هو الإنسان؟» هي ماهية الإنسان؛ وبتعبير آخر، إنَّ المعنى الذي تدلُّ عليه هذه العبارة هو ماهية الإنسان. فماهية الشيء حقيقته»^١.

قال التفتازاني:

«ولا خفاء في أنَّ المراد بما هو الذي تطلب الحقيقة دون الوصف أو شرح الاسم. وتركوا التقييد اعتماداً على أنَّه المتعارف واحترافاً عن ذكر الحقيقة في تفسير الماهية، ومنهم من صرَّح بالقيد، فقال: الذي يطلب به جميع ما به الشيء هو هو. وأنت خير بأنَّ ذلك بعينه معنى الماهية وأنَّ هذا التفسير لفظي فلا دور»^٢.

ثمَّ أضاف:

«ثمَّ الماهية إذا اعتبرت مع التحقق سميت «ذاتاً» و«حقيقة»، فلا يقال: ذات العنقاء وحقيقته، بل ماهيته، أي: ما يتعقل منه. وإذا اعتبرت مع التشخيص سميت «هوية»، وقد يراد بالهوية التشخيص، وقد يراد الوجود الخارجي، وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الأفراد»^٣.

وقال العلامة الحلي:

«اعلم أنَّ كلَّ معقول فإمّا أن يكون نفس الماهية أو جزءها أو خارجاً عنها؛ وأيضاً، فإمّا أن يكون كلياً أو جزئياً»^٤.

ثمَّ شرع في تحقيق معنى الماهية^٥، فقال:

«لكلِّ شيء حقيقة هو بها ما هو، وتلك الحقيقة هي الماهية بالذات ومغايرة لها بالاعتبار، فإنَّ الماهية إذا أخذت ثابتة في الأعيان، سميت «حقيقة»، وإن أخذت معقولة، سميت «ماهية»، وهي مشتقة عمّا هو، وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو. وتلك الماهية إذا أخذت من حيث هي هي، ولم يضمَّ إليها في الاعتبار شيء من صفاتها، من وحدة أو تعدّد أو غيرهما من الصفات اللازمة أو المفارقة، كانت نفس الماهية مغايرة لجميع الصفات. فالفرسية إذا أخذت من حيث هي فرسية، لم تكن شيئاً غير الفرسية، وهي مغايرة للوحدة والكثرة والوجود والعدم؛ فإذا ضمنت قيداً زائداً إليها، كالوحدة، صارت فرسية وشيئاً آخر هو الوحدة، فصارت باعتبار الوحدة فرسية واحدة وتغاير الاعتباران. وإذا أخذت الفرسية من حيث تطابق مجدها أموراً كثيرة، صارت عامّة، وهي في نفسها ليست إلا الفرسية، ومفهوم الوحدة والكثرة مغايران لمفهومها، وإلا لو كانت

١. خلاصة علم الكلام، ص ٣٩. انظر أيضاً: المنطق، ص ١١٣.

٢. شرح المقاصد في علم الكلام، ج ١، ص ٩٦.

٣. المصدر نفسه.

٤. نهاية المرام في علم الكلام، ج ١، ص ١٦٢.

٥. انظر: فصوص الحكم، ص ٤٧؛ المباحث المشرقية، ج ١، صص ١٣٩-١٤٢؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد،

ص ٨٥.

مفهوم أحدهما، لم تصدق على مقابله»^١.

وعرّفها الجرجاني بقوله:

«الأمر المتعقل، من حيث إثمه مقول في جواب «ما هو» يسمّى «ماهية»، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمّى «حقيقة»، ومن حيث امتيازه عن الأغيار «هوية»، ومن حيث حمل اللوازم له «ذاتاً»، ومن حيث يستنبط من اللفظ «مدلولاً»، ومن حيث إثمه محلّ الحوادث «جوهرًا»... ماهية الشيء ما به الشيء هو هو، ومن حيث هي هي، لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام»^٢.

وجاء في الحكمة المتعالية للحكيم الشيرازي:

«والماهية ما به يجاب عن السؤال بـ«ما هو»، كما أنّ الكمية ما به يجاب عن السؤال بـ«كم هو؟»، فلا يكون إلا مفهوماً كلياً ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته إلا بالمشاهدة، وقد يفسّر بـ«ما به الشيء هو هو»، فيعمّ الجميع، والتفسير لفظي فلا دور. والماهية بما هي ماهية، أي: باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية»^٣.

كما أنّ ابن رشد عرّف ذات الشيء بالماهية، فقال:

«وأما ذات الشيء إذا استعملت هكذا مضافة، فإنّنا نعني بها ماهيته أو جزء ماهيته»^٤.

وكذا نجد ذلك في عبارات الفارابي:

«فأما ذات الشيء، فهي ذات مضافة. فإنّنا يقال على ماهية الشيء وأجزاء ماهيته، وبالجمله، لكلّ ما أمكن أن يجاب به في جواب «ما هو ذلك الشيء؟»، كان الشيء مشاراً إليه لا في موضوع، أو نوعاً له، أو كان مشاراً إليه في موضوع أو نوعاً له»^٥.

كما يقول في موضع آخر:

«وحقّ لو قلنا: «ذات الشيء» أو «ذات هذا الشيء» أو «ذات شيء ما»، فإنّنا نلتمس به ماهيته التي هي أخصّ ممّا يدلّ عليه الشيء؛ ولو قلنا: «ذات زيد»، فإنّنا

١. نهاية المرام في علم الكلام، ج ١، ص ١٦٢.

٢. كتاب التعريفات، ص ٨٤.

٣. علّق السيد الطباطبائي هنا بقوله:

«وذلك أنّ الجزئية إنّما تعرض الشيء بانضمام أمور غريبة عن ماهية إليها. فاتّصاف الماهية بها بالعرض، فهي في نفسها كلية، وأما الجزئية - بمعنى الشخصية - فهي من خواصّ الوجود العيني. ثمّ إنّ الماهية وإن كانت في نفسها ومن حيث وقوعها في جواب «ما هو»، كلية غير أنّها صفة خارجة عنها لازمة لها. فهي في حدّ ذاتها ليست بكلّية، كما أنّها ليست بجزئية. فلا تنافي بين قوله - رحمه الله - : «لا يكون إلا مفهوماً كلياً»، وقوله أخيراً: «إثمه ليس من شرطها في نفسها أن تكون كلية أو شخصية... إلخ» (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص ٣، هامش ١).

٤. المصدر نفسه، صص ٢-٣.

٥. تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة، ص ١٦.

٦. كتاب الحروف، ص ١٠٦.

نلتمس ماهيته التي هي أعَمّ ممّا يدلّ عليه زيد»^١.

وعرّفها ابن سينا بقوله:

«إنّ لكلّ شيء ماهية هو بها ما هو، وهي حقيقته، بل هي ذاته»^٢.

أمّا تلميذه بهمنيار، فقد ذكر:

«المقول في جواب «ما هو؟» يدلّ وحده على ماهية الشيء وكمال وجوده الذاتي، كالإنسان المحمول على زيد وعمر وبكر بالشركة، فإنّه يدلّ على حقيقة وجودهم الذاتي المشترك»^٣.

وقريب من هذا المعنى ما ذكره نصير الدين الطوسي، حيث قال:

«في الماهية ولواحقها: وهي مشتقة ممّا هو؟ وهي ما به يجاب عن السؤال بـ«ما هو؟» وتطلق غالباً على الأمر المتعقل»^٤.

وقال العلامة الحليّ في تعليقه على عبارة أستاذه:

«كلّ شيء له حقيقة هو بها ما هو، فالإنسانية من حيث هي إنسانية حقيقة، وهي مغايرة لمجموع ما يعرض لها من الاعتبار»^٥.

وممّا تقدم، يتبيّن أنّ ماهية الشيء هي حقيقته، ولذا يكون الحدّ التامّ تعريفاً لها. يقول ابن سينا في الإشارات:

«الحدّ قول دالّ على ماهية الشيء. ولاشكّ في أنه يكون مشتملاً على مقوماته أجمع، ويكون لا محالة مركّباً من جنسه وفصله؛ لأنّ مقوماته المشتركة هي جنسه، والمقوم الخاصّ فصله»^٦.

وقريب منه ما نجد في كلام ابن رشد، يقول:

«إنّ الحدّ - كما قيل - هو قول يعرف ماهية الشيء بالأمور الذاتية التي بها قوامه»^٧. وخلاصة الكلام أنّ الماهية بحسب ما ورد في كلمات الحكماء والمتكلّمين هي حقيقة الشيء، والتي تقع في جواب «ما هو؟» ممّا تعرّف بواسطة الحدّ.

١.٣. الجزء الثالث: «الوجود»

فهي لغة مصدر وُجد الشيء بصيغة المبني للمجهول، كما يطلق لغةً على الذات والكون في الأعيان. ووُجد يوجد وجوداً، والمفعول مَوْجُود. وُجد الكوكب من عدم كان وحصل، خلاف عُدِم. ففي الصحاح:

١. المصدر نفسه.

٢. الشفاء، ج ١ (المنطق / المدخل)، ص ٢٨.

٣. التحصيل، ص ١٤.

٤. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ١٣٥.

٥. المصدر نفسه، ص ١٢٦.

٦. الإشارات والتنبيهات (مع المحاكمات)، ج ١، ص ٩٦.

٧. تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة، ص ٤٢.

«وُجِد الشيء عن عدم، فهو موجود، مثل حَمّ، فهو محموم. وأوجدّه الله، ولا يقال: وجده، كما لا يقال: حمّه»^١.

لقد أفرد النيسابوري فصلاً خاصاً بالكلمات التي تختلف معانيها باختلاف مصدرها، وذكر لها مثلاً كلمة «وُجِد»، وقال: إنه لا يوجد غيرها في لغة العرب، يقول:

«الفصل السابع والستون: في كلمة واحدة من الألفاظ، تختلف معانيها باختلاف مصدرها وليس للعرب كلمة مثلها، هي قولهم: وَجَد كلمةً مبهمّةً، فإذا صُرِّفَت قيل في ضدّ العدم: وجوداً، وفي المال: وجداً، وفي الغضب: مَوْجِدَة، وفي الضالة: وجداناً، وفي الحزن: وجداً»^٢.

وقال ابن منظور:

«وُجِد الشيء عن عدم، فهو موجود، مثل حَمّ فهو محموم؛ وأوجدّه الله، ولا يقال: وجده، كما لا يقال: حمّه»^٣.

أما الوجود اصطلاحاً، فليس التعريف الاصطلاحي للوجود بمغاير للتعريف اللغوي، حيث تشير تعاريفه التي يذكرها الحكماء إلى معنى الثبوت والتحقق، إلّا أنّ الجامع المشترك بين هذه التعاريف أنّها ليست من صنف التعاريف الحقيقية؛ إذ الوجود أعمّ المفاهيم، فلا يوجد أعمّ منه لنفترضه جنساً، وما لا جنس له لا فصل له، فينتفي بذلك الحدّ كما لا يوجد أوضح منه؛ لأنّ المفهوم الأوضح هو الأعمّ من غيره، بمعنى أنّ مناط الأوضحيّة هو الأعمّيّة، وبما أنّه لا أعمّ من الوجود، فلا أوضح منه في عالم المفاهيم، فينتفي بذلك فرض رسم له. فتبقى جميع التعاريف المذكورة تدور في فلك التعاريف اللفظيّة التي يساير بها أصحاب الفنّ ما تعارف عند أهل العلوم من ذكر تعريف ما لموضوع العلم الذي يبحثون فيه، أو موضوع المسألة، ولذا تجشّموا عناء إيجاد تعريف لما لا تعريف له أساساً، وهو الوجود.

نلاحظ أنّ بعض الحكماء يعرفونه عن طريق المقابلة مع المفاهيم الأخرى، وتارةً ينظرون إلى كونه مقابلاً للعدم، وثالثة يعرفونه بما عرّفه أصحاب اللغة، ثمّ يعتذر الجميع بأنّه بديهي واضح لا يحتاج إلى تعريف، وما ذاك إلّا لما ذُكر قديماً من أنّ «توضيح الواضحات من أعظم المشكلات». وبغضّ النظر عن التعاريف المذكورة للوجود، نلقى هنا نظرة على الفلسفة اليمانيّة للدّاماد؛ لنرى ما هي حقيق الوجود عنده.

يرى السيّد الداماد أنّ الوجود ليس إلّا الموجوديّة المنتزعة ذهنياً من الماهيّة بعد تقرّرها في الأعيان كما قال:

«ليس الوجود حقيقته إلّا نفس الموجوديّة بالمعنى المصدري، أي: صيرورة نفس الماهيّة في ظرف ما، لا معنى ما ينضمّ إلى الماهيّة أو ينتزع منها، فيُجعل مناطاً لصحّة انتزاع الموجوديّة وحمل مفهوم الموجود. فلعلّ المتحقّق أنّه ليس في ظرف الوجود إلّا نفس الماهيّة، ثمّ العقل بضرب من التحليل ينتزع منها معنى الموجوديّة والصيرورة

١. الصحاح، ج ٢، ص ٥٤٧.

٢. فقه اللغة وسرّ العربيّة، ص ٣٤٦.

٣. لسان العرب، ج ٣، ص ٤٤٦.

المصدرية، ويصفها به ويحملها عليها، على أن مصداق الحمل ومطابق الحكم هو نفس الماهية بحسب ذلك الظرف، لا أمر زائد يقوم بها، فيصحح الحمل»^١. ويتابع قائلاً:

«وبالجملة، الوجود المطلق معنى مصدري لا يؤخذ من مبدأ المحمول قائم بالموضوع انضماماً أو انتزاعاً، بل من نفس ذات الموضوع المجعولة بجعل الجاعل إتياءها، ولا يتصور لذلك المعنى تحصيل وتقويم إلا بنفس الإضافة إلى موضوعه، لا قبل الإضافة»^٢. فهو يفرق بين انتزاع الذهن للوجود وبين انتزاع الذهن للمحمولات الأخرى. فإن انتزاع الأبيض مثلاً يكون بعد عروض شيء لماهية الجسم وهو البياض، وينضم إليها، فينتزع الذهن من الماهية وما انضم إليها مفهوم البياض. أما مفهوم الوجود، فينتزعه الذهن من الماهية، من دون انضمام شيء لها، بل بمجرد تحققها في ظرف الخارج أو الذهن.

وها هو قال في القبسات موضحاً معنى الوجود وسلبه وموقعه من مراتب الماهية:

«الوجود في الأعيان هو نفس صيرورة الشيء في الأعيان، لا ما بالاتصاف به يصير الشيء في الأعيان. وكذلك الوجود في الذهن هو نفس وقوعه في الذهن. ووجود كل عرض هو وجوده في موضوعه. ووجود الوجود هو وجود موضوعه. والشيء المعلول نفس ذاته وماهيته مجعولة الجاعل جعلاً بسيطاً، والوجود حكاية جوهر ذاته المجعولة بالفعل. فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل تقال لها: «مرتبة التقرّر والفعليّة»، وللمطلب الذي يازائها «الهل البسيط الحقيقي»، أعني «هل الشيء؟». ومرتبة الموجودية المصدرية المنتزعة منها فيقال لها: «مرتبة الوجود»، وللمطلب الذي يازائها «الهل البسيط المشهوري»، أعني «هل الشيء موجود؟» على الإطلاق. وصيّر هذين المطلبين بأخرة واحد بحسب المحكي عنه. ومفاد السالب في الهليات البسيطة. أما في الحقيقي، فسلب الذات في نفسها؛ وأما في المشهوري، فسلب الوجود على الإطلاق. وصيّرهما أيضاً بأخرة واحد بحسب المحكي عنه. فأما إثبات مفهوم ما للذات - أي مفهوم كان - من جوهريات الماهية أو من عرضياتها، فمن حيثز الهل المركب، أعني «هل الشيء شيء؟»، والمحكي عنه ثبوت شيء لشيء، وفي السلب سلب شيء عن شيء. فإذا، الوجود هو شرح نفس الذات المتقرّرة، والعدم - وهو سلب الوجود - شرح بطلان الذات الموهومة وليستيتها، ومفهومه ليس هناك شيء، لا أن هناك أمراً مفهوماً ليس»^٣.

وقد أفاد الداماد:

«الوجود معنى مصدري بمعنى الموجودية، وهو ما يقصده الحكماء، بل هو ما أرادوه وعنوه بقولهم: نحن متى ما قلنا: «الوجود»، فإنما نعني به «الموجود»، أي: إن المقصود بالوجود هو صيرورة الماهية وموجوديتها المأخوذة من نفس الماهية المتقرّرة، لا معنى يلحق الماهية، فيشتق منه الموجود ويحمل عليها، كما يكون في السواد والأسود. فإن

١. مصنفات ميرداماد، ج ٢، ص ٥.

٢. المصدر نفسه، ص ٧.

٣. القبسات، صص ٣٧ - ٣٨.

الموجود في الخارج هو السواد والجسم؛ ولكن العقل يشتق منه الأسود، ثم يحمله على الجسم، كما أن الإنسانية مفهوم مأخوذ من نفس ذات الإنسان، لا أمر يقترن بالإنسان. ومن لم يفقه ذلك ظن أنهم قصدوا أن مبدأ الاشتقاق إنما هو المشتق، وتشبّت بذلك في أن الأمور العامة للموجودات هي المشتقات»^١.

ثم إن لازم كلامه المتقدّم وغيره المبثوث في كتبه أن الوجود منتزع من الموجود، والموجود منتزع ومشتق من الماهية المتقرّرة؛ لأن الانتزاع تارة من الخارج مباشرة، بأن ينتزع الذهن المفهوم من الموضوع من حيث هو معروض لعرض ما، كانتزاعه الأبيض من عروض البياض على الجسم؛ وتارة يكون الانتزاع من المشتق، كالأبيضية؛ فإنها لا تنتزع من الجسم بما هو معروض للبياض، بل تنتزع من الأبيض المنتزع من الجسم المعروض للبياض. وهذا هو حال جميع المصادر الصناعية. وبما أن الوجود هو الموجودية، فهو مصدر صناعي، فحاله حال الأبيضية، لا كالأبيض، قال:

«ليس الوجود حقيقته إلا نفس الموجودية بالمعنى المصدري».

بل قد يستفاد ذلك من قوله:

«إنّ الوجود ليس إلا الموجودية المصدريّة المنتزعة من الموجودات»^٢.

ومن الأمور التي يتبناها الداماد بناءً على قوله بأصالة الماهية، هو أن الوجود غير موجود في الخارج، وعليه فلا يكون مفهومه من المفاهيم الأولية الماهوية، بل هو مفهوم ثانوي فلسفي،^٣ لأنه عرض تحليلي يعرض الماهية في الذهن؛ لكنّه لا كسائر الأعراض، بل يختلف عنها من جهات:

- أولاً: الأعراض موجودة في الخارج أو في الذهن، في حين أن الوجود من ابتكارات الذهن، ولا تحقّق له في الخارج؛
- ثانياً: الأعراض وجودها لنفسها هو نفس وجودها لغيرها (موضوعها)، في حين أن الوجود ليس له تحقّق في الخارج ليقال: وجوده لنفسه هو وجوده لموضوعه، بل لا تحقّق إلا للموضوع، ومنه تنتزع الموجودية. يقول:

«فإنّ تقرّر الماهية وفعليتها، وإن لم تنسلخ عن اقتران الوجود إلا في اعتبار العقل، إلا أنّها مستتبعة للموجودية، والموجودية مسبقة بها، وفعلية تقرّر الماهية بجعل الجاعل معيار صحة انتزاع الموجودية بالفعل ومناطق صدق حمل الموجود»^٤.

- ثالثاً: العرض المحمول على معروضه، يكون معنى منضماً إلى معنى موضوعه، بخلافه في الوجود.

١. مصنفات ميرداماد، ج ٢، ص ٨.

٢. القيسات، ص ٧٤.

٣. تنقسم المفاهيم إلى أوليّة وثانويّة. أمّا الأوليّة فهي المفاهيم التي تُنتزع من الخارج مباشرة؛ وذلك في الماهيات، حيث ينتزع العقل مفاهيمها من الخارج مباشرة، مثل مفهوم الإنسان والفلك. وأمّا الثانويّة، فهي المفاهيم التي تُنتزع من المفاهيم الماهويّة الأوليّة، لا من الخارج مباشرة. ثمّ الثانويّة إمّا أن يُبحث عنها من حيث كونها يُتوصّل بها من المعلوم إلى المجهول، وتسمّى معقولات ثانويّة منطقية، وهي المبحوث عنها في علم المنطق؛ وإمّا أن يُبحث عنها من حيث إثبات تقرّرها أو أنّ لها وجوداً في الذهن أو الخارج، فتسمّى معقولات ثانويّة فلسفية.

٤. مصنفات ميرداماد، ج ٢، ص ٨.

فإنه نفس موضوعه في ظرف ما، وليس معنى مغايراً له ونضم إليه، بل هو نفس الموضوع، ولكن في ظرف الخارج أو الذهن. فهو مفهوم ثانوي فلسفي لا تحقق له في الخارج، ولكن العقل ينتزعه من الموضوع الخارجي أو الذهني، فهو كالعلة والمعلولة. فكون هذا الشيء علة ليست العلة غيره ثم تعرض عليه، بل هي نفسه من حيث تصدر عنه الآثار.

وعليه، فحمل الوجود على الماهية ليس من قبيل حمل الذاتيات على الذات؛ لأن الذاتيات تحمل على الذات من حيث هي هي، من دون لحاظ أي شيء معها؛ أما الوجود فلا يمكن حمله على الذات من حيث هي هي، بل لا بد من ملاحظتها مستندة إلى العلة التامة. والعلة التامة بلا شك غير الذات والموضوع؛ ولا من قبيل الأعراض؛ لأن الأعراض موجودة في الخارج أو الذهن، ووجودها هذا هو وجودها لموضوعها. وهو غير متحقق في حمل الوجود على الماهية؛ لما تقدم من أنه لا وجود له أساساً غير وجود وتحقيق موضوعه، حتى يقال: وجوده في نفسه هو عين وجود موضوعه أو غيره.^١

٢. القسم الثاني: تقرير رأي السيد الداماد

قال السيد الداماد باعتبارية الوجود في الواجب والممكن، وأن الأصالة للذات فيهما، إلا أن الذات الأصلية تختلف. ففي الممكنات هي الماهية، وفي الواجب ذات لا يمكن معرفة كنهها؛ ولكنه يعلم أنها يجب أن تكون متحققة وموجودة. نتحدث في هذا القسم عن أدلته على مدعاه بعد تقديم بعض المقدمات.

٢.١. الجزء الأول: علاقة الوجود بالماهية

من خلال ما تقدم من بيان معنى الوجود عند السيد الداماد، والفرق بينه وبين الذاتيات من جهة، وبينه وبين العرضيات من جهة أخرى، يتبين لنا أن علاقة الماهية بالوجود - الذي هو معنى مصدري منتزع من الماهية - ليست من قبيل العلاقة بين المعاني المصدرية المنتزعة من ذاتيات الماهية - كالإنسانية والناطقة - أو من لوازم الماهية - كالزوجية - فهما وإن كانا يشتركان في كونهما معنى مصدري منتزع من الماهية، إلا أن المعاني المصدرية المشتقة من الذاتيات إنما تشتق وتنتزع من الذات بما هي هي بالحيثية الإطلاقة، فإن الإنسانية تشتق من الإنسان، والفرسية من الفرس بما هي هي، ومن دون قيد واعتبار. بخلاف الوجود أو الموجودية، فإنه إنما يُنتزع من الماهية بالحيثية التعليلية، أي: من حيث هي مجعولة ومرتبطة بالفاعل.

كما يتضح لنا فرق آخر، هو أن انتزاع الإنسانية من الإنسان أخذت فيه خصوصية الإنسان، دون غيره من الماهيات، وكذا الفرسية من الفرس، بخلاف الموجودية المنتزعة من الإنسان. فإن خصوصية الإنسان لا دخل لها في الانتزاع، بل الذي له مدخلية في الانتزاع هو ارتباطها بالفاعل، وهو مشترك بين جميع الماهيات. نعم خصوصية الماهية والطبيعة لها مدخلية في تخصص الوجود حين يضاف إليها، لا في أصل انتزاعه.^٢

١. انظر: المصدر نفسه، ص ٦.

٢. مصنفات ميرداماد، ج ١، ص ١٣٢.

٢٠٢. الجزء الثاني: كيفية انتزاع الوجود من الماهية

لنتبين لنا صورة الوجود ومعناه وعلاقته بالماهية في الفلسفة اليمانية أكثر، لا بأس أن نشير إلى أنحاء انتزاع المفاهيم. فإنّ الذهن عندما يلحظ الماهية ينتزع منها مفاهيم متعدّدة ومختلفة باختلاف الجهة والحيثية، لذا يمكن بيان أنواع الانتزاع بالشكل التالي:

- انتزاع المفهوم من حاقّ الشيء وذاته، كما هو في انتزاع الذاتيات، حيث يلحظ الذهن الماهية من حيث هي هي، فيلاحظ خصوصياتها بالحيثية الإطلاقيّة المطلقة، فينتزع منها ذاتياتها؛
- انتزاع المفهوم بلحاظ الماهية نفسها، ولكن لا بما هي، بل بما لها من العلّة والاقتضاء، أي: بالحيثية الإطلاقيّة الاقتضائية. وبهذه الكيفية، يتم انتزاع لوازم الماهية؛
- انتزاع المفهوم من الماهية، ولكن لا من حيث هي ولا بما لها من الاقتضاء، بل من حيث هي مجعولة للجاعل ومتحقّق في ظرف ما، فينتزع منها مفهوم الوجود. فالوجود عارض على الماهية في الذهن لا في الخارج. نعم منشأ انتزاعه في الخارج؛
- انتزاع المفهوم من الماهية بعد موازنة بين الماهية وماهية أخرى انضمت إليها، كانتزاع العوارض الغريبة الأخرى غير الوجود، كانتزاع مفهوم الأبيض من الماهية لا من حيث هي، بل من حيث هي مقيسة إلى البياض الذي انضمّ إليها، بحيث يكون وجوده في نفسه هو عين وجوده لمعروضه وموضوعه أو الماهية، بخلاف الوجود الذي عروضه ووجوده في الذهن؛ وأما وجوده في الخارج فبالعرض باعتبار منشأ انتزاعه، فهو معنى مجازي.

٢٠٣. الجزء الثالث: أقسام الوجود

- ذكر الحكماء أنّ الوجود المبحوث عنه ليس على حدّ سواء، بل له معان، نشير إليها:
- الوجود المستقلّ: ويراد به الوجود في نفسه، أي: قائم في نفسه، وليس موجوداً في غيره، كوجود الموضوع ووجود المحمول؛
 - الوجود الرابطة: ويراد به الوجود في غيره، أي: قائم في غيره، موجود في غيره، رابط بين طرفي القضية، أي: رابط بين الموضوع والمحمول. وهذا النوع من الوجود لا يمكن أن يتحقّق ويتصوّر منفرداً عن الطرفين، بل لا تحقّق له إلّا في طرفيه. وهو المسمّى بالوجود الحرّفي^٢؛
 - الوجود الرابطة: ويراد به الموجود في نفسه لغيره، فهو من أقسام الوجود المستقلّ، إلّا أنّ وجوده لغيره، كالأعراض، فهو وجودات مستقلة؛ لكنّها موجودة لموضوعاتها، فالبياض موجود في نفسه لغيره (الجسم)^٣.

٢٠٤. الجزء الرابع: الأصيل عند السيد الداماد

تبين ممّا سبق، أنّ الوجود معنى مصدري لا تحقّق له في خارج ولا في ذهن، وإتّما هو منتزع من الذات المتحقّقة والمتقرّرة. وليس هذا مختصّاً بالماهيات والممكنات، بل يشمل الواجب بالذات أيضاً. ومن

١. انظر: نهاية الحكمة، ص ٣٧.

٢. انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص ٨١.

٣. انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٩.

أجل توضيح المعنى، نقول: يمكن بيان الأصل المتحقق في الخارج على مبنين مختلفين:

- المبنى الأول: أن الوجود بما هو معنى مصدري، ينتزع من الذات، إلا أن انتزاعه تارة يكون من ذات هي غيره، بعد استنادها إلى جاعلها. فالوجود حينئذ لا تحقق له في الخارج ولا في ذهن. وهذا مختص بالماهيات الممكنة. أما الواجب، فيختلف فيه الكلام، بمعنى أن الوجود ينتزع من ذات هي الوجود؛ إذ الوجود أصيل فيها، فهو وجود موجود متحقق في الخارج بذاته. وعليه، فالوجود الواجب متحقق في الخارج بنفسه لنفسه. فعندنا ثلاث مراتب:
- الأولى: الكون في الأعيان والتشخص ومبدئية الآثار أولاً وبالذات للوجود الواجب، وهو وجود الباري تعالى؛

- الثانية: الكون في الأعيان والتشخص ومبدئية الآثار ثانياً وبالتبع للماهية؛
- الثالثة: الوجود ثالثاً وبالعرض للوجود الممكن العارض على الماهية.

وهذا التقرير هو تقرير الدواني لأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكن، حيث ذهب إلى أن الوجود المطلق يطلق على الواجب والممكن، كإطلاق الأسود على السواد وما قام به السواد^١. وكذا شيخ الإشراق السهروردي، حيث قال:

«إن كان في الوجود واجب، فليس له ماهية وراء الوجود، بحيث يفصلها ذهن إلى أمرين، فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء أصلاً من خصوص وعموم»^٢.

- المبنى الثاني: ما ذهب إليه السيد الداماد، من الوجود له معنى واحد، ينتزع من الذات الخارجية، واجبة كانت أو ممكنة. ولكن انتزاعه من الذات الخارجية تارة بعد استنادها إلى الجاعل، كما هو في الماهيات، وتارة ينتزع من الذات، من دون حاجة إلى استنادها إلى جاعل، لأنها موجودة بذاتها. وقال في الأفق المبين:

«...ثم الفحص والبرهان أوجبا أن بعض الكون في الأعيان هو يقترب بشيء ما، وبعضه لا يقترب بشيء؛ لأن الكون في الأعيان الذي لا سبب له، لو كان متعلقاً بشيء لكان ذلك الشيء سبباً ما لذلك الكون، وقد فرض أنه لا سبب له. فإذا قلنا: «كذا موجود»، فلسنا نعي أن الوجود معنى خارج، فإن كون الوجود معنى خارجاً عن الماهيات إنما يعرف ببرهان، حيث يكون ماهية ووجود، كالإنسان الموجود؛ ولكننا إنما نعني به مجرد أن كذا في الأعيان أو في ذهن. وهذا على ضربين: منه ما يكون في الأعيان أو في النفس بوجود ينتزع منه، ومنه ما لا يكون كذلك، بل إنما يكون في الأعيان بنفس ذاته»^٣.

وهذا صريح في أن الوجود له معنى واحد، وهو كون الذات في الأعيان أو الأذهان؛ ولكن الشيء الكائن والمتحقق على قسمين:

الأول: ما يكون موجوداً بغير، ولذا ينتزع حين نتصوره مع ذلك الغير «ما يكون في الأعيان أو في النفس بوجود ينتزع منه»؛ والثاني: ما لا يكون بوجود غيره، «بل يكون في الأعيان بنفس ذاته».

١. انظر: شواكل الحور في شرح هياكل النور، صص ١٦٧-١٦٨.

٢. مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ١، ص ٣٥.

٣. مصنفات ميرداماد، ج ٢، ص ٧.

ثم نرى أنه يفصل الكلام في القسمين بأن أحدهما كونه في الأعيان لا يتوقف على كون شيء آخر، وهو أولى بالكون والتحقق، وهو الواجب. وقسم يتوقف على كون شيء آخر، وهو الممكن، يقول:

«فالوجود الذي هو الكون في الأعيان ويصدق أنه في الأعيان ليس يحتاج في أن يكون في الأعيان إلى كون في الأعيان يقترب به أو ينتزع منه، فإن ما به صيرورة كل شيء في الأعيان هو أولى بأن يكون بذاته في الأعيان. وفرق بين «لذاته في الأعيان» وبين «بذاته في الأعيان»، فإن ما يكون لذاته في الأعيان، يصح أن يكون له سبب؛ وما يكون بذاته لا يكون له سبب»^١.

وأوضح من ذلك قوله في التقديسات:

«فمفهوم الوجود المصدري زائد على جملة الحقائق والماهيات؛ لكن الأول الحق الواجب بالذات بذاته مبدأ الانتزاع ومصادق الحمل. وأما الماهيات الثواني - أعني جملة الجائزات - فمن حيث هي من تلقاء الجاعل، لا من حيث الذات بما هي هي، وكون المعنى المصدري الانتزاعي بعد مرتبة الذات ليس يصادم صدق الحمل وتحقق الحكم بمفهوم المحمول بحسب تلك المرتبة. أليست الإنسانية والحيوانية المصدريتان متأخرتين عن نفس ذات الإنسان والحيوان؟ ومفهوم المحمول - أعني الإنسان والحيوان - من حفظ في مرتبة الماهية من حيث هي هي؛ إذ العقل يقضي أن الإنسانية أو الحيوانية المنتزعة أخيراً ليس مطابقتها وما تنتزع هي منه بالذات إلا نفس الماهية من حيث هي. وبالجملة، مهما كان مطابق انتزاع المعنى المصدري أخيراً نفس جوهر الموضوع بذاته، كان مفهوم الحال المأخوذ منه من حفظاً، لا محالة، مع الموضوع في مرتبة ذاته بذاته، وإن لم يكن المعنى المصدري في تلك المرتبة، بل كان منتزعاً أخيراً، ولكن من نفس الذات بما هي هي. فإذن، الوجود المصدري بعد مرتبة ذات الأول الحق، وهو - تعالى شأنه - موجود في مرتبة ذاته بنفس ذاته، لا باقتضاء من تلقاء ذاته»^٢.

وقال أيضاً:

«فأما الحقيقة الحقّة القَيُومِيّة الوجوبية، فإذا هي بنفسها متقرّرة، فلا محالة بنفسها مبدأ لانتزاع الوجود ووجوب التقرّر والوجود المصدريين، ومصادق لحمل الموجود، وواجب التقرّر والوجود بالضرورة المطلقة الأزليّة السرمديّة، لا بحيثيّة تقييدية، ولا بحيثيّة تعليلية، ولا بتقييد حكم العقد بـ «ما دام الوجود». والتقرّر والوجود هناك واحد، وكذلك الوجود ووجوب الوجود واحد. فوجوب الوجود شرح اسم الحقيقة الحقّة، ومعناه المفهوم وأخص لوازم الحقيقة عند العقل»^٣.

وهذه أيضاً واضحة الدلالة في أن الوجود ووجوب التقرّر ووجوب الوجود هي معانٍ منتزعة من الحقيقة الحقّة، وأن الحقيقة الحقّة بنفسها مصادق الحمل، ثم قال الوجود والوجوب معناهما واحد،

١. المصدر نفسه، ص ١٣٢.

٢. المصدر نفسه، ج ١، صص ١٣٠-١٣١.

٣. المصدر نفسه، ص ١٣٠.

ورُتب عليه أن وجوب الوجود هو شرح لاسم الحقيقة وأخص لوازم الذات المقدسة. فلا بد أن يكون الوجود بهذا المعنى أيضاً؛ لأن معناهما واحد، بل إنما رُتب تفسير معنى وجوب الوجود بذلك على معنى الوجود. فالوجود ينتزع من الذات كما تنتزع الإنسانية من الإنسان، إلا أن هناك فرقاً بين نسبة الذاتيات إلى الذات الممكنة وبين نسبة الوجود إلى الذات المقدسة، حيث قال:

«لعل بين نسبة الإنسانية إلى ذات الإنسان ونسبة الموجودية إلى الموجود الحق، مع ما دريت من الاتفاق بوجه، اختلافاً مستبيناً من وجوه آخر وقرناً ميبناً. أليس ذات الإنسان يكتننها العقل ويمجدها مرتسمة في النفس، فينتزع منها الإنسانية؟ والموجود الحق يمتنع أن يجده ذهن أو يناله عقل، ولو من القادسات العاليات، بل إنما العقل يدرك مفهوم الوجود. ثم الفحص والبرهان يشهدان على شدة الوله والدهش، أن له مبدءاً ومطابقاً لا يتمثل في القوى العاقلة بمعايير الأنظار، ولا تتعرفه العقول القائسة بمقاييس الأفكار؛ فهناك يعقل المعنى الانتزاعي، فيعرف أن له منتزعاً منه بالذات؛ وفي الإنسان يعقل المنتزع منه، ثم ينتزع المعنى. وأيضاً ليس يصدق «الإنسان إنسان بالضرورة المطلقة»، بل على التقييد بـ «مع الوجود» و«مع المجعولية»، وإن صدق لا بالوجود ولا بالمجعولية، ويصدق «الأول الحق موجود بالضرورة»، لا بتقييد أصلاً، بل على الإطلاق الذاتي الأزلي السرمدي، وكذلك ستة الصفات قاطبتها في ذلك الجنب»^١.

وكذا صرح في ما نروم إثباته بقوله:

«وأنه كما ليس الوجود إلا الموجودية المصدرية، لا حيثية ما تقييدية وراء الماهية هي ما به الموجودية؛ وإنما صحة انتزاعه من الموجود الحق بنفس ذاته، لا بحيثية ما تقييدية ولا تعليلية، ومن الموجودات الجوازية بحيثية هي استنادها إلى الموجود الحق؛ فكذلك التشخص ليس إلا المشخصية المصدرية، لا حيثية ما تقييدية تنضم إلى الماهية، فتكون ما به المتشخصية، بل إنما صحة انتزاعه من المتشخص الحق بنفس ذاته، لا بحيثية ما تقييدية ولا تعليلية»^٢.

وفي صدد بيان معنى انتزاع الوجود وإثبات الموجودية الانتزاعية حتى في الواجب - عز مجده - يقول:

«فها يُنتزع منه الموجودية في الممكن هو نفس ذاته من حيث هي من الجاعل، وفي الواجب نفس ذاته من حيث هو بنفسه لا من جاعل عز من ذلك»^٣.

وفي مقام رده على تقسيم الموجودات قسمة ثلاثية وإرجاعها إلى قسمين فقط، يقول:

«بعض الموجودات يكون متقرر الحقيقة بنفس ذاته، لا بعلّة، فيكون موجوداً بنفسه، لا بعلّة غير ذاته ولا بعلّة من ذاته؛ لأن ما ينتزع منه الوجود إنما هو الحقيقة المتقرّة. فإذا كانت الحقيقة متقرّة بنفسها، لا بأن يكون هي جاعل ذاتها كان لها الوجود بنفسها، لا بأن يكون ذاتها تقتضى وجودها. وبعض الموجودات متقرر الحقيقة بالجاعل،

١. المصدر نفسه، ص ١٣٢.

٢. المصدر نفسه، ص ١٩٠.

٣. المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٢.

فيكون موجوداً أيضاً بالجمال. فحاجة الوجود واستغناؤه بحسب حاجة الحقيقة المتقررة واستغنائها»^١.

ولعل أكثر كلام الداماد صراحةً هو ما ذكره في مقام برهنته على وحدانية الباري تعالى، حيث يقول:

«والباري تعالى ليس شيئاً ما قام به وجوب الوجود، بل هو الواجب الوجود البحث بنفس ذاته، لا بوجوب ثابت له زائد على ذاته. ولا نعني بذلك أنّ مفهوم وجوب الوجود الذي هو أمر اعتباري، عين ذاته تعالى، بل المراد أنّ ذاته تعالى ينوب مناب وجوب الوجود، بمعنى أنّ مصداق حمل واجب الوجود عليه تعالى هو نفس ذاته، لا قيام وجوب وجود به»^٢.

وله كلمة صريحة في المدعى في كتابه الآخر الأفق المبين، يقول:

«فالوجود موجوديّة الحقيقة، والحقائق في أنفسها مختلفة بالتاميّة والنقصان، والشرف والخسّة. وغاية المجد والعلوّ أن يكون الشيء في حدّ حقيقته قيوماً واجباً بالذات، أي: متقرّر الحقيقة بنفسه، واجب الوجود بذاته، فيكون بما هو هو فعلية محضة مقدّسة من جميع جهاته عن شوب مقارنة ما بالقوّة أو معنى ما بالقوّة؛ ومن عداه وما سواه مزدوج الحقيقة بحسب ما يعترها من حيثيّة القوّة من جهة فقر الذات، والفعلية من جنبه جود الغير، وهو المبدأ القيوم الواجب بالذات»^٣.

ويدلّ عليه أنّ الداماد لم يذكر معنى آخر للوجود غير الموجوديّة التي هي معنى مصدري. نعم في التقديسات ذكر أنّ المعنى المصدري «الوجود» المنتزع من الماهيات يكون بالجهة المشتركة بينها، ولا دخل للخصوصيّة. وأمّا الوجود ووجوب التقرّر لا بدّ أن يكون منتزعاً من القيوم الواجب بذاته لا بحيثيّة غير الذات، أي: من خصوصيّة الذات التي لا يشاركها شيء آخر، وإلّا لزم وجود جهة مشتركة بينه وبين ذلك الغير، تقتضي انتزاع الموجوديّة عنها، فتكون هذه الجهة إمّا تمام الذات، فيكونان فردين لحقيقة واحدة أو داخلّة في الذات فيلزم تركّبها، وكلا الفرضين باطلان.^٤

والخلاصة أنّ السيد الداماد يرى أنّ الوجود معنى مصدري واحد منتزع من الذات، سواء كانت واجبة التقرّر بذاتها أم متقررة بالواجب. ولا تحقّق للوجود بما هو وجود في الأعيان ولا في الأذهان، إلّا بما هو معنى انتزاعي مصدري. وعلى هذا، فالأصالة للذات، وهي الذات الواجبة في الباري والماهية في الممكنات.

١. المصدر نفسه، ص ١٧٤.

٢. المصدر نفسه، ج ١، ص ٥١١.

٣. المصدر نفسه، ج ٢، صص ٥٩-٦٠.

٤. انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٢.

المصادر والمراجع

- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد مرتضى الزبيدي، تحقيق: علي شيري، ط ١، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤م.
- التحصيل، بهمنيار بن مرزبان، تحقيق: مرتضى المطهري، ط ٢، طهران: منشورات جامعة طهران، ١٣٧٥ش.
- تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي، تحقيق: عثمان أمين، ط ١ (عوض من: طبعة قاهره، ١٩٥٨ق)، طهران: الحكمة، ١٣٧٧ش.
- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي (الملاصدرا)، تعليق: هادي بن مهدي السبزواري [و] السيد محمد حسين الطباطبائي، تحقيق: محمد رضا المظفر، ط ٣، بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٨١م.
- خلاصة علم الكلام، عبد الهادي الفضلي، ط ٣، قم: مؤسسة دائرة الفقه الإسلامي، ١٤٢٨ق.
- دروس في الفلسفة الإسلامية، مرتضى المطهري، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، ط ٢، قم: طليعة نور، ١٤٢٨ق.
- شرح الإشارات والتنبيهات (مع المحاكمات)، أبو علي حسين بن عبد الله بن سينا؛ نصير الدين محمد بن محمد الطوسي؛ قطب الدين محمد بن محمد الرازي البويهري، ط ٢، قم: البلاغة، ١٣٧٥ق.
- شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، ط ١، لاهور: دار المعارف النعمانية، ١٩٨١م.
- شرح شافية ابن الحاجب، رضي الدين محمد بن حسن الأستربادي، تحقيق: محمد نور الحسن [و] محمد الزفاف [و] محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٥م.
- شرح كتاب القبس، السيد أحمد بن زين العابدين العلوي العاملي، تحقيق: حامد الناجي الأصفهاني، ط ١، طهران: مؤسسة الدراسات الإسلامية [و] مؤسسة ميراث مكتوب، ١٣٧٦ش.
- الشفاء (الإلهيات/ الرياضيات/ الطبيعيات/ المنطق)، أبو علي حسين بن عبد الله بن سينا، تحقيق: جورج قنواتي [و] سعيد زايد [و] عبد الحميد صبرة [و] عبد الحميد لطفي مظهر [و] محمد رضا مدور [و] إمام إبراهيم أحمد [و] محمود قاسم [و] عبد الحليم منتصر [و] عبد الله اسماعيل [و] محمود الخضيرى [و] أحمد فؤاد الأهواني [و] أبو العلا عفيفي، تصدير و مراجعه: إبراهيم بيومي مذكور، ط ١ (عوض من: طبعة قاهره، ١٣٩٥ق)، قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤-١٤٠٥ق.
- شواكل الحور في شرح هياكل النور، جلال الدين محمد بن أسعد الدواني، طبع في: ثلاث رسائل، تحقيق: السيد أحمد التويسركاني، ط ١، مشهد: مؤسسة الدراسات الإسلامية للعتبة الرضوية المقدسة، ١٣٦٩ش.
- الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، ط ٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.
- العين، عبد الرحمن خليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي [و] إبراهيم السامرائي،

- ط ٢، قم: دار الهجرة، ١٤٠٩ق.
- فصوص الحكم (الحكمة؟)، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، ط ٢، قم: بيدار، ١٣٦٤ش.
- فقه اللغة وسرّ العربيّة، أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي النيسابوري، تحقيق: فائز محمد، ط ٢، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٦م.
- الفلسفة الإسلاميّة، محمد رضا المظفر، إعداد: السيّد محمد تقي الطباطبائي التبريزي، ط ١، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٨٥م.
- القبسات، السيّد محمد باقر بن محمد الحسيني الأسترآبادي (الميرداماد)، تحقيق: مهدي المحقق [و] السيّد علي الموسوي البهبائي [و] توشي هيكو ايزوتسو [و] إبراهيم الديباجي، ط ٢، طهران: منشورات جامعة طهران، ١٣٧٤ش.
- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، حسن بن يوسف المطهر الحلي، تحقيق: السيّد إبراهيم الموسوي الزنجاني، ط ٤، قم: شكوري، ١٣٧٣ش.
- كتاب التعريفات، السيّد الشريف علي بن محمد الجرجاني، ط ١، طهران: ناصر خسرو، ١٣٧٠ش.
- كتاب الحروف، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، تحقيق: محسن مهدي، ط ٣، بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٤م.
- لسان العرب، أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري، ط ١، قم: أدب الحوزة، ١٤٠٥ش.
- المباحث المشرقيّة في علم الإلهيات والطبيعيّات، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، ط ٢، قم: بيدار، ١٤١١ق.
- مجموعة مصتفات شيخ الإشراق، شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، تحقيق: هانري كوربن [و] السيّد حسين نصر [و] نجفقلي الحبيبي، ط ٢، تهران: منشورات مؤسّسة الأبحاث والدراسات الثقافية، ١٣٧٥ش.
- مصتفات ميرداماد، السيّد محمد باقر بن محمد الحسيني الأسترآبادي (الميرداماد)، تحقيق: عبد الله النوراني، ط ١، طهران: منشورات منتدى الآثار والمفاخر الثقافية، ١٣٨١-١٣٨٥ش.
- المنطق، محمد رضا المظفر، تعليق: غلامرضا الفيّاضي، تحقيق: رحمت الله الرحمتي، ط ٢، قم: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، ١٤٢٣ق.
- نهاية الحكمة، محمد حسين الطباطبائي، تحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري، ط ٢، قم: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، ١٤١٧ق.
- نهاية الحكمة، محمد حسين الطباطبائي، تحقيق و تعليق: غلامرضا الفيّاضي، ط ٨، قم: منشورات مؤسّسة الإمام الخميني رحمته الله عليه، ١٣٩٤ش.

مقالات

جایگاه نظریه «حدوث دهری»
در منظومه فکری میرداماد

محمود هدایت‌افزا*

دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران

چکیده

سید محمدباقر حسینی استرآبادی، ملقب به «میرداماد»، از حکماء مشهور امامیه در قرن یازدهم هجری قمری است. اگر او را حکیم مؤسس ندانیم، طبعاً باید وی را به لحاظ ادبیات خاصش در تقریر مطالب و ایراد برخی نقدها بر آراء پیشینیان، متفکری صاحب نظر در مکتب اصفهان بدانیم. ظاهراً جناب میرداماد استاد نظام‌ساز نداشته است؛ اما رفتار علمی و تألیفات او، حکایت از اهتمام ویژه به آثار سینوی و توغل در آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام و دغدغه جمع میان عقل و نقل دارد. در میان نظرات ابتکاری منسوب به وی، ایده «حدوث دهری» شهرت بیشتری دارد. اهمیت تبیین معنای حدوث دهری در تصویرسازی از خلقت، شرح مفصل آن به‌ویژه در القبسات، غایت و دفاع قاطع میرداماد از ایده حدوث دهری و نوع واکنش برخی اهل نظر بدان در دوره‌های مختلف، از عوامل شهرت این نظریه در پژوهش‌های ناظر به حکیم استرآباد محسوب می‌شوند. از جمله واکنش‌های منفی به ایده حدوث دهری در عصر ما، نقدهای استاد سید جلال‌الدین آشتیانی بر متونی منتخب درباره حدوث دهری از آثار سید داماد - به‌ویژه القبسات و خلسة الملکوت - است. آشتیانی ذیل این متون، بدون تأمل لازم در مبادی نظری میرداماد و با شیوه‌ای غیرعلمی، بیانات وی را از حیز انتفاع ساقط کرده، حتی گاه به سخره می‌گیرد. پژوهش پیش‌رو ضمن توجه به جایگاه نظریه حدوث دهری در مکتب حکمی میرداماد، توضیح برخی مفاهیم فلسفی مرتبط و تأمل در غایت صاحب نظریه، جهات ضعف ساختاری و گاه محتوایی ایرادات آشتیانی را بیان می‌دارد.

واژگان کلیدی: مکتب فلسفی اصفهان؛ حدوث دهری؛ حدوث ذاتی؛ القبسات؛ حکیم سبزواری؛ سید جلال‌الدین آشتیانی.

* رایانامه: mahmudhedayatfaza@yahoo.com

مقدمه

می‌دانیم که با استقرار سلسلهٔ صفویه، شهر اصفهان به لحاظ امنیت، نظم اجتماعی و رفاه نسبی، به محیطی مناسب برای تعلیم و تعلّم و پژوهش تبدیل شد؛ از این رو، به تدریج برخی عالمان و متفکران شیعی از شهرهای مختلف به پایتخت صفویان آمدند و گروه‌هایی از طالبان علم نیز برای کسب دانش به آن دیار شتافتند. رفته رفته حوزه‌های درسی مختلفی از علوم اسلامی در این شهر تشکیل شد. البته در صدر این محافل علمی، فقه و اصول فقه و به دنبال آن کلام شیعی جای داشت؛ ولی فضای محدودتری نیز به تفکر فلسفی اختصاص یافت و استادان معدودی به تدریس آثار سینوی و برخی تکمله‌های اشراقی همت گماردند. دکتر موسوی بهبهانی در این باره می‌نویسد:

«در رشته‌های علمی و ادبی و فلسفی ابتکار وجود نداشت و تصنیف جدیدی در این دوره دیده نمی‌شود. اغلب کتب که در رشته‌های مذکور تألیف شده، عبارت است از شرح بر شرحی که از سابق وجود داشته و نظیر آن».^۱

این نوع بیان حاکی از آن است که در عهد صفویه، صرفاً برخی کتب پیشینیان تدریس می‌شده است و مدرّسان نیز حواشی خاصی بدان مطالب می‌افزودند؛ لذا در آن دوران، تفکر فلسفی پویایی لازم را نداشته است و به ندرت شاهد نظام‌سازی نو در مسائل فلسفی هستیم. در مقابل، برخی متفکران صدرایی برآنند که دوران صفویه، عصر گسترش تفکر فلسفی بود. مطابق این باور، سلاطین صفویه به نوبهٔ خویش، زمینه را برای گسترش علوم عقلی - و از جمله فلسفه و حکمت - گسترانیدند. ظهور چند فیلسوف نامی در عصر صفوی و انتشار کتب مختلف فلسفی، مستند این ادعاست.^۲ در مقام تأکید بر این ادعا گفته شده است:

«با دلائل متقن می‌توان اثبات کرد که عصر صفویه زمان رواج، بلکه دوران احیای مکتب فلسفی و عرفانی است و آثار موجود در این ادوار، برابر است با آثار موجود در تمام ادوار فلسفی».^۳

به نظر می‌رسد که حق با گروه اول باشد و دستهٔ اخیر به صرف تعصبات صدرایی - از آن رو که فیلسوف شیرازی در عهد صفویه می‌زیسته است - سعی در ارائهٔ تصویری طلایی از تفکر فلسفی آن دوره دارند؛ حال آنکه در طول بیش از دو قرن حکومت صفویان (۹۰۷-۱۱۳۵ هجری قمری)، تعداد فیلسوفان صاحب مکتب، به تعداد انگشتان یک دست بودند. ادعای مزبور، دست کم از حیث مقایسهٔ عهد صفویه با دوران قاجاریه و حتی عصر پهلوی، به سهولت ابطال پذیر است؛ چه در دوران حکومت قاجار که قریب یک قرن کوتاه‌تر از دوران صفویه بود (۱۱۷۴-۱۳۰۴ هجری قمری)، تعداد متفکران بیشتری با مشارب فکری متنوع ظهور یافتند. حتی در دوران افول سلسلهٔ قاجار،

۱. حکیم استرآباد: میرداماد، ص ۲۰.

ظاهراً ادعای ضعف ادبیات و تفکر فلسفی در عصر صفوی، اول بار توسط عباس اقبال آشتیانی مطرح شده و پس از او، پیروان متعددی یافته است. نگر: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ده (مقدمهٔ مصحح).

۲. نگر: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص شش؛ صص هشت - ده (مقدمهٔ مصحح).

۳. همان، ص سیزده، پانویس ۱.

در تهران که پایتخت آنان محسوب می‌شد، چهار متفکر بزرگ تقریباً به طور هم‌زمان حوزه درسی داشتند که بعدها به «حکماء اربعه» مشهور شدند.^۱ در محضر حکماء اربعه، شاگردان خُبره‌ای تربیت شدند که تا سال‌ها پس از انحلال حکومت قاجاریان، به تدریس فلسفه و عرفان و تألیف آثاری از این دست اشتغال داشتند.

اما با این همه، باید بدین نکته اذعان داشت که تفکر فلسفی در عهد سلاطین صفوی، در سایه سار فقه و کلام شیعی استمرار یافت و چراغ آن هرگز به خاموشی نگرایید. در این دوره، دو حوزه فلسفی با رویکردهای متفاوت، در طول یکدیگر حضور داشتند:

۱. حوزه فلسفی شیراز: در این شهر، دو نگاه متفاوت و نزاع‌های دامنه‌دار جلال‌الدین دوانی با خاندان دشتکی‌ها را شاهد هستیم. دوانی بیشتر سمت وسوی کلامی/عرفانی داشت و اهل تقیه، مصلحت‌اندیشی و مدارا با حکومت بود؛ ولی دشتکی‌ها بیشتر به باورهای فلسفی تکیه می‌کردند و به تمکن مالی و استقلال از حکومت مشهور بودند (اواخر قرن نهم و اوائل قرن دهم هجری قمری).^۲

۲. حوزه فلسفی اصفهان: این حوزه از زمان شاه عباس کبیر، با تلاش میرداماد به جریان افتاد و بعدها توسط برخی شاگردان وی، از جمله سیداحمد علوی عاملی، تداوم یافت (از اواخر قرن دهم هجری قمری به بعد).^۳

۱. بخش نخست: میرداماد و مکتب فلسفی اصفهان

هنری کربن در جریان پژوهش‌های خویش درباره فیلسوفان و عارفان مسلمان، به تفکر فلسفی دوران صفویه توجه ویژه‌ای مبذول داشته است. او که دل‌باختگی خاصی به متفکران شیعی داشت و در حد امکان می‌کوشید تک‌تک ایشان را با اهم آثار و نظراتشان به دیگران بشناساند، با تأمل بیشتری درباره متفکران عهد صفوی سخن گفته است. وی در این راستا، از مجموع آموزه‌های اندیشه‌مندان آن عصر که در پایتخت صفویان حضور داشتند، به «مکتب فلسفی اصفهان» تعبیر می‌کند:

«پیشنهاد این جانب در باب نام‌گذاری «مکتب معنوی اصفهان» به منزله علاقه و اجتهادی برای احیاء نهضت فلسفی حکمت الهی است که طی قرون شانزدهم و هفدهم میلادی (قرون دهم و یازدهم هجری قمری) با شخصیت میرداماد یا معلم

۱. این چهار حکیم عالی‌قدر عبارت‌اند از: آقاعلی حکیم (ملقب به «مدرس طهرانی»)، آقا محمد رضا قشقه‌ای، میرزا ابوالحسن جلوه و میرزا حسین سبزواری. برای اطلاع بیشتر، نگر: مدخل «حکمای اربعه تهران» در وب‌سایت «ویکی شیعه».

۲. باید توجه داشت که حوزه شیراز پیش از حکومت صفویان برپا بود و در اوائل حکومت ایشان به سردی گرایید. آنگاه به تدریج، حوزه فلسفی اصفهان در پایتخت صفویان نشو و نما یافت.

۳. نگر: میرداماد، ص ۳. مؤلف محترم این کتاب، تفکر صدرایی را نیز ادامه حوزه فلسفی شیراز تلقی کرده است.

۴. نگر: همان، ص ۳۲. البته در این میان، نقش حکیم میرفندرسکی را در تثبیت حوزه فلسفی اصفهان نباید نادیده گرفت.

ثالث و شاگردان او و شاگردان شاگردان او به وقوع پیوست. به عقیدهٔ این جانب، با مکتب اصفهان، تفکر ایرانی لایق و برانزدهٔ آن است که مقام شاخنی در تاریخ فلسفه و حکمت الهی احراز کند.^۱

از ادامهٔ سخنان کرین چنین برمی آید که مراد وی از «مکتب»، صرف معنای لغوی یا حتی اجتماع تدریجی متفکران شیعی در اصفهان و تشکیل حوزهٔ درسی جدیدی نیست؛ بلکه مقصود او جریانی فلسفی با منابع غنی و شاکلهٔ نوین است که پیش‌تر در تاریخ فلسفهٔ متفکران مسلمان سابقه نداشته است. به‌باور کرین، مثلی متشکل از حکمت سینی، تفکر اشرافی سهرودی و محتوای مذهب تشیع، زیربنای مکتب فلسفی اصفهان را سامان می‌دهد.^۲ او به‌خصوص، بر عنصر سوم به‌عنوان عامل معنویت‌بخش مکتب اصفهان تأکید دارد. در این راستا، کرین گاه از تعبیر «مکتب معنوی اصفهان» یا «مکتب الهی اصفهان» بهره می‌گیرد.^۳

اگر بخواهیم در این باره دقیق‌تر اظهار نظر کنیم، باید مکتب فلسفی اصفهان را مشتمل بر چهار مکتب یا دست‌کم چهار حوزهٔ درسی متفاوت بدانیم. پایه‌گذاران این مکاتب یا حوزه‌ها به ترتیب زمان ظهور هریک، عبارت‌اند از: میرداماد، میرفندرسکی، ملاصدرا و شیرازی و ملارجبعلی تبریزی.

با توجه به تنوع منابع معرفتی اندیشه‌مندان مکتب اصفهان و حوزه‌های درسی مختلف ایشان، باید اذعان داشت که جریان فلسفی اصفهان، مکتبی «شخص‌محور» است، نه «متن‌محور»؛ زیرا در هریک از آن حوزه‌ها، تفکر فلسفی به شیوه‌ای خاص جریان داشت و ایشان گاه منتقدان جدی دیگری بودند.^۴ اساساً تعبیر «مکتب» در اینجا به مثابهٔ اتفاق نظر متفکران نیست؛ از این رو، شناخت دقیق این مکتب فلسفی، در گرو شناخت آن چهار متفکر شاخص و فهم گرایش‌ها و نظرات اختصاصی ایشان است.

آری، اینکه در برخی تراجم یا کتب تاریخ فلسفه، مکتب فلسفی اصفهان با نام میرداماد همراه شده است، از حیث پیش‌گامی وی در گشایش تفکر فلسفی در آن دوران است؛ چه آن سه متفکر - به‌ویژه ملاصدرا و ملارجبعلی تبریزی - نیز به‌گونه‌ای وام‌دار حرکت علمی میرداماد بوده‌اند؛ اما آنچه ما را مجاز می‌کند تا همهٔ این جریانات فکری را تحت عنوان واحد «مکتب فلسفی اصفهان» لحاظ کنیم، اشتراک ایشان در بهره‌مندی از کتب روایی امامیه و تلاش در جهت تطبیق نگرش فلسفی خویش با آن نصوص است.

از آنجا که هنری کرین برای اولین بار عنوان «مکتب فلسفی اصفهان» و شاخصه‌های آن را مطرح کرد و دیگران، دانسته یا ندانسته، در طرح این عنوان از وی پیروی کردند، شایسته است تا

۱. «میرداماد یا معلم ثالث»، صص ۱۰۵-۱۰۶.

۲. نگر: همان، ص ۱۰۶.

۳. نگر: همان، ص ۱۰۵؛ ص ۱۰۹؛ ص ۱۱۲.

۴. در این باره، نقدهای اساسی و بنیادین حکیم تبریزی و شاگردانش بر آموزه‌های ملاصدرا اهمیت فراوان دارند. برای اطلاع بیشتر، نگر: تاریخ فلسفهٔ اسلامی، صص ۳۹۴-۳۹۶؛ مجموعهٔ مصنفات قوام‌الدین رازی تهرانی، صص پانزده - سی و دو؛ «خرده‌گیران بر حکمت متعالیه و منتقدان صدرالمؤمنین»، صص ۲۵۴-۲۵۷.

طریق شناخت این مکتب و دروازه ورود به آن را از خود او جویا شویم. کربن با ادبیات شیوای خویش، بر شخص محوری مکتب اصفهان تصریح کرده است:

«با عدم معرفت به احوال و شخصیت میرداماد، مکتب فلسفی و الهی که وی به تحقیق، طی چندین نسل، پیشوا و مقتدای فکری و معنوی آن بوده است - و ما آن را «مکتب الهی اصفهان» می‌توانیم نامید - برای طلاب غیرایرانی و علاقه‌مندان به حکمت و فلسفه در خارج از ایران، مجهول و ناشناس مانده است... از همه بالاتر اینکه مکتب علمی و الهی اصفهان، محققان و متفکران بلندپایه‌ای در دامان خود پرورده و تألیفات و آثار گران‌بهایی باقی گذارده است که تا زمان حاضر، تأثیر و نفوذ زنده و غیرقابل انکار آن، محسوس و مشهود می‌باشد»^۱.

۱.۱. گفتار نخست: میرداماد، پایه‌گذار مکتب فلسفی اصفهان

درباره نبوغ حکیم استرآباد، حافظه قوی، جامعیت علمی، قوت فلسفی، سلوک معنوی و اخلاق وی، بیانات متنوعی در آثار شاگردان میر، برخی معاصران وی و نیز اصحاب تراجم به چشم می‌خورد.^۲ در این مختصر، به نقل سه قطعه کوتاه بسنده می‌شود:

۱. قطب‌الدین اشکوری از شاگردان میر، در باب جامعیت علمی استاد خویش در آن عصر می‌نویسد:

«از مطالعه کتب قدما و مذاکره شیوخ و علماء به جایی رسید که در هر فقی از فنون، اوحدی زمان و فزون از اقران گردید... و مؤلفات بدیعه و مصنفات لطیفه‌اش بسیار؛ و از مطاوی آن‌ها جمال عروسان دقایق فروع و اصول و حقایق منقول و معقول، به پرده‌گشایی دست فکرتش هویدا و آشکار»^۳.

۲. درباره سلوک معنوی و اخلاق میرداماد، در نگاشته یکی از معاصران وی می‌خوانیم:

«اما سیادت و فضیلت پناه مشاراً الیه در تزکیه نفس نفیس و تصفیه باطن شریف و سیر رضیه و شیم مرضیه، عدیل و نظیر ندارد و از سایر سادات عظام زمان خود، بلکه از اکثر علماء و فضلاء عصر، به جودت طبع و حدت ذهن و طلاق لسان و لطافت بیان امتیاز تمام دارد؛ و از زمان طفولیت تا حال، همواره تخم مهر و محبت در فضای ضمیر صغیر و کبیر می‌کارد»^۴.

۳. صاحب قصص العلماء نیز که در این اثر از ذکر نقاط ضعف عالمان امامیه تحاشی ندارد، در وصف میرداماد می‌نویسد:

«و این سید، امام آنام و فاضل همام و عالم ققام، عین اماتل اکامل افاضل و معدوم الماتل و منار فضایل و فواضل و دریای بی ساحل، علامه فهامه است و در علم لغت،

۱. «میرداماد یا معلّم ثالث»، ص ۱۰۹.

۲. برای اطلاع بیشتر، نگر: میرداماد، صص ۹۶-۴۰.

۳. میرداماد، ص ۴۱، در گفت‌آورد فارسی از محبوب القلوب.

۴. القبسات، ص بیست و هشت، در گفت‌آورد از تذکره خلاصة الأشعار.

گوی از میدان صاحب قاموس و صحاح ربوده؛ در علوم عربیت، حیازت علم ارباب ادب نموده و در فصاحت و بلاغت و انشاء و انشاد و نظم و نثر، سرآمد زمان؛ در منطق و حکمت و کلام، مسلّم علمای اعلام؛ و در حدیث و فقه، فائق بر همگان؛ و در علم رجال، از اکامل رجال؛ و در علم ریاضی، به جمیع اقسام متفرد وحید در مقال؛ و در اصول، حلال عویصات و اعضاء؛ و در علم تفسیر قرآن، اعجوبهٔ زمان»^۱.

هنری کرین نیز در مقالات متعدّد خویش، بر قوّت فلسفی میر در فهم مطالب پیشینیان و تفسیر اشراقی از آثار سینی در جهت تطبیق با آموزه‌های پیشوایان امامیه تصریحات مؤکدی دارد. وی در این راستا، نکته‌ای معرفت‌شناختی نیز بیان داشته تا پایه‌گذاری مکتب فلسفی اصفهان را به دست این حکیم عالی‌مقام، به نحو دقیق‌تری تبیین کند. به باور کرین، اضلاع مثلث معرفتی «فلسفهٔ منشاء»، «حکمت اشراقی» و «آموزه‌های تشیع» به صرف قرار گرفتن در کنار یکدیگر، منجر به شکل‌گیری مکتب فکری نوینی نمی‌شدند؛ بلکه حاملی توانا با روحی لطیف لازم بود تا آن منابع فکری را به قدرت عقل و شهود خویش، به نحو روشمند ترکیب کند؛ و از هر ضلع آن مثلث معرفتی، به جای خویش قواعدی استنتاج کند. در اندیشهٔ کرین، هریک از آن سه منبع فکری، در حوزهٔ اصفهان شکوفایی تازه‌ای یافت و سیمای معنوی میرداماد حاصل ترکیب و آمیزهٔ آن سه عامل معرفتی گردید.^۲ کرین بر اهمیت این مطلب پافشاری فراوان دارد و در مواضع متعدّد از آثار خویش، از آن سخن گفته است؛ از جمله در موضعی دیگر از مقالهٔ «میرداماد یا معلّم ثالث» می‌نگارد:

«اگر مکتب میرداماد را منحصرأً نتیجهٔ شکوفایی و هماهنگی سه عامل فوق تصوّر کنیم، به اصول مردم‌شناسی فلسفی خیانت ورزیده‌ایم؛ زیرا اگر در تصوّر خود، سه عامل فکری و فلسفی فوق را با قوّهٔ خیال با هم درآمی‌زیم، هرگز بدون ذوق و اجتهاد شخصیت‌هایی مانند میرداماد و ملاصدرای شیرازی به چنین شجرهٔ بارور و ثمرهٔ پر قیمتی نمی‌توانیم رسید؛ زیرا نحوهٔ الهام و ادراک شهودی قلبی آنان از آفرینش و عالم هستی و وجود و انسان و حیات، تنها قدرتی است که قادر به تألیف و ترکیب و اجتماع سه عامل فوق در تفکر و فلسفه‌ای منسجم و مستحکم می‌تواند بوده باشد»^۳.

آری، محقق فرانسوی مدّعی است که میرداماد به مدد سیر و سلوک معنوی، قادر به پیوند و التصاق آن سه منبع معرفت‌بخش گردید.^۴ شاهد کرین بر این ادّعا، دو اعترافِ خلسه‌آمیز و مکاشفهٔ معنوی میرداماد است که خود، آن‌ها را بیان کرده است.^۵

۱. قصص العلماء، ص ۳۳۳.

۲. نگر: «میرداماد یا معلّم ثالث»، ص ۱۰۶.

۳. همان، صص ۱۰۶-۱۰۷.

۴. نگر: «حکمت الهی شیعه در عصر صفویه»، ص ۲۲۸.

۵. نگر: همان، صص ۲۲۸-۲۲۹.

۱.۲. گفتار دوم: محذورات و الزامات میرداماد در بنای مکتب فلسفی اصفهان

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، در دوران صفویه بستر مناسبی برای تفکر فلسفی مهیا نبود و اصحاب این دانش، همراه با ملاحظه و احتیاط روزگار می‌گذراندند. در آن عصر به دلیل قدرتمندی پایگاه اهل کلام و فقیهان شیعی، اوضاع تفکر فلسفی و نگرش‌های عرفانی به‌گونه خاصی پیش می‌رفت. این روند در مسیر تکون مکتب فلسفی اصفهان، محذورات و الزامات ویژه‌ای برای حکیم استرآباد به همراه داشت؛ از این رو، کار میرداماد در بدو امر بسی دشوار بود. توضیح مطلب آنکه متکلمان و فقیهان شیعی که طی قرون متمادی، تسلط حکام ظالم اهل سنت و مغولان فاقد فرهنگ را تجربه کرده و اینک شاهد روی کار آمدن حاکمان شیعی و به تبع آن، آزادی نسبی برای انجام برخی مناسک شیعیان بودند، با حمیت خاصی اوضاع اجتماعی را رصد می‌کردند تا مبادا تفکر اقلی مغایر با نصوص بنیادین مذهب امامیه در جامعه نشر یابد. در این فضای فکری، فیلسوفان، عارفان و متصوفه به‌طور قهری و از ابتدا در مظان اتهام قرار داشتند و به محتوای کتب و آثار آنان، به دیده شک و گاه کفر و الحاد نگرسته می‌شد.

از آنجا که مؤسس سلسله صفویه، خود به گروهی از متصوفه تعلق داشت، نقدهای ابتدایی به متصوفه با قدری ملایمت انجام می‌پذیرفت و در عوض، حساسیت بر نشر و تعلیم و تعلم کتب فلسفی بیشتر بود. برخی گزارش‌ها حکایت از آن دارند که بر سر در برخی مدارس علمیه آن عصر، به ممنوعیت آموزش فلسفه تصریح می‌شد و در اساس نامه متولیان آن مدارس، برای طلاب و مدرّسان چنین قید شده بود:

«باید کتاب‌های علوم وهمیه - یعنی علوم شکوک و شبهات - که به علوم عقلیه و حکمت مشهور و معروف است مثل کتاب‌های شفاء، اشارات، حکمة العین، شرح هدایه و امثال ذلک، به شبهه دخول در مقدمات علوم دینی نخوانند»^۱.

اینک تصوّر کنید که میرداماد برای طرح مسائل فلسفی، با چه مشکلاتی مواجه بود. وی ملزم بود در چهارچوب مرزهای اعتقادی متکلمان حرکت کند و آراء آنان را به رسمیت بشناسد؛ همچنین باید از طرح قواعد و احکام فلسفی متغایر با نصوص دینی پرهیز می‌کرد. طبعاً معیار قضاوت در این باره، ظاهر احادیث - بر پایه فهم محدثان - یا کتب به جا مانده از متکلمان شیعی - به‌ویژه آثار مدرسه کلامی حله - بود.

به‌باور نگارنده، اصل این تفکر که آموزش کتب فلسفی را نباید پیش‌نیاز کتب اعتقادی قرار داد یا به بیانی «قواعد فلسفی» را نباید پیش‌نیاز فهم نصوص دینی دانست، فی‌الجمله ایده صحیحی به نظر می‌رسد و هنوز هم در کلیت خود، قابل دفاع است؛ چه دست‌کم مسیر فلسفه و دین را از هم جدا می‌کند تا هریک راه خویش را بروند؛ و این امر، به پیشرفت هر دو و در عین حال وجود رقابتی سالم میان آن‌ها کمک خواهد کرد؛ اما افسوس که چنین ایده‌ای در مقام عمل، معمولاً فرجام نامیمون دیگری پیدا می‌کند و آن، صدرنشینی آثار متکلمان بر فراز دروس اعتقادی است؛ آثاری که صرفاً مبین حداقل‌های اعتقادات امامیه و ممیز آن از سایر مذاهب

۱. شرح حال میرداماد و میرفندرسکی، ص ۱۷.

رقیب است. در واقع، محتوای کتب کلامی حتی قادر به شرح ظواهر بسیاری از آیات، روایات، ادعیه مأثوره و زیارت‌نامه‌های مشتمل بر مقامات تکوینی اولیاء معصوم علیهم‌السلام نبوده و نیست. به‌راستی با کدام قاعده یا متن کلامی می‌توان معنای دقیق آیاتی نظیر «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^۱ و «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً»^۲؛ یا روایاتی همچون «الْحَمْدُ لِلَّهِ مُذْهَبُ الدُّهُورِ وَقَاضِي الْأُمُورِ وَمَالِكِ يَوْمِ الثُّسُورِ الَّذِي كُنَّا بِكَيْتُونِيَّتِهِ قَبْلَ الْحُلُولِ فِي التَّمَكُّينِ وَقَبْلَ مَوَاقِعِ صِفَاتِ التَّمَكُّينِ فِي التَّكْوِينِ، كَائِنِينَ غَيْرَ مُكُونِينَ، نَاسِبِينَ غَيْرَ مُتَنَاسِبِينَ، أَرْلِيَيْنَ لَا مَوْجُودِينَ وَلَا تَخْدُودِينَ مِنْهُ بَدْءًا وَإِلَيْهِ نَعُودُ لِأَنَّ الدَّهْرَ فِينَا»^۳؛ یا عبارات موجود در برخی ادعیه همانند «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِوَجْهِكَ الْكَرِيمِ وَبِنُورِ وَجْهِكَ الْمُنِيرِ وَمُلْكِكَ الْقَدِيمِ»^۴ و «يَا مَنْ لُطْفُهُ قَدِيمٌ»^۵ و «يَا مَنْ هُوَ فِي إِحْسَانِهِ قَدِيمٌ»^۶ و «يَا دَائِمَ الْفَضْلِ عَلَى الْبَرِّيَّةِ»^۷؛ یا برخی عبارات زیارت‌نامه‌ها نظیر «أَشْهَدُ أَنَّ هَذَا سَابِقُ لَكُمْ فِيمَا مَضَى وَجَارَ لَكُمْ فِيمَا بَقِيَ»^۸ و «السَّلَامُ عَلَى الْأَصْلِ الْقَدِيمِ وَالْفَرْعِ الْكَرِيمِ»^۹ را فهم کرد و تفسیری روشن از آن‌ها ارائه داد؟

آری، حکیمان شیعی نیز برای نیل به این معارف، چندان به اقوال متکلمان رسمی پای‌بند نبوده‌اند. ایشان بدین نکته تَفْطَن یافته بودند که موافقت با نصوص دینی الزاماً به معنای موافقت با آراء متکلمان و فقیهان نیست؛ بلکه از قضا، در مواردی برای فهم و شرح آیات و احادیث خاص، باید به نقد برخی مبانی دست‌وپاگیر متکلمان همت‌گمارد یا دست‌کم با سکوت از کنار آن‌ها گفته‌ها عبور کرد. دشواری کار متفکران نامی شیعه در عهد صفویه، دقیقاً همین امر بود و میرداماد در مقام پیش‌گام حرکت فلسفی، بیش از دیگران با این مشکلات دست‌وپنجه نرم می‌کرد. این تنگنای فکری به تدریج در قلم میرداماد نیز ظاهر شد؛ از این‌رو، آثار وی در مسیر دشوارنویسی، با سبکی فخیم و گاه مغلق عجین شده است؛ بدین ترتیب که:

«میر چه در ناحیه مفردات و واژگان و چه در ناحیه ترکیب و ساختار جملات به‌گونه‌ای خاص عمل می‌کرد. او از واژگان نامأنوس و غریب بسیار بهره می‌برد و حتی خود، دست به جعل لغات می‌زد. او در زمینه ترکیب و ساختار عبارت‌ها نیز،

۱. الفصص/۸۸.

۲. الإنسان/۱.

۳. عبارتی از خطبه علوی. متن کامل خطبه را نگر: الهدایة الکبری، ص ۴۳۳؛ مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمیرالمؤمنین علیه‌السلام، ص ۲۵۸.

۴. عبارتی از دعای عهد با امام عصر علیه‌السلام. متن کامل دعا را نگر: جمال الأسبوع بکمال المشروع، ص ۱۲۳.

۵. عبارتی از دعای جوشن کبیر. متن کامل دعا را نگر: البلد الأمين و الدرع الحصین، ص ۴۰۴.

۶. همان، ص ۴۰۶.

۷. عبارتی از دعای مختصر شب جمعه و شب عید فطر. متن کامل ادعیه را نگر: جُتَةُ الْأَمَانِ الْوَاقِيَةِ وَ الْحِجَّةِ الْإِيمَانِ الْوَاقِيَةِ، ص ۶۴۷.

۸. عبارتی از زیارت جامعه کبیره. متن کامل زیارت‌نامه را نگر: من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۶۱۳.

۹. عبارتی از زیارت امیرالمؤمنین علیه‌السلام. متن کامل زیارت‌نامه را نگر: المزار الکبیر، ص ۳۱۷؛ زاد المعاد، ص ۴۶۲.

گاه از قواعد معمول عدول می‌کرد و اندیشه‌های خویش را در قالب‌هایی فراتر از قیدوبندهای معمول ادبی القاء می‌کرد. همین باعث شده بود تا نثر او نثری متکلفانه و آمیخته با تعقید و پیچیدگی‌های خاص باشد^۱.

کوتاه‌سخن آنکه، پنج منبع فکری پیش روی میرداماد بود: نصوص ارزشمند امامیه، فلسفهٔ مشائی - به ویژه آثار سینوی -؛ تفکر اشراقی حکیم سهروردی؛ کتب کلامی - به خصوص آثار مدرسهٔ حله -؛ و کتب متصوفه از جمله آثار ابن عربی. میرداماد با اجتهاداتی خاص در فلسفهٔ مشائی، آن را پایهٔ مکتب فلسفی خویش قرار داد و گاه در پرتو سخنان سهروردی، خوانشی اشراقی از آثار سینوی ارائه می‌داد؛ اما از آن رو که شیعه‌ای معتبد و متعهد بود و دل در گرو ولایت و محبت خاندان عصمت و طهارت علیهم‌السلام داشت، همواره آموزه‌های آنان را معیار طرح و سنجش مسائل ناظر به الهیات بالمعنی الأخص قرار می‌داد. او تا حد امکان با متکلمان همراهی می‌کرد؛ ولی نظرات کلامی را در فهم آیات و روایات خاص، جدی نمی‌گرفت. وی به آراء صوفیه نیز چندان اعتنا نداشت؛ گرچه در مقام عمل، اهل سلوک، ریاضت و مراقبات شرعی بود.

۲. بخش دوم: جایگاه حدوث دهری در منظومهٔ فکری میرداماد

پایه‌گذار مکتب فلسفی اصفهان در طرح برخی مسائل منطقی، فلسفی و الهیاتی دست‌کم تقریرها و تبیین‌های نوینی عرضه داشته، حتی دربارهٔ بعضی از معضلات علمی، راه‌حل‌های مبتکرانه‌ای ارائه کرده است. برخی از محققان معاصر، تتبعات ارزشمندی در باب آراء اختصاصی حکیم استرآباد انجام داده‌اند. آنچه بیش از همه نظر نگارنده را به خود جلب کرد، دو متن ذیل است:

۱. فصل سوم از کتاب میرداماد که در آن، ده نظریه تشریح و به ترتیب ذیل فهرست شده‌اند: حدوث دهری؛ مسئلهٔ بداء؛ مسئلهٔ جبر و اختیار؛ اصالت ماهیت؛ مقولات عشر؛ نظریهٔ وحدت حمل؛ پیدایش کثرت از وحدت؛ اقلیم هشتم؛ مراتب هستی؛ نقش تمثیلی حروف و اعداد.^۲
۲. مطلب پنجم از مبحث «میرداماد» در کتاب درآمدی بر تاریخ فلسفهٔ اسلامی؛ در این متن به یازده نظریه، به ترتیب در موضوعات ذیل اشاره شده است:

مقولات؛ عالم مثال؛ وحدت و کثرت؛ علم واجب تعالی؛ اقسام حمل؛ دلالت الفاظ بر معانی؛ مسئلهٔ نفس الامر؛ حدوث دهری؛ مسئلهٔ اصالت وجود یا ماهیت؛ مطابقت در تصورات؛ پارادوکس دروغ‌گو.^۳

با قدری تأمل در دو فهرست بالا و توضیحات نویسندگان آن‌ها، می‌توان دریافت که پنج موضوع در هر دو متن مشترک‌اند؛ گرچه تحلیل‌های ناظر به برخی مسائل قدری با یکدیگر تفاوت دارند. از این میان، دو مسئله «مقولات» و «اقسام حمل» بیشتر جنبهٔ منطقی دارند؛ مبحث «وجود و ماهیت» صرفاً فلسفی است؛ و دو مسئله «حدوث دهری» و «عالم مثال یا اقلیم هشتم»، علاوه بر جهت فلسفی، جنبه‌های الهیاتی و کلامی نیز دارند؛ اما مهم‌ترین دیدگاه میرداماد که در

۱. میرداماد، صص ۱۴۵-۱۴۶.

۲. نگر: همان، صص ۱۱۳-۱۴۱.

۳. نگر: «مکتب فلسفی شیراز و اصفهان»، صص ۲۳۱-۲۴۷.

تألیفات متعدّدش به تفصیل از آن بحث کرده، نظریّه «حدوث دهری» است. از قضا، نویسندگان دو متن یادشده نیز - با تفصیل بیشتر و ارجاعات متنوعی نسبت به سایر آثار - ابتکارات میرداماد را در باب حدوث دهری گزارش کرده‌اند.^۱

در گفتارهای پیش‌رو، کلیات ایده مزبور در منظومه فکری سید داماد، قدری تشریح می‌شود.

۲.۱. گفتار نخست: پیشینه مباحث «حدوث و قدم» و مشکل میرداماد

می‌دانیم که اکثر فیلسوفان در راستای مباحث علت و معلول و اینکه «انتفاء معلول به مثابه انتفاء علت آن است»، عالم آفرینش را فی الجمله - و نه بالجمله - «قدیم زمانی» تلقی می‌کردند؛ بدین معنا که واجب تعالی «قدیم بالذات» و عالم امکان «قدیم بالغیر» است. در مقابل، جمهور متکلمان همه مخلوقات را حادث زمانی و مسبوق به عدم می‌دانستند و قول به قدم عالم را منافی توحید حق تعالی، نیازمندی مخلوقات به او و اختیار خداوند در آفرینش می‌انگاشتند.^۲ بر این اساس، مبحث «حدوث و قدم» از دیرباز یکی از مسائل بسیار جنجالی در عرصه خرده‌گیری متکلمان بر فیلسوفان بود و معمولاً از آن به نمونه بارز تقابل نظرات فلسفی با آموزه‌های دینی یاد می‌شد.

ابن سینا در آثار مهم خود برای تبیین دقیق‌تر مراد فیلسوفان و دفع ایرادات متکلمان، ایده «حدوث ذاتی» را مطرح کرد:

«و اعلم أنّه كما أنّ الشيء قد يكون محدثاً بحسب الزمان، فكذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات، فإنّ المحدث هو الكائن بعد ما لم يكن. و البعدية كالتبعية قد تكون بالزمان و قد تكون بالذات، فإذا كان الشيء له في ذاته أن لا يجب له وجود، بل هو باعتبار ذاته وحدها بلا علته لا توجد و إنما يوجد بالعلّة، و الذي بالذات قبل الذي من غير الذات»^۳.

به مقتضای این نظریه، هر ممکن الوجودی به حسب ذات خویش به «عدم ذاتی» مسبوق است؛ خواه به لحاظ وجودی، حادث زمانی باشد یا قدیم زمانی. بر این اساس، «عدم ذاتی» با «وجود» جمع می‌شود. به دیگر سخن، مجردات ازلی یا عقول به حسب ذات خویش حادث‌اند و نیازمند علت؛ یعنی وجود آن‌ها نسبت به عدم‌شان تأخر بالذات دارد؛ حال آنکه حدوث آن‌ها در آنی از آنات زمان ملحوظ نیست:

«فيكون كلّ معلول محدثاً؛ أي: مستفيد الوجود من غيره بعد ما له في ذاته أن لا يكون موجوداً، فيكون كلّ معلول في ذاته محدثاً. وإن كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود عن موجد، فهو محدث؛ لأنّ وجوده من بعد لا وجوده بعدية بالذات، و من الجهة التي ذكرناها. و ليس حدثه إنّما هو في آن من الزمان فقط، بل هو محدث في جميع الزمان و الدهر»^۴.

۱. برای اطلاع بیشتر، نگر: میرداماد، صص ۱۱۳-۱۲۲؛ «مکتب فلسفی شیراز و اصفهان»، صص ۲۲۶-۲۳۹.

۲. برخی نقدها و بررسی‌های ناظر بدین بحث را نگر: نهاية الحکمة، صص ۱۵۹-۱۶۵.

۳. النجاة من الغرق في بحر الضلالات، صص ۵۴۲-۵۴۳.

۴. همان، ص ۵۴۳.

در بعضی از آثار مهم سینیوی، شاهد تلاش بیشتر برای تبیین معنای حدوث ذاتی هستیم. شیخ برای تفهیم بهتر مطلب، به طرح مثال «چرخش دست و کلید» روی می‌آورد. او می‌گوید: هنگامی که دست خویش را بر روی کلید قرار می‌دهیم و آن را حرکت می‌دهیم، بلافاصله کلید نیز حرکت می‌کند. با وجود معیت زمانی این دو حرکت، همگان اذعان دارند که حرکت کلید، تابع حرکت دست و به بیانی معلول آن است، نه بالعکس. بر همین سیاق، قدمت زمانی عالم با توحید باری تعالی و علیّت او نسبت به عالم هستی منافات ندارد.^۱

اما افسوس که سخنان ابن سینا دربارهٔ حدوث ذاتی به درستی درک نشد و حتی نتوانست از شدت مخالفت متکلمان در این مسئله بکاهد؛ از جمله غزالی با آنکه در بیست مسئله با فلاسفه و به‌ویژه ابن سینا گلاویز شده، صرفاً سه مسئله را دلیل بر کفر و ارتداد ایشان می‌داند که یکی از آن‌ها قول به «قدم عالم» است.^۲ این گونه رفتار به متکلمان اهل سنت اختصاص نداشته است؛ بلکه برخی عالمان شیعی نیز همین‌گونه نظر داده‌اند.^۳

باری، میرداماد با آگاهی از پیشینهٔ مبحث حدوث و قدم، بر سر این دوراهی قرار داشت: اگر نظر فیلسوفان را با همان تقریرات قبلی مطرح می‌کرد، سرنوشتی بهتر از آنان نصیب او نمی‌شد؛ و اگر ایدهٔ متکلمان را می‌پذیرفت، خود را از فهم برخی نصوص دینی و معارف عالی محروم می‌ساخت. البته، او به لحاظ علمی نیز دیدگاه سینیوی را تبیینی مناسب برای حدوث عالم نمی‌دانست. به باور سید داماد، در مفهوم «حدوث» باید به دنبال عدم واقعی و عینی بود، نه عدم تحلیلی و اعتباری. حدوث واقعی به معنای مسبوقیت شیء به عدم آن است؛ حال آنکه فیلسوفان بر پایهٔ مفهوم «امکان»، حدوث را به «عدم اقتضای شیء نسبت به وجود و عدم» تعریف کرده‌اند. همین معنا در نظریهٔ حدوث ذاتی، به «لیسیت ذاتیهٔ ماهیت» تعبیر شده است. از آنجا که امکان ذاتی شیء با وجود عینی آن جمع می‌شود، پس بر حدوث واقعی دلالت ندارد؛ چون بیانگر عدم مجامع است، نه عدم مُقابل.^۴

۲.۲. گفتار دوم: تبیین نظریهٔ حدوث دهری در آثار میرداماد

سید داماد با آگاهی از پیشینهٔ مبحث حدوث و قدم، به خوبی می‌دانست که حلّ و تقریر آن، به مقدمات و تحلیل‌های عمیق‌تری نیازمند است؛ از این رو، با سعهٔ صدر فراوان به پیشینه، مفاهیم پایه، دلایل عقلی، شواهد نقلی و مسائل ناظر به حدوث و قدم توجه کرده است. گویا مهم‌ترین دغدغهٔ وی در مباحث حکمی، مباحث «حدوث و قدم» و «مراتب آفرینش» بوده است.

بخش عمدهٔ مباحث القبسات - که در رأس آثار حکمی جناب میرداماد قرار دارد - ناظر به ایدهٔ حدوث دهری است. محتوای این کتاب در قالب ده قبس - به مثابهٔ ده بخش - تصنیف شده است. بخش اول، به مفاهیم پایه و توضیح اقسام حدوث و قدم در کلمات پیشینیان و تبیین دقیق

۱. الشفاء، ج ۱۰ (الإلهیات)، ص ۱۶۵؛ الإشارات و التنبيهات، ص ۱۰۶.

۲. برای اطلاع بیشتر، نگر: تهافت الفلاسفه، صص ۲۹۳-۲۹۵.

۳. حتی پس از تلاش‌های میرداماد نیز، این‌گونه نقدها ادامه پیدا کرد. نمونه را نگر: العقائد، ص ۵۴.

۴. نگر: حکیم استرآباد: میرداماد، ص ۳۱۴.

محل نزاع در این بحث اختصاص دارد. در بخش دوم، اوعیهٔ سه‌گانهٔ «سرمد»، «دهر» و «زمان» به زبان فلسفی تبیین و تحلیل می‌شود. به دنبال آن و در بخش سوم، ایدهٔ حدوث دهری به اثبات می‌رسد. میرداماد در بخش چهارم کتاب، به شرح برخی آیات و روایات مؤید و هم‌سو با حدوث دهری پرداخته است؛ اما پنج قبس دیگر کتاب، بر مسائل مختلفی از الهیات بالمعنی الأخص مشتمل است که برخی از آن‌ها، در پرتو باور به ظروف سه‌گانهٔ مذکور و ایدهٔ حدوث دهری، با رویکرد جدیدی تبیین شده‌اند. ناگفته نماند که گذشته از متن القیسات، در برخی آثار دیگر میرداماد نیز شاهد مطالب مهمی دربارهٔ حدوث دهری هستیم. او به‌ویژه در سه کتاب الأفق المبین، الصراط المستقیم و الإیماضات، تلاش شایانی برای تبیین و دفع اشکالات ناظر به مبانی حدوث دهری به کار بسته است.

مصنف القیسات بدین نکته آگاه بوده که فیلسوفان بزرگی همچون ارسطو و ابن سینا مسئلهٔ حدوث و قدم عالم را به‌گونه‌ای «جدلی‌الطرفین» دانسته‌اند؛ از این رو، در همان ابتدای کتاب برای ایجاد مفاهمه و گفت‌وگو با طرفین نزاع (فیلسوفان و متکلمان) بر جدلی‌الطرفین بودن مسئلهٔ «العالم حادث أم أزلی؟» تصریح کرده است.^۱ وی پس از بحث‌های مفهومی فراوان در اواخر قبس اول، صورت مسئله را به‌سود نظریهٔ خویش تغییر داده و نزاع اصلی را بر سر حدوث دهری دانسته است، نه حدوث زمانی یا حدوث ذاتی؛ آنگاه می‌گوید: تا زمان ما برهان عقلی بر اثبات حدوث دهری عالم اقامه نشده است.^۲

۳. بخش سوم: جایگاه آشتیانی در حلقه‌های نقد و نظر دربارهٔ نظریهٔ حدوث دهری

سال‌ها پس از طرح ایدهٔ حدوث دهری و به‌ویژه انتشار کتاب القیسات، برخی اهل نظر در خلال آثار خویش، نقدهایی بر سخنان میرداماد ابراز داشتند. ظاهراً اهمّ نقدهای مکتوب، دو متن زیر است:

۱. حاشیهٔ آقا جمال الدین خوانساری (درگذشتهٔ ۱۱۲۵ هجری قمری) بر حاشیهٔ محقق خفری بر بخش الهیات از شرح تجرید قوشچی.

۲. بخشی از کتاب مرآة الأزمان از تألیفات محمد بن محمد زمان کاشانی (درگذشتهٔ اواخر قرن ۱۲ هجری قمری).

در مقابل، برخی بزرگان متأخر از عهد صفوی، به دفاع از ایدهٔ حدوث دهری و پاسخ به برخی ایرادات مطرح‌شده پرداخته‌اند؛ از جمله:

۱. محمد اسماعیل مازندرانی ملقب به «ملّا اسماعیل خواجوی» (درگذشتهٔ ۱۱۷۳ هجری قمری) در رسالهٔ إبطال الزمان الموهوم.^۳

۱. نگر: القیسات، ص ۲.

۲. نگر: همان، ص ۲۹.

۳. ظاهراً این رساله در پاسخ به نقدهای خوانساری تألیف شده و محتوای آن نیز در مرآة الأزمان نقادی شده است.

۲. دفاعیات تفصیلی ملامهدی نراقی (درگذشته ۱۲۰۹ هجری قمری) در چند اثر فلسفی و کلامی خویش.^۱
 ۳. تقریر نوین شیخ احمد احسائی (درگذشته ۱۲۴۱ هجری قمری) و برخی شارحان آثار وی از حدوث دهری.^۲
 ۴. تقریر مدافعانهٔ حاج مآلهادی سبزواری (درگذشته ۱۲۸۹ هجری قمری) در برخی آثار خویش به‌ویژه أسرارالحکم و شرح المنظومه.^۳
- از آنجا که اثر اخیر به تدریج جزء دروس رسمی حوزه‌ها در علوم معقول گردید و حواشی مختلف و شروح موجز و مفصّلی بر آن نگاشته شد، نظریهٔ حدوث دهری نیز خودبه‌خود شهرت یافت؛ اما به نظر می‌رسد که فهم سبزواری از سخنان صاحب القبسات، خوانشی صدرایی است که چندان بر مبانی فلسفی میرداماد مطابق نیست؛ لذا در شرح المنظومه، اصل مدّعی میر به درستی تقریر نشده است.^۴

۳/۱. گفتار نخست: استاد آشتیانی و مجموعهٔ منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران ابتدا باید توجه داشت که بسیاری از متفکران چهار قرن اخیر، در آثار علمی خویش ایدهٔ حدوث دهری را مسکوت گذاشته‌اند. از این میان، عبوری سروصدای مآلصدا از کنار این نظریه، بسی عجیب‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا اولاً، او از شاگردان نامی میر بوده؛ و ثانیاً، در کشکول سترگ الأسفار الأربعة، نظرات بسیاری از فیلسوفان، عارفان و متکلمان پیش از خود - از جمله برخی نظرات میرداماد - را طرح و ارزیابی کرده است. این رفتار صدرا به انضمام نظریهٔ خاص او دربارهٔ حدوث عالم و قدمت فیض باری، بعدها به ناخرسندی وی از نظریهٔ حدوث دهری تفسیر شد و دستاویزی برای برخی صدراپایان متعصب گردید تا حملاتی خارج از عرف علمی، به اصل نظریه و شخصیت علمی میرداماد روا دارند. بارزترین نمونهٔ این مدّعا، عملکرد استاد مرحوم، سید جلال الدین آشتیانی در مبسوط‌ترین اثر علمی خویش است.

می‌دانیم که طرح احیاء آثار حکمای ایرانی، ایده‌ای بود که روح آن توسط هنری کربن در برخی اساتید معاصر دمیده شد. او در اوائل حضور خویش در ایران و با اطلاع یافتن از آثار متنوع متفکران شیعی، تصوّر می‌کرد که تنها اندیشه‌مندان غربی از این خزائن بی‌خبر مانده‌اند؛ اما به تدریج دریافت که محافل حوزوی و دانشگاهی ایران نیز در مواجهه با آثار متفکران خویش، در غفلت به سر می‌برند.

۱. به‌ویژه نگر: اللمعات العرشیه، صص ۴۸۳-۴۹۲؛ جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، صص ۲۴۴-۲۳۲.
۲. مدّعی احسائی عین سخنان میرداماد نیست؛ اما در طول نظریهٔ حدوث دهری او قرار دارد. البته در دیدگاه احسائی، برخی اصطلاحات حکمی قدری ارتقاء یافته‌اند؛ برای اطلاع بیشتر، نگر: شرح الفوائد، ج ۲، صص ۱۷۹-۱۹۵؛ جواب المآلحمدمهدی الأستربادی، صص ۴۹۴-۴۹۷.
۳. نگر: شرح المنظومه، صص ۲۸۸-۲۹۴؛ أسرار الحکم فی المفتّح و المختّم، صص ۷۲-۷۴؛ شرح الأسماء، ص ۴۴.
۴. به‌زودی توضیح موجزی در این باره ارائه خواهد شد؛ اما برای اطلاع بیشتر، نگر: تاریخ تحلیلی / انتقادی فلسفه اسلامی، صص ۵۹۲-۵۹۶؛ «بازخوانی نظریهٔ حدوث دهری میرداماد»، صص ۱۹۳-۲۱۴.

استاد آشتیانی نیز تحت تأثیر همین نگاه به تحقیق در کتب و رسائل قریب بیست و پنج تن از حکمای چهار قرن اخیر پرداخت که حاصل آن، مجموعه منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران شد. وی علی‌رغم درخواست کرین مبتنی بر تصحیح و چاپ بی‌کم‌وکاست آثار فیلسوفان شامخ، چاپ آن آثار را بدون نقد و بررسی مفید نمی‌دانست. محصول این باور نادرست آن شد که آشتیانی به دلیل تعصبات غلیظ صدرایی، هر جا که به تحلیل نظرات متفکران پرداخته، آراء ایشان را در نظام صدرایی هضم می‌کند یا بدون لحاظ اصطلاحات و قواعد بنیادین صاحب هر نظریه، آن را بر پایه مبانی صدرایی نقد و جرح می‌کند. طبعاً ثمره این عملکرد آشتیانی برای بیشتر مخاطبان تألیف سترگش، بی‌مبالاتی به آثار متفکران غیرصدرایی و غفلت از سفروهای رنگارنگ فیلسوفان شیعی در چهار سده اخیر است.^۱

۳.۲. گفتار دوم: مواجهه استاد آشتیانی با نظریه حدوث دهری میرداماد

در جلد اول منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، گزیده‌هایی از آثار هفت فیلسوف شهیر عصر صفویه ملاحظه می‌شود. از قضا، شخص اول میرداماد است که آشتیانی در همان ابتدای بحث، وی را عالمی متبحر و جامع در علوم منقول و معقول معرفی کرده و بلافاصله بر این نکته تأکید می‌کند که:

«در جلالت قدر او همین بس است که استاد صدرالمتهین است و صدرالمتهین

او را بزرگ‌ترین فیلسوف و فقیه و از راسخان در علم می‌داند»^۲.

حال آنکه در کتب معاصران و شاگردان میرداماد و نیز اصحاب تراجم، شواهد مهم‌تری بر فضیلت میرداماد مطرح شده است. حتی کسانی که با صدرا و برخی نظرات وی چندان موافق نبودند، میرا بسی ستوده و از وی به نیکی یاد کرده‌اند؛ چنان‌که نمونه‌هایی از کلمات آنان نقل شد. متون انتخابی آشتیانی از آثار میرداماد، ناظر به چهار مسئله «حدوث دهری»، «اتصاف ماهیت به وجود»، «علم حق تعالی» و «عالم برزخ» هستند. از آنجا که استاد معاصر فی الجمله به اهتیت مسئله اول در آثار سید داماد واقف بوده، در گردآوری متون ناظر بدین مسئله، تلاش شایان توجهی به کار بسته است. تتبع آشتیانی در این باب ستودنی است؛ زیرا در زمان تدوین این مطالب، تقریباً هیچ‌یک از آثار میر تصحیح نشده بود و صرفاً نسخه‌ای چاپ‌سنگی از القبسات به ضمیمه خلسه الملکوت در دسترس بوده است.^۳ در مجموع، شانزده متن درباره حدوث دهری از آثار مختلف محقق داماد گزینش شده است. نحوه چینش این متون نیز - صرف نظر از برخی سلاقی شخصی - پذیرفتنی می‌نماید.

۱. صاحب این قلم درباره روش نادرست آشتیانی در اثر مذکور و تبعات منفی آن برای طالبان علم، پیش‌تر مقاله مستقلی نگاشته و نکات یادشده را تشریح کرده است. نگر: «خوانش صدرایی در احیای آثار حکمای ایرانی»، صص ۱۰۷-۱۲۲.

۲. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۳۵.

۳. علاوه بر القبسات و خلسه الملکوت، گزیده‌هایی از الصراط المستقیم و حواشی الهیات شفاء نیز در این چاپ به چشم می‌خورند.

اما شاهد سخن در این مقام، توضیح مطالب نقادانه میرداماد درباره ایده مزبور است؛ زیرا آشتیانی ذیل اکثر آن متون عربی، توضیحاتی به زبان فارسی نگاشته است. از این میان، به جز توضیح مبسوط متن اول - که شرح آن متن و بیان اجمالی سه دیدگاه درباره حدوث عالم را به عهده دارد - و نیز مطلب شرح‌گونه موجز در خلال متن آخر، سایر توضیحات آشتیانی صرفاً در مقام تخریب نظریه میرداماد و گاه فروکاستن آن به نظریه حدوث ذاتی تدارک شده است. در مواردی نیز، طرز بیان نقدها خارج از سیرت علمی و نافی عرف اخلاقی است.

- متن اول که از اواخر الصراط المستقیم اقتباس گردیده، مشتمل بر معانی «حدوث» است:

«أحدها مسبوقیة وجود الشيء بالعدم بالذات، و يقال له عند الفلاسفة: «الحدوث الذاتي»، ولاینافی وجود الحادث أزلاً و أبداً بوجود علته الموجدة له دائماً؛ وثانیها مسبوقیة وجود الشيء بعدمه مسبوقیة دهریة و سرمدیة لا زمانیة، بأن يكون الشيء معدوماً في الواقع بأصل العدم الصرف الغير المتصف بالاستمرار و مقابله، ثم قد أخرج من صرف العدم إلى الوجود. و يشبه أن يكون أحق ما یصطلح علیه في تسميته هو «الحدوث الدهري»؛ و ثالثها مسبوقیة وجود الشيء بعدمه مسبوقیة زمانیة، بأن يتقدم وجوده شطر من الزمان، و هو المسمى عند الجمهور بـ«الحدوث الزماني»...»^۱.

آشتیانی ذیل این متن، توضیحاتی درباره اوعیه سه‌گانه می‌دهد. او از همان ابتدا با ادبیات صدرایی سخن می‌گوید؛ اما عبارت‌پردازی‌های وی، چندان محل فهم عبارات سید داماد نیست؛ به‌ویژه که در پاورقی، متنی از تعلیقات ابن سینا در تأیید سخنان میر و آن معانی سه‌گانه نقل می‌کند. استاد معاصر در واقع می‌خواهد بگوید که اصطلاحات مذکور دارای پیشینه بوده و از ابتکارات میرداماد نیست. البته این ادعا صحیح است و خود میرداماد نیز به آن اذعان دارد؛ اما آشتیانی در ادامه به یک‌باره می‌نویسد:

«میرداماد همین مطلب را به عبارات مختلفه در مسفورات خود بیان نموده است و حدوث را منحصر در زمانی و ذاتی ندانسته و تقدم و تأخر را تقسیم به تأخر و تقدم دهری و زمانی و ذاتی نموده است؛ و قسمت مهم کتاب القیسات را اختصاص به بیان و تحقیق حقیقت حدوث دهری داده است و در اکثر کتب خویش، از حدوث دهری سخن گفته است؛ ولی آنچه را که می‌خواسته، نتیجه نگرفته است؛ چه آنکه ممکن است معلولی به اعتبار تعلق به غیر، ازلی باشد و مع ذلك در مقام و مرتبه وجود علت معدوم باشد»^۲.

خواننده محترم عنایت دارد که هنوز هیچ مطلب خاصی به جز سه اصطلاح مذکور، در تبیین یا اثبات حدوث دهری نقل نشده است؛ ولی آشتیانی پیشاپیش به داوری نشسته، بر نتیجه تلاش علمی میر خط بطلان می‌کشد و او را در مسیر تثبیت حدوث دهری ناکام جلوه می‌دهد.

۱. الصراط المستقیم، صص ۴۶۳-۴۶۴.

۲. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۶.

دو جمله پایانی آشتیانی نشان می‌دهد که او اساساً نه به انگیزهٔ میرداماد از طرح نظریهٔ حدوث دهری پی برده است و نه به محتوای آن. دربارهٔ غایت میرپیش‌تر سخن گفته شد؛ اما دربارهٔ محتوا به نظر می‌رسد که آشتیانی - همچون بسیاری از صدرایین - تحت تأثیر تفسیر حکیم سبزواری از ایدهٔ حدوث دهری است. آشتیانی چنین تصوّر می‌کند که مراد از حدوث دهری، صرفاً آن است که مجزّرات در مقام سرمد تحقّق ندارند و آن مقام اختصاص به واجب‌الوجود دارد؛ چنان‌که موجودات مادی در ظرف دهر معدوم‌اند و آن مقام، مختصّ مجزّرات است؛ پس به جز واجب‌تعالی، سایر موجودات واقعاً مسبوق به عدم غیرمجامع هستند.

اما برخی اهل تحقیق برآنند که چنین تفسیری از حدوث دهری درست نیست. دکتر یثربی در این باره می‌گوید: از آنجا که میرداماد «حدوث ذاتی» را معنایی ذهنی می‌دانست نه امری عینی، به دنبال طرحی مشتمل بر عدم مقابل بود. او برای وصول به چنین تقابلی، ظرف دهر را پیشنهاد داد؛ زیرا:

«در دهر هیچ‌گونه امتداد و انقسامی تصوّر نمی‌شود؛ لذا، حدّ عدم صریح و خارجی از حدّ وجود خارجی جدا نمی‌باشد. با بطلان عقد سلب دهری، عقد ایجاب ثابت دهری در جایگاه آن قرار می‌گیرد؛ اما در قدم دهری، وجود بالفعل، مسبوق به عدم صریح در متن دهر نیست»^۱.

یثربی در ادامه به تقریر چهار دلیل میرداماد بر «عینیت خارجی دهر» می‌پردازد. آنگاه تفاوت‌های تقدّم و تأخّر زمانی با تقدّم و تأخّر دهری را از زبان صاحب‌القبسات بیان می‌دارد: الف) انفکاک «قبل» و «بعد» در تقدّم و تأخّر زمانی بر اساس امتداد زمانی است؛ اما در تقدّم و تأخّر دهری بر اساس متن عینی و آشکار واقعیت است.

ب) برخلاف تقدّم و تأخّر دهری، تقدّم و تأخّر زمانی، شدّت و ضعف می‌پذیرند. ج) در تقدّم و تأخّر زمانی، وجود و عدم در حیّز یکدیگر واقع نمی‌شوند؛ برخلاف تقدّم و تأخّر دهری.

د) در تأخّر زمانی، امکان دارد امر متأخّر وجود یا عدم باشد؛ اما متأخّر دهری، جز وجود نخواهد بود؛ زیرا انقطاع وجود در دهر ممکن نیست.

ک) تقدّم حقایق مجرّد بر حقایق مادی، تنها در دهر امکان دارد، نه در زمان.^۲

- مرحوم آشتیانی در موضعی دیگر، به بیان اجمالی آراء پیشینیان دربارهٔ حدوث عالم می‌پردازد. او پس از اشاره به حدوث زمانی متکلمان و نظریهٔ «زمان موهوم»، از رسالهٔ آقاجمال خوانساری در نقد حدوث دهری میرداماد یاد می‌کند؛ اما بدون نقل حتی یک جمله از این اثر، مذهب آن را فاسد می‌خواند و سخن خود را بر مبنای صرافت ذات باری، احاطهٔ قیومی او بر زمان و مکان و مراتب امکانی و عدم کافهٔ ممکنات در مرتبهٔ صقع ربوبی سامان می‌دهد. آشتیانی پس از نقد دیدگاه متکلمان، بر مقبولیت نظریهٔ «حدوث ذاتی» نزد حکماء مشائی و اشراقی

۱. تاریخ تحلیلی / انتقادی فلسفهٔ اسلامی، ص ۵۹۴.

۲. نگر: همان، صص ۵۹۵-۵۹۶.

تصریح می‌کند و سپس، سراغ دیدگاه مختار خویش می‌رود:

«ملاصدرا عالم عقول را حادث به حدوث ذاتی و ازلی الوجود می‌داند. چون جهات الهیه در عقول غلبه دارد و حشر و بدو وجودی آن‌ها یکی است و فانی در حق مطلق و مستهلک در تحت سطوات نور و جود حق و باقی به بقای وجه مطلق اند، می‌شود آن‌ها را جزء ماسوی الله ندانست. ماسوی الله همان مادیات اند که احکام بینونت در وجود آن‌ها غلبه تام دارد و از آن جایی که حرکت، ساری در جواهر عالم ماده است و موجودات مادیّه سیال الذات اند، ناچار دایماً مسبوق الوجود به عدم زمانی می‌باشند؛ و حدوث و دثوری که معتقد اجماع ملیون و اتباع انبیاء علیهم السلام می‌باشد، همین حدوث است و از آنجایی که زمان از عوارض تحلیلی حرکت است، مجموعه عالم ماده و اجزای مادیات، مسبوق الوجود به عدم زمانی واقعی می‌باشند؛ بلکه زمان جزء امتداد جسم و به منزله یکی از ابعاد آن است»^۱.

به‌باور نگارنده، سه نکته در سخنان فوق درخور تأمل است:

- اولاً، حدوث ذاتی مخصوص عالم عقول نیست و عنوان «حادث ذاتی» بر همه مراتب امکانی - اعم از مجردات و زمانیات - اطلاق می‌شود. اگر معنای حدوث ذاتی به درستی فهم شود، اختصاص این وصف به مجردات بی‌معنا خواهد بود. متأسفانه استاد آشتیانی حتی به همان گفتار میرداماد که پیش‌تر درباره معانی سه‌گانه «حدوث» نقل کرده بود، توجه لازم مبذول نداشته است. میرداماد نیز مخالفتی با «حدوث ذاتی» نداشت؛ لیکن آن را قادر به تبیین حدوث عینی و واقعی نمی‌دانست و از این رو، «حدوث ذاتی» را خارج از محل نزاع قرار داد.^۲
- ثانیاً، به نظر می‌رسد که دیدگاه ملاصدرا در باب «حدوث عالم»، صرفاً نام‌گذاری جدید و مشتمل بر طبقه‌بندی عالم امکان از باب نحوه حدوث است. توضیح مطلب آنکه صدرا ابتدا بخشی از ممکنات (عقول مفارق) را از ذیل مفهوم «عالم» خارج می‌کند. او بدون طرح هیچ دلیلی، مدعی است که اطلاق «عالم» در نصوص دینی، صرفاً ناظر به موجودات مادی است^۳؛ لذا و علی‌رغم بیان آشتیانی - که مفارقات را در دیدگاه صدرا حادث ذاتی می‌داند - بحث حدوث درباره مفارقات فاقد موضوع می‌شود؛ زیرا آنان جزء عالم محسوب نمی‌شوند؛ بلکه از لوازم ذات باری و متعلق به مقام صقع ربوبی اند. بر این اساس، صدرا مجردات را ازلاً و ابداً باقی به بقاء واجب الوجود می‌داند؛ ولی برای موجودات مادی، حدوثی زمانی بر پایه «حرکت جوهری» تصویر می‌کند.^۴

- ثالثاً، از آنجا که آشتیانی برای ردّ حدوث دهری، به شرح دیدگاه ملاصدرا و جایگزینی آن پرداخته است، باید اذعان داشت که چنین نظریه‌ای توان رویارویی با ایده حدوث دهری

۱. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، صص ۷-۸.

۲. نگر: القبسات، ص ۳۹.

۳. نگر: الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۶، ص ۳۱۵؛ ج ۷، ص ۳۵۶.

۴. عبارت صریح ملاصدرا درباره حدوث زمانی عالم، چنین است: «اعلم أنّ الكتب الإلهیة والآیات الکلامیة قائله ناطقة بأنّ العالم بأسره حادث زماني» (المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة، ص ۶۴).

میرداماد و اصطلاحات سابقه‌مند آن را ندارد. اساساً در مبحث «حدوث و قدم» بیشترین نزاع بر سر صادر اول، عقول و افلاک است، نه جهان طبیعت. اینکه صدرا به راحتی و با یک جعل اصطلاح، مجزّادات را از ذیل مفهوم عالم خارج سازد و صورت مسئله را به جهان مادی تقلیل دهد، چندان رافع مشکلات و دافع انتقادات ناظر به حدوث ذاتی یا حدوث دهری نیست. دست‌کم می‌توان اذعان داشت که نظریهٔ حدوث صدرايي، ناقض ایدهٔ حدوث ذاتی یا حدوث دهری نیست. شاید به همین دلیل، ملا صدرا در آثار متعدّد خویش هیچ سخنی - نفیاً یا اثباتاً - دربارهٔ آن دو حدوث اظهار نکرده است.

باری، آشتیانی به جای آنکه با میرداماد همدلی کند و در فهم اصطلاحات و مبانی خاصّ وی بکوشد و آنگاه با ارائهٔ توضیحاتی روشمند، نظرات این حکیم شیعی را - که در عبارت‌پردازی و ثقیل‌نگاری تبخّر خاصی دارد - به خوانندگان کتاب خویش تفهیم کند، مدام بر طبل مخالف می‌کوبد. او در ذیل متون انتخابی دیگر نیز، همان سبک و سیاق نقّادانه را دنبال می‌کند.

- متن منتخب چهارم، به سخنان میرداماد دربارهٔ جایگاه «دهر» در کلمات ابن سینا و نتایج به‌سود حدوث دهری مربوط است. آشتیانی در عین ترجیح سخنان میر بر اقوال متکلمان، نظریهٔ وی را به دلیل قول به اصالت ماهیّت، تباین موجودات و اموری از این قبیل، تضعیف می‌کند؛ حتّی در فقره‌ای می‌نویسد:

«اگر میرداماد می‌خواهد اثبات نماید توقّف عالم زمان را بر دهر و توقّف دهر را بر سرمد و معلولیت عالم کبیر را نسبت به حقّ، کسی منکر این معنا نیست؛ و اگر بخواهد رفع قدم از وجود ماسوی الله بنماید، رفع قدم زمانی که محال است؛ پس، از اثبات حدوث زمانی باید دست کشید و یک نوع حدوثی که ملازم با معلولیت و محتاج بودن عالم به حقّ و توقّف وجودی حقایق به وجود اصیل باشد و با قدم فیض حقّ سازش داشته باشد، معتقد شد تا انفکاک معلول از علّت و انقطاع فیض لازم نیاید. این همان حدوث ذاتی یا امری شبیه به آن است به اسم دیگر. این تلاش دائمی میر که در بیداری و رؤیایم از این حدوث زده است، ارزش ندارد؛ لذا، تلمیذ اعظم او صدرالحکماء اسمی هم از این حدوث نمی‌برد؛ و همین حال را دارد حدوث اسمی محقّق سبزواری - اعلی الله مقامه -، فالمرجع إلى ما حَقَّقَهُ صدرالحکماء فی الحدوث الزماني»^۱.

صدر این متن شاهد دیگری است بر برداشت ناصحیح آشتیانی از غایت و محتوای حدوث دهری؛ چنان‌که پیش‌تر نیز بدان اشاره شد؛ امّا به دلیل اهمیّت مطلب، متن دیگری از پژوهش‌های اخیر دربارهٔ این مسئله نقل می‌شود:

«مقصود میرداماد از این دیدگاه، صرف معدوم‌بودن عالم به لحاظ وجود خاصّ معلولی خود در مرتبهٔ علّت نیست تا اشکال شود معنای این نحوه از حدوث، تقریباً همان مفاد حدوث ذاتی و مسبوقیّت وجود معلول به عدم ذاتی است... این فیلسوف به مسبوقیّت وجود عالم به عدم دهری قائل است؛ عدمی صریح و خالص که به تمام

۱. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۱۵.

معنای کلمهٔ «مقابل»، با وجودِ عالم در تقابل و تناقض است. عدم دهری، عدمی حقیقی در متن واقع و نفس‌الامر غیر زمانی است که باعث تأخر انفکاکِ وجود هریک از مخلوقات از وجود خالق متعال می‌شود»^۱.

اما عبارت «تلاش دائمی میر در بیداری و رؤیا»، آشکارا اسائهٔ ادب به محضر این حکیم شیعی است؛ ولی به لحاظ محتوایی برای خوانندهٔ کتاب آشتیانی نامفهوم است. در نگاه اول، چه بسا تصوّر شود که چون میرداماد گهگاه - و البته، به ندرت - برای خود، مکاشفات یا رؤیاهای خاصی نقل کرده^۲، آشتیانی به گونه‌ای آن را به سخره گرفته است تا مبدا خدای ناکرده کسی بر اساس این پیشینهٔ معنوی، روی نظریهٔ حدوث دهری میرداماد حسابی باز کند^۳؛ اما در واقع، طعنهٔ آشتیانی ناظر به رؤیای خاصی دربارهٔ مسئلهٔ حدوث دهری است. میرداماد آن رؤیا را به بیان ذیل در الصراط المستقیم آورده است:

«از اتفاقات بسیار لطیف آنکه شب پنج‌شنبه ۱۹ ماه رجب ۱۰۰۶ هجری قمری، یکی از علماء بزرگ را در خواب دیدم. به او گفتم: بنا بر آنچه تحقیق کرده‌ام حادث بر سه قسم است: تدریجی‌الحدوث، دفعی‌الحدوث و زمانی‌الحدوث. او گفت: این تقسیم دربارهٔ «وجود» است؛ اما در مورد عدم شیء واحد، حدوث تدریجی معقول نیست. گفتم: حدوث دفعی نیز معقول نیست...؛ بنابراین، عدم شیء زمانی تنها زمانی است»^۴. همچنین باید توجه داشت که لحن استاد آشتیانی در انتهای نقل اخیر، به خواننده چنین القاء می‌کند که اگر دیدگاه میرداماد دربارهٔ حدوث عالم درخور اعتنا بود، ملاًصدرا بدان توجه می‌کرد. حال که تلمیذ اعظم میر هیچ اهمیتی برای حدوث دهری استاد قائل نشده است، شما نیز وقت خویش را صرف تفحص در آثار میرداماد و فهم آن نظریه نکنید. بر همین سیاق، حدوث اسمی سبزواری را هم چندان جدی نگیرید؛ بلکه فارغ از این دو و بدون تضییع عمر، یکسره به سراغ آثار ملاًصدرا یا شارحان وی بروید و در فهم دیدگاه ایشان بکوشید.

• متن یازدهم که از سایر متون انتخابی طولانی‌تر است، ناظر به طرح سه اشکال عمدهٔ ناقدان ایدهٔ حدوث دهری از زبان میرداماد است. میر این انتقادات را در خلسة الملکوت نقل کرده و به یکایک آن‌ها پاسخ داده است.^۵ آشتیانی نیز در متون انتخابی بعدی، پاسخ‌های میر را بدان اشکالات آورده است؛ اما ذیل اشکالات و پیش از نقل پاسخ‌ها - بدون هیچ توضیح علمی - دربارهٔ میزان توفیق سید داماد در دفع اشکالات مربوطه می‌نگارد:

«میرداماد در صدد جواب از این سه اشکال - و به قول او: از این اعضالات - برآمده است و در چند کتاب خود، مفصل با عباراتی پیچیده از سه اشکال جواب

۱. «بازخوانی نظریهٔ حدوث دهری میرداماد»، ص ۲۱۳.

۲. بنا بر تحقیقات کرین، هردو مکاشفهٔ میر اهمیت فراوان دارد. نگر: «میرداماد یا معلّم ثالث»، صص ۱۲۰-۱۲۸.

۳. صاحب این قلم نیز، پیش‌تر همین تصوّر را داشت. نگر: «خوانش صدایی در احیای آثار حکمای ایرانی»، ص ۱۱۸.

۴. میرداماد، صص ۱۱۸-۱۱۹. نیز، نگر: الصراط المستقیم، صص ۳۳۲-۳۳۳. سنج: خلسة الملکوت، ص ۳۲۶.

۵. نگر: خلسة الملکوت، صص ۲۸۸-۲۹۶.

داده است؛ ولی این جواب‌ها با آنکه سر و صورت علمی دارد، محصّلی ندارد و به ریسمان‌بازی ملّایی شبیه‌تر است تا حلّ مشکل»^۱.

از آنجا که نقدهای غیرعلمی آشتیانی متأثر از تعصّبات صدرایی است، باید از وی پرسید که آیا به راستی کوشش علمی میرداماد با آن همه مقدّمه‌چینی، توضیح اصطلاحات، تقریر دقیق محلّ نزاع و... بیشتر به ریسمان‌بازی ملّایی شباهت دارد یا رویکرد ملاحظه‌را که با صرف جعل اصلاح در باب «عالم»، مسئله‌ای عینی را به مسئله‌نمایی لفظی تقلیل داده است؟! آشتیانی به همین مقدار اهانت بسنده نکرده، در پاورقی مطلب مذکور می‌نویسد:

«آنچه میر - قدّه - در طیّ تحقیقات خود در جواب از اشکالات سه‌گانه داده است، با همه آب و تاب ارزش علمی ندارد. شاید اشتغال به غیر علوم عقلی و مطالعه و تفکر در علوم آلی مثل فقه و اصول و رجال و... این قبیل از تبعات را در افکار محققان باقی بگذارد؛ ولاینبغی للحکیم الإلهی الاشتغال بغیر هذا العلم الشریف و أيّ علم أفضل من علم التوحید و أيّ فنّ أشرف منه؟»^۲.

حال آنکه در همه اعصار، عالمان متعدّدی را می‌شناسیم که هم در فقه و اصول و رجال، هم در تفسیر و حدیث و کلام و هم در فلسفه و عرفان، به نحو جامع یدی توانا داشته‌اند؛ عالمانی که تألیفات متنوّع و اصیلی از خود به یادگار گذاشته و در شمار استوانه‌های علمی هستند. مرحوم کمپانی (غروی اصفهانی)، علامه مظفر، علامه شعرانی و علامه طباطبائی نمونه‌های بسیار روشن این مدّعا هستند، نه صرف استثنائات؛ فتأمل!

تحلیل و نتیجه‌گیری

از مطالب مذکور، نتایج ذیل مستفاد می‌شود:

۱. در عصر صفویه به دلیل تسلّط فقیهان و متکلمان بر مدارس علمیه، مجال چندانی برای تفکر فلسفی فراهم نبود؛ امّا میرداماد با تکیه بر شخصیت خاصّ و تسلّط ویژه‌اش بر نصوص دینی، مسیری میانه بین فلسفه و کلام را برگزید و در جایگاهی فراتر از این دو دانش قرار گرفت تا مسیر تفکر فلسفی را در آن فضای تنگ، گشایش دهد. در این مسیر، حکیم میرفندرسکی نیز با تدریس برخی کتب فلسفی ابن‌سینا، نقش مؤثّری ایفا کرد. این کوشش‌ها - به تعبیر هنری کربن - به تأسیس «مکتب فلسفی اصفهان» منجر شد.
۲. حکیم استرآباد با مبنا قراردادن تفکر و روش سینوی و گهگاه تفسیر اشرافی از کلمات ابن‌سینا و تأمل ویژه در نصوص دینی، تلاش فراوانی برای احیاء حکمت شیعی به کار بست. او در این مسیر، به آراء نظری و ذوقی متصوّفه توجّه چندانی نداشت؛ ولی همواره سعی داشت تا با تبیین‌ها و دلایل عقلی و ذکر شواهد نقلی، متکلمان را نیز تا حدودی با خود همراه سازد یا دست‌کم از شدّت مخالفت آنان بکاهد. قلم سنگین میر و عبارت‌پردازی‌های ثقیل و گاه مغلق وی، در همین فضا به وجود آمده‌اند.

۱. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۲۸.

۲. همان، ص ۲۹، پانویس ۱.

۳. میرداماد در آثار متعدد خویش، علاوه بر تقریر فاخر برخی دعاوی پیشینیان، آراء ابتکاری متعددی نیز ارائه داده است؛ اما بنا بر شواهد متنی، مهم‌ترین دست‌آورد فلسفی این حکیم ایده حدوث دهری است. او از سویی حدوث زمانی متکلمان را پاسخ‌گوی برخی نصوص دینی نمی‌دید؛ و از سوی دیگر، حدوث ذاتی ابن‌سینا را مفید حدوثی واقعی و عینی برای مخلوقات نمی‌دانست؛ ازاین‌رو، در مسئله جنجالی و کهن حدوث و قدم عالم، با تحلیل‌های عقلی خویش، محل نزاع را به گونه‌ای تقریر کرد تا نظرهارا به ایده حدوث دهری جلب کند.
۴. باور به اوعیه سه‌گانه «سرمد»، «دهر» و «زمان» به میرداماد اختصاص ندارد و این مفاهیم در آثار فیلسوفان متقدم بر وی نیز مشاهده می‌شود؛ اما تقریر سید داماد از این مفاهیم - به ویژه در القیسات - در تبیین مسئله حدوث دهری، بدیع به نظر می‌رسد. همچنین مقایسه‌هایی که بین «تقدم و تأخر دهری» با «تقدم و تأخر زمانی» در آثار وی انجام پذیرفته، دیدگاه جدیدی برای فهم خلقت و دوام فیض باری و نسبت میان مجزئات با موجودات مادی ترسیم می‌کند.
۵. مسئله حدوث دهری به دو دلیل در دوران معاصر مهجور باقی مانده است:
 - دلیل اول، بی‌اعتنایی ملاصدرا و سکوت وی در قبال نظریه استاد خویش است که معمولاً به مخالفت وی با آن ایده تفسیر می‌شود.
 - دلیل دوم، پرهیز اهل فن از مراجعه به کتب میرداماد برای فهم اصل نظریه است. در این مسیر، معمولاً تقریر حکیم سبزواری محور توجه قرار می‌گیرد؛ حال آنکه تقریر وی به مثابه فروکاستن ادعای اصلی میرداماد به یکی از لوازم نظریه حدوث دهری است.
۶. در تفسیر سبزواری و اغلب صدراییان، حدوث دهری به رابطه علی و معلولی میان مراتب هستی و مسبوقیت وجود معلول به عدم آن در مرتبه علت تفسیر شده است که طبعاً با قدمت معلول به تبع علت آن، منافاتی نخواهد داشت؛ حال آنکه مقصود اصلی میرداماد از «عدم دهری»، عدم مقابل واقعی است که سبب تأخر انفکاک وجود مخلوق از هستی خالق می‌شود، نه عدم مقابل زمانی؛ زیرا «عدم دهری» با وجود لاحق در تناقض است و رفع آن صرفاً با افاضه وجود از سوی علت امکان‌پذیر است.
۷. در میان آثار معاصران و ناقدان ایده حدوث دهری، بیشترین بی‌مهری در مجموعه منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران ملاحظه می‌شود. مرحوم آشتیانی در این اثر، متونی در باب حدوث دهری از آثار میرگزینش کرده و با چینش مناسبی ارائه کرده است؛ ولی افسوس که به جای تدبیر بیشتر در بیانات میرداماد، به پیش‌فرض‌های ذهنی خویش بر مبنای تفسیر سبزواری اتکا می‌کند. وی با نقدهای تخریبی و شکننده، فرصت تفکر را از خواننده می‌گیرد و ایده میرداماد را در نظر او، بس سست و بی‌فایده جلوه می‌دهد.

فهرست منابع و مآخذ

کتاب‌ها:

- قرآن کریم.
- أسرار الحكم في المفتاح والمختتم، ملاهادی بن مهدی سبزواری، تصحیح: کریم فیضی، مقدمه: منوچهر صدوقی سُها، چ ۱، قم: انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
- البلد الأمين و الدرع الحصین، ابراهیم بن علی عاملی کفعمی، چ ۱، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۸ ق.
- تاریخ تحلیلی / انتقادی فلسفه اسلامی، یثربی، سیدیحیی، چ ۱، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
- تاریخ فلسفه اسلامی، هنری کربن، ترجمه: سیدجواد طباطبائی، چ ۶، تهران: نشر کویر، ۱۳۸۷ ش.
- تهاافت الفلاسفة، أبو حامد محمد بن محمد غزالی، تصحیح: سلیمان دنیا، چ ۴، قاهره: دارالمعارف، ۱۹۸۷ م.
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ملا محمد مهدی بن ابی ذر نراقی، تصحیح: مجید هادی زاده، چ ۱، تهران: نشر حکمت، ۱۴۲۳ ق.
- جمال الأسبوع بکمال المشروع، سید علی بن موسی بن طاوس، چ ۱، قم: دارالرضی، ۱۳۳۰ ق.
- جُنَّة الأمان الواقیة و الجُنَّة الإیمان الواقیة (المشتهر بالمصباح)، ابراهیم بن علی عاملی کفعمی، تصحیح: محمد علی البیضون، چ ۱، نجف: دارالکتب العلمیة، ۱۳۴۹ ق.
- جواب الملام محمد مهدی الأستربادی، شیخ احمد بن زین الدین احسائی، منتشر شده در: جوامع الکلم، ج ۲، چ ۱، بصره: مطبعة الغدير، ۱۴۳۰ ق.
- الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاصدرا)، تعلیق: ملاهادی بن مهدی سبزواری [و] علامه سید محمد حسین طباطبائی، تصحیح: محمد رضا مظفر، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
- حکیم استرآباد: میرداماد، سید علی موسوی بهبهانی، چ ۱، تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۰ ش.
- خلصة الملکوت، سید محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، منتشر شده در: مصنفات میرداماد، ج ۱، تصحیح: عبدالله نورانی، چ ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
- زاد المعاد، ملا محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، تعریب: علاء الدین اعلمی، چ ۱، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۳ ق.
- شرح الإشارات و التنبیها (مع المحاکمات)، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا؛ خواجه نصیرالدین محمد بن محمد طوسی، قطب الدین محمد بن محمد رازی بویه، چ ۱، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵ ش.
- شرح حال میرداماد و میرفندرسکی، اکبر هادی حسین آبادی، چ ۱، اصفهان: انتشارات میثم تمار، ۱۳۶۳ ش.

- شرح الأسماء (شرح دعاء الجوشن الکبیر)، ملاهادی بن مهدی سبزواری، تصحیح: نجفقلی حبیبی، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
- شرح العرشیه، شیخ احمد بن زین العابدین احسائی، تصحیح: صالح احمد الدباب، چ ۲، بیروت: مؤسسه شمس هجر [و] مؤسسه البلاغ، ۱۴۲۷ ق.
- شرح المنظومه، ملاهادی بن مهدی سبزواری، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، تحقیق و تقدیم: مسعود طالبی، چ ۳، تهران: نشر ناب، ۱۳۸۴ ش.
- الشفاء (الإلهیات/الریاضیات/الطبیعیات/المنطق)، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، تصحیح: جورج قنوتی [و] سعید زاید [و] عبدالحمید صبره [و] عبدالحمید لطفی مظهر [و] محمدرضا مدور [و] امام ابراهیم احمد [و] محمود قاسم [و] عبدالحلیم منتصر [و] عبدالله اسماعیل [و] محمود الخضیری [و] أحمد فؤاد الأهواني [و] أبوالعلاء عقیفی، تصدیق و مراجعه: ابراهیم بیومی مدکور، چ ۱ (افست از: چاپ قاهره، ۱۳۹۵ ق)، قم: منشورات مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴-۱۴۰۵ ق.
- الصراط المستقیم، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، منتشرشده در: مصنفات میرداماد، ج ۱، تصحیح: عبدالله نورانی، چ ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
- العقائد، ملامحمدباقر بن محمدتقی مجلسی، تصحیح: حسین درگاهی، چ ۱، تهران: مؤسسه الهدی، ۱۴۲۰ ق.
- القبسات، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: مهدی محقق [و] سید علی موسوی بهبهانی [و] توشی هیکو ایزوتسو [و] ابراهیم دیباجی، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
- قصص العلماء، محمد بن سلیمان تنکابنی، چ ۱، تهران: انتشارات علمیّه اسلامیّه، بی تا.
- اللغات العرشیه، ملامهدی بن ابی ذر نراقی، تصحیح: علی اوجبی، چ ۱، کرج: نشر عهد، ۱۳۸۱ ش.
- مجموعه مصنفات، قوام الدین محمد رازی تهرانی، تصحیح: علی اوجبی، چ ۱، تهران: نشر حکمت، ۱۳۸۹ ش.
- المزار الکبیر، محمد بن جعفر ابن مشهدی، تصحیح: جواد قیومی اصفهانی، چ ۱، قم: انتشارات جامعه مدرّسین حوزه علمیّه، ۱۴۱۹ ق.
- مشارق أنوار الیقین فی أسرار امیرالمؤمنین علیه السلام، حافظ رجب برسی، تصحیح: سید علی عاشور، چ ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۲ ق.
- المظاهر الإلهیه فی أسرار العلوم الکمالیه، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاصدرا)، تصحیح: سید محمد خامنه‌ای، چ ۱، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷ ش.
- من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تصحیح: علی اکبر غفاری، چ ۲، قم: انتشارات جامعه مدرّسین حوزه علمیّه، ۱۴۱۳ ق.
- منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، سیدجلال الدین آشتیانی، چ ۲، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
- میرداماد، علی اوجبی، چ ۱، تهران: انتشارات کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۹ ش.

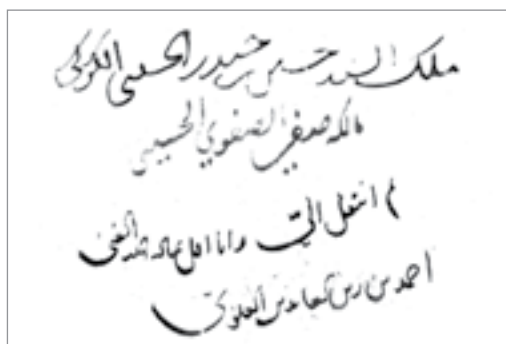
- النجاة من الغرق في بحر الضلالات، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ش.
- نهاية الحکمة، علامه سید محمدحسین طباطبائی، چ ۲، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۶ش.
- الهدایة الکبری، حسین بن حمدان خصی، چ ۱، بیروت: مؤسسه البلاغ، ۱۴۱۹ق.

مقالات:

- «بازخوانی نظریه حدوث دهری میرداماد»، سیدجواد احمدی، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۷۳، پاییز ۱۳۹۶ش، صص ۱۹۴-۲۱۴.
- «حکمت الهی شیعه در عصر صفویه»، هنری کربن، ترجمه: سیدضیاءالدین دهشیری، مجموعه مقالات هنری کربن، گردآوری و تدوین: محمدامین شاهجویی، زیر نظر: شهرام پازوکی، چ ۱، تهران: حقیقت، ۱۳۸۴ش، صص ۲۲۵-۲۳۲.
- «خرده‌گیران بر حکمت متعالیه و منتقدان صدرالمتهلین»، هادی مکارم، فصلنامه حوزه، دوره ۱۶، شماره ۹۳، ۱۳۷۸ش، صص ۲۰۸-۳۶۶.
- «خوانش صدرایی در احیای آثار حکمای ایرانی»، محمود هدایت‌افزا، فصلنامه نقد کتاب کلام، فلسفه و عرفان، سال ۱، شماره ۴-۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ش، صص ۱۰۷-۱۲۲.
- «مکتب فلسفی شیراز و اصفهان»، عباس عارفی، درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۳، زیر نظر: محمد فنایی اشکوری، چ ۲، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۴ش، صص ۱۱۹-۲۵۸.
- «میرداماد یا معلّم ثالث»، هنری کربن، ترجمه: عیسی سپهبدی، مجموعه مقالات هنری کربن، گردآوری و تدوین: محمدامین شاهجویی؛ زیر نظر: شهرام پازوکی، چ ۱، تهران: حقیقت، ۱۳۸۴ش، صص ۱۰۳-۱۳۶.

منابع الکترونیک:

- مدخل «حکمای اربعه تهران» در وب‌سایت «ویکی شیعه».



نسخه‌ای از آیات الأحکام محمد بن ظهیرالدین توفی
با یادداشت‌های تملک سیدحسین مفتی کرکی، شاه‌صنی صفوی و سیداحمدعلوی عاملی
نسخه شماره ۳۸۶۸، کتابخانه مجلس شورای اسلامی (تهران)

مقالات

«حدوث دهری» از نگاه حکیم خاتون آبادی

(نقد دیدگاه میرداماد در انتساب حدوث دهری به ابن سینا)

علی کرباسی زاده اصفهانی *

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان

چکیده

مبحث حدوث و قدم از جمله مسائلی است که حکیمان و متکلمان از دیرباز همواره بر سر آن نزاع و مناقشه داشته‌اند. حکیمان در مقابل نظریه حدوث زمانی متکلمان، به حدوث ذاتی عالم باور دارند؛ اما در تفسیر دقیق معنای حدوث ذاتی، کفایت آن و نحوه سازگاری اش با مبانی دینی، اختلافاتی میان خود حکماء وجود دارد. در روزگار تجدید حیات فلسفی در ایران و با ظهور مکتب فلسفی اصفهان، تلاش‌های بسیاری در تبیین و توجیه حدوث عالم توسط بنیان‌گذار این مکتب، یعنی میرداماد، شاگردان او و سایر حکیمان این دوران مانند میرسیداحمد علوی عاملی، صدرالمتألهین شیرازی، محمد آقاجانی و میراسماعیل خاتون آبادی صورت گرفت که به طرح نظریه‌های نوینی مانند «حدوث دهری» و «حدوث تجدیدی» و نیز مناقشات فراوان درباره این دیدگاه‌ها انجامید. در این بین، حکیم خاتون آبادی ضمن پذیرش حدوث دهری و بزرگداشت طراح آن و نیز نقد دیدگاه حکماء و متکلمان، برخی آراء میرداماد را در این خصوص به چالش کشید. به نظر او، نه تنها از نظریه حدوث دهری هیچ اثر و نشانی در آثار و متون فیلسوفان پیشین - از افلاطون و ارسطو تا فارابی و ابن سینا و سایر حکماء قبل از میرداماد - دیده نمی‌شود؛ بلکه این نظریه با آراء آنان ناسازگار نیز هست. وی بر این باور است که طرح اصطلاح «دهر» در آثار حکیمان پیشین از جمله شیخ رئیس، تنها به معنای گونه‌ای هستی مجرد - و نه ظرف زمان - بوده است.

واژگان کلیدی: حدوث دهری؛ میراسماعیل خاتون آبادی؛ میرداماد؛ دهر؛ حدوث ذاتی؛ عدم واقعی.

مقدمه

مسئله حدوث و قدم از مباحث دشواری است که خرد بشری همواره با آن دست به گریبان بوده است. شاید هیچ مسئله‌ای به این اندازه محل نزاع متکلمان و فیلسوفان نبوده است؛ به گونه‌ای که حامیان حدوث ذاتی به کفر و بی‌دینی و طرفداران حدوث زمانی به سطحی‌نگری و مخالفت با اصول مسلم عقلی متهم شده‌اند. به نظر متکلمان، مسئله حدوث عالم اصل و بنیاد شریعت و از امتهات مبانی دینی بوده و بدون اعتقاد به آن، راه اثبات صانع مسدود خواهد بود.^۱ از سوی دیگر و در منظر حکیمان، حدوث و قدم از جمله مباحث مهم هستی‌شناسی - و در اصطلاح از مباحث امور عامه و صفات کلی وجود - به شمار می‌رود. آنان بر همین اساس، در مکتوبات فلسفی خود فصلی جداگانه و درازدامن به این مسئله اختصاص داده‌اند.

نخستین معنایی که از «حدوث» در تاریخ تفکر اسلامی پدید آمد، حدوث زمانی بود که آن را «مسوبیت جهان به عدم زمانی» معنا کرده‌اند. بعدها با موشکافی‌ها و تأمل‌های فیلسوفان - و بیش از همه، ابن سینا - درباره امکان و وصف ذاتی ماهیت، هریک از دو مفهوم حدوث و قدم به دو نوع «ذاتی» و «زمانی» تقسیم شد.

دیدگاه متکلمان کاستی‌های بسیاری داشت که از دید حکیمان، نشانه نارسایی دستگاه فکری آنان بود. اشکالاتی مانند تفسیر نادرست از قدرت و اختیار الهی، انقطاع جود و فیاضیت، جواز ترجیح بلامرجح، موهوم بودن زمان، زمانی‌پنداشتن ازل و تخلف معلول از علت تأمه، نظریه حدوث زمانی عالم را با چالش‌هایی جدی روبه‌رو کرده بود.^۲ با این حال، شماری از حکیمان نیز درباره توجیه درست معنای حدوث جهان بر پایه قواعد عقلی و اصول فلسفی و نیز چگونگی سازگاری آن با مبانی دینی، در دیدگاه حکمای پیش از خود تأملات و مناقشاتی داشتند.

سرانجام با ظهور مکتب فلسفی اصفهان و گشوده شدن افق‌های فکری نوین در سده یازدهم هجری قمری، میرداماد و پیروان و هم‌عصرانش برای تفسیر دقیق معنای حدوث جهان بسیار تلاش کردند که به طرح نوآوری‌های فلسفی مهمی مانند «حدوث دهری»، «حدوث تجدیدی» و در نهایت، «حدوث اسمی» منجر شد.

میرداماد که او را «بنیان‌گذار مکتب اصفهان» نامیده‌اند^۳، در مقام یک فیلسوف و با مبانی

۱. به نظر اهل حکمت، حتی اگر قول به حدوث عالم در دین داخل باشد، به نحو مستقل و تعبدی نیست؛ بلکه تنها به سبب ملازمه‌ای است که عرفاً میان حدوث عالم و اثبات صانع و صفاتش وجود دارد. گواه این مدعا آن است که در باب حدوث عالم، حدیثی دال بر حدوث زمانی وجود ندارد. آنچه از آیات و روایات استفاده می‌شود، صرف مخلوقیت و معلولیت ماسوی الله است؛ چنان‌که امامان علیهم السلام نیز در پاسخ سؤالات مربوط به حدوث عالم، تنها درصدد اثبات مخلوقیت و فقر موجودات به مبدأ وجود برآمده‌اند. نتیجه اینکه در نصوص دینی، حدوث زمانی و حدوث ذاتی مصطلح، هرگز نی یا اثبات نشده‌اند. نگر: شرح کافی الأصول و الروضة، ج ۳، ص ۳.

۲. درباره این اشکالات، نگر: الشفاء، ج ۱۰ (الإلهیات)، صص ۲۶۴ - ۲۶۸؛ شرح الإشارات و التنبیها (مع المحاکمات)، ج ۳، صص ۱۱۷ - ۱۱۹؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۱۳۱؛ شرح المنظومة، ص ۶۷؛ ص ۱۲۷.

۳. نگر: «میرداماد یا معلّم ثالث»؛ تاریخ فلسفه اسلامی (الف)، ج ۳، ص ۳۴؛ تاریخ فلسفه اسلامی (ب)، صص ۳۸۰ - ۳۸۳.

و روش فلسفی، درصدد رفع موانعی برآمد که آشتی دین و فلسفه را ناممکن می‌ساخت. او با طرح نظریه «حدوث دهری» راه میانه‌ای در پیش گرفت تا بتواند از سوپی ایرادات نظریه حدوث ذاتی را رفع کند و از دیگرسو، به سطحی‌نگری‌های متکلمان که در لباس دفاع از دین ابراز می‌شد، پاسخی شایسته و درخور دهد.

نظریه حدوث دهری موافقان و مخالفان نام‌آوری در مدرسه فلسفی اصفهان پیدا کرد و از زوایای مختلفی در معرض تبیین و نقد و بررسی گذاشته شد. از یک سو حکیمان برجسته‌ای مانند میرسیداحمد علوی عاملی، ملاشمسای گیلانی، ملاعبدالغفار گیلانی، میرسیداسماعیل خاتون‌آبادی و ملامحمداسماعیل خواجه‌بوی به حمایت و دفاع از آن پرداختند و از دیگرسو، بزرگانی همچون ملامحمدطاهر قی، آقاجمال خوانساری، محمدبن محمدزمان کاشانی و آقاعلی مدرّس‌زنوزی به نقد و ردّ و مخالفت با آن مبادرت ورزیدند. در این میان، صدرالمآلهین شیرازی و شماری از اصحاب و شاگردانش در برابر این نظریه سکوت اختیار کردند. آنان بر اساس مبانی فلسفی خود، به طرح دیدگاه ابتکاری «حدوث تجدّی» پرداختند؛ نظریه‌ای که با رشد و رونق حکمت متعالیه، در صدر پاسخ‌های مسئله حدوث و قدم قرار گرفت و نظریه حدوث دهری را برای همیشه به انزوا کشاند. در دورانی که حکمت متعالیه صدرایی هنوز به مدرّس رسمی حکیمان اصفهان راه نیافته بود و دوره فترت خویش را پشت سر می‌گذاشت، فیلسوفانی همچون اصحاب مکتب تنزیهی حکیم تبریزی و نیز حکیمان مشائی اصفهان، مدارس و مکاتب رسمی مدرسه اصفهان را در اختیار داشتند. برخی از آنان نظریه حدوث دهری را بهترین و بلکه تنها راه حلّ درست برای پایان بخشیدن به نزاع دیرینه حکیمان و متکلمان می‌دانستند؛ اما گروهی دیگر از این حکیمان، ضمن حمایت و دفاع از نظریه حدوث دهری، از برخی دیدگاه‌های میرداماد انتقاد کرده و آراء او را به چالش کشیدند.

میرسیداسماعیل خاتون‌آبادی از این دسته حکیمان متآله مدرسه اصفهان به شمار می‌رود که در بیشتر آثارش به تبیین نظریه حدوث دهری و بزرگداشت مقام طراح اصلی آن - یعنی میرداماد - پرداخته است. او از سازگاری این نظریه با مبانی و قواعد فلسفی دفاع کرده است؛ اما از سوی دیگر، برخی برداشت‌های میر را در این باره به نقد و چالش کشیده است.^۱ خاتون‌آبادی معتقد است که دیدگاه میرداماد در انتساب حدوث دهری به مشائیان - به ویژه شیخ رئیس - نادرست

۱. با خروج ملاصدرا از اصفهان به سوی قم و بازگشت او به زادگاهش، شیراز، حوزه فلسفی اصفهان نزدیک به یک سده در اختیار حکیمان و فیلسوفانی بود که به تدریس حکمت مشاء می‌پرداختند. آنان در اثنای شرح آثار ابن‌سینا، آراء ملاصدرا را نیز نقد می‌کردند. حکمت متعالیه پس از گذشت یک سده از وفات مؤسس آن، به مدرسه فلسفی اصفهان بازگشت. برای آشنایی با علل و انگیزه‌های این امر، نگر: «آقا محمد بیدآبادی: زنده‌کننده حکمت صدرایی»، صص ۲۲۷-۲۳۸.

۲. خاتون‌آبادی هم به روش کلی میرداماد در به هم آمیختن مباحث فلسفی با آیات و روایات اعتراض کرده و هم شماری از تحلیل‌های فلسفی او را به چالش کشیده است. در این باره نگر: شرح اصول کافی (نسخه خطی)، ج ۱، کتاب «عقل و جهل»، ذیل حدیث اول؛ رساله عقاید اصولی (نسخه خطی)، مقصد اول، فصل‌های سوم و چهارم.

است؛ بلکه اساساً قول به حدوث دهری با مبانی فلسفی حکیمان پیشین سازگار نیست.

۱. بخش نخست: زندگی و آثار حکیم خاتون آبادی

میرسید اسماعیل خاتون آبادی (۱۰۳۱-۱۱۱۶ هجری قمری)، فقیه، متکلم، ریاضی دان و منجم برجسته سده های یازدهم و دوازدهم هجری قمری است. او در شمار فیلسوفان و حکیمان نام آور عصر صفوی است که آثار بسیاری در دانش های گوناگون نقلی و عقلی از خود به جای گذاشته است. خوانندگان گرامی برای آشنایی با احوال و آثار و اندیشه های وی، می توانند به کتاب ها و مقالاتی که تاکنون در این خصوص نوشته شده است، مراجعه فرمایند.^۱ ما در اینجا تنها به ارائه فهرستی از عناوین آثار او بر پایه طبقه بندی علوم به دانش های عقلی و نقلی، بسنده می کنیم.^۲

۱. فقه و اصول: جامع الأخبار و الفتاوی؛ رساله در صلاة جمعة؛ رساله در صیغ النکاح؛ رساله در اخبار و اجتهاد؛ رساله مرقه وسطی.

۲. تفسیر و حدیث: تفسیر قرآن کریم؛ شرح اصول کافی؛ التحفة الرضویة؛ حواشی بر حواشی میرسید شریف جرجانی بر الکشاف زمخشری، تحقیقی در باب هفتاد و پنج لشکر عقل و جهل. ۳. اجازات و رجال: رساله ای در رجال؛ تعلیقات بر وقایع السنین و الأعوام؛ متن اجازات از استادان به شاگردان.

۴. کلام و عقاید: سرمایه نجات؛ تنقیح العقائد؛ تقویم ایمان و تحقیق الإیقان؛ معالم الدین و معارج الیقین؛ زاد المسافرين و تحفة السالکین؛ شرح الاعتقادات شیخ صدوق؛ شرح دوائی بر العقائد عضدی؛ عقاید اصولی؛ جبر و اختیار؛ جبر و قدر؛ تعلیقات بر شرح جدید التجرید؛ حواشی بر حواشی میرسید شریف بر المطول تفتازانی.

۵. حکمت: حواشی بر الهیات الشفاء؛ حواشی بر شرح الإشارات.

۶. عرفان: کشف الحیرة؛ پاسخ به رساله شیخ ابراهیم گردی در نفی لزوم تجسم و اتحاد و حلول.

۷. نجوم و ریاضی: نوروزیه؛ تعلیقات بر تحریر المجسطی؛ أنموذج العلوم؛ عمل صالح (طالع بینی)؛ رساله ای در جواب شبهة «اصغر الحواد».

۸. کلیات: تعلیقات؛ کلمات؛ رساله ای در پاسخ به شبهات اخباریان خراسان.

۱.۱. گفتار نخست: جایگاه کلام و اصول عقاید در تفکر خاتون آبادی

همان طور که از فهرست آثار خاتون آبادی به دست می آید، در میان نزدیک به چهل اثر به جای مانده از او، بیش از یک سوم آن ها به مباحث کلامی اختصاص یافته است. وی در آثار غیر کلامی خود نیز به مناسبت های مختلف، به مباحث و نزاع های کلامی وارد شده و موضع خود را در قبال طرف های درگیر مشخص کرده است.

تفکر کلامی خاتون آبادی در امتداد سبک خواجه نصیرالدین طوسی و پیروی از شرح و تقریر

۱. نگر: مدخل «محمد اسماعیل خاتون آبادی» در دانشنامه تحت فولاد اصفهان؛ کشف الحیرة، صص ۸۸-۱۷ (مقدمه مصحح).

۲. برای اطلاع بیشتر، نگر: «کتاب شناسی آثار ملا اسماعیل خاتون آبادی»، صص ۴۹۹-۵۱۳.

علامه حلی است که در آن، به کتاب و سنت، به‌ویژه روایات امامان شیعه علیهم‌السلام، توجه خاصی شده است. خاتون‌آبادی در مقام متکلمی امامی‌مذهب، در تبیین دقیق و جامع از باورهای شیعی و پاسخ به شبهات منحرفان و کج‌اندیشان و بی‌دینان، بسیار تلاش کرده است. وی در آثار کلامی خود، در برابر برخی آراء فلسفی و عرفانی که آن‌ها را نادرست می‌پنداشت و نیز عقاید و باورهای کلامی اهل سنت، به‌شدت موضع گرفته است. خاتون‌آبادی هرچه به آخر عمر خود نزدیک‌تر می‌شد، بیشتر بر آموزه‌های کلامی در متن روایات و احادیث تأکید می‌کرد و تنها آن دسته از قواعد عقلی و اصول فلسفی را می‌پذیرفت که آن‌ها را با روایات سازگار می‌دید.^۱

خاتون‌آبادی از یک سو حکیمی مشائی و از شاگردان میرزا رفیعا نائینی و آقا حسین خوانساری بوده و از سوی دیگر، از باورهای فلسفی و کلامی استادش، حکیم ملا رجبعلی تبریزی، تأثیر پذیرفته است. او همچنین، از اندیشه‌های حدیثی و عرفانی استاد و شیخ خود، ملا محمد تقی مجلسی، بهره‌مند بوده و با اسلوبی ویژه، رعایت احتیاط و البته معیار قراردادن روایات، از قواعد فلسفی استفاده می‌کرد.

حکیم خاتون‌آبادی از فیلسوفان ممتاز مدرسه اصفهان به شمار می‌رود که هم بر آراء استادش، حکیم تبریزی، نقدهای سختی وارد کرده^۲ و هم منتقد و مخالف جدی حکمت متعالیه صدرایی است.^۳ علاوه بر این، وی با برخی مباحث فیلسوفان مشائی که آن‌ها را با روایات و باورهای صحیح شیعی ناسازگار می‌دید، مخالف بود.^۴

۱. خاتون‌آبادی در رساله کلمات - که دست‌نوشته‌ای ناقص از آن در دسترس است - ذیل کلمه «اسماعیلیه»، به سوانح عمر خویش و چگونگی مطالعه و تحقیق مشارب گوناگون فکری در ایام تحصیل اشاره کرده است. وی در این بخش، از تمام معلومات خود در دانش‌های مختلف کلام و حکمت و عرفان که با تعالیم امامان علیهم‌السلام ناسازگار بوده، اظهار پشیمانی کرده و تنها راه نجات را بازگشت به قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام دانسته است.
۲. برخی آراء کلامی و فلسفی حکیم تبریزی که خاتون‌آبادی به مخالفت با آن‌ها پرداخته است، عبارت‌اند از: نفی امور اعتباری، بازگشت تمام صفات خداوند به امور سلبی، ابطال وجود ذهنی، انکار حرکت تدریجی، عدم تعلق حرکت به زمان، قول به نفس مجزئ برای حیوانات، ذاتی نبودن احراق برای آتش، انکار حرکت در مقوله «وضع» و انکار مبدأ و منتهی در حرکت. علاوه بر این، خاتون‌آبادی با اشتراک لفظی وجود که استادش تبریزی بر آن تأکید داشته، به‌طور کامل موافق نیست. او با تفصیل در اشتراک لفظی وجود، فقط گونه‌ای خاص از آن را پذیرفته است. نگر: التعليقات (ب)، ص ۳۰۰؛ ص ۳۰۳؛ ص ۳۰۷؛ ص ۳۰۹؛ ص ۳۱۵؛ رساله عقاید اصولی (نسخه خطی)، مقصد اول، فصل دوم؛ نقد رساله اثبات واجب، بحث اول به بعد.
۳. مهم‌ترین آموزه‌های حکمت متعالیه که خاتون‌آبادی به‌شدت با آن‌ها مخالفت کرده است، عبارت‌اند از: اشتراک معنوی وجود، وحدت وجود و موجود، حرکت جوهری، معاد مثالی، عینیت صفات با ذات، برهان صدیقین، مثل افلاطونی و اتحاد عاقل و معقول. نگر: شرح اصول کافی (نسخه خطی)، ج ۱، کتاب «عقل و جهل»، احادیث اول، یازدهم و دوازدهم؛ ج ۲، باب «إطلاق القول بأنه شیء»، ذیل احادیث اول و ششم، فایده هشتم و دهم؛ کتاب «توحید»، باب چهارم، حدیث دوم؛ باب ششم، حدیث هفتم.
۴. خاتون‌آبادی در مباحثی مانند حدوث و قدم و امامت، با حکمت سینوی مخالفت کرده و تقریر حکیمان مشائی معاصرش - مانند آقا حسین خوانساری - را نپذیرفته است. وی در الحواشی علی شرح الإشارات و حاشیه الشفاء، محقق خوانساری را به‌شدت نقد کرده است.

۲. بخش دوم: مبحث حدوث و قدم در آثار خاتون آبادی

خاتون آبادی در اکثر رسائل و کتاب‌ها و نیز حواشی و شرح‌های خود، به مبحث حدوث و قدم، اقسام و مسائل مختلف آن پرداخته و کاستی‌های هردو دیدگاه حکیمان و متکلمان - یعنی نظریه‌های «حدوث ذاتی» و «حدوث زمانی» - را بیان کرده است. وی در آثاری مانند سرمایه نجات، پاسخ به شبهات اخباریان خراسان، شرح العقائد صدوق، شرح اصول کافی، شرح شرح دوانی بر العقائد عضدی، الحواشی علی شرح الإشارات، تعلیقات بر الهیات الشفاء و بیش از همه و به طور خاص، در رساله عقاید اصولی، به این بحث پرداخته است.^۱ او باور به نظریه حدوث دهری را راه‌رهای از این نزاع پُرکشمکش دانسته و آن را مقتضای آیات و روایات و سازگار با مبانی تفکر شیعی قلمداد کرده است.

۲.۱. گفتار نخست: دیدگاه خاتون آبادی درباره نظریه «حدوث دهری»

خاتون آبادی در رساله عقاید اصولی^۲ در فصلی جداگانه و ذیل مبحث «قدم و ازلیت خداوند و حدوث جهان»، اقسام سه‌گانه حدوث، اقسام سه‌گانه قدم، ظرف‌های سه‌گانه زمان، دهر و سرمد، تباین اقسام سه‌گانه حدوث و قدم در مفهوم و اتحادشان در مصداق، معنای دقیق حدوث ذاتی و اثبات تقدّم لیسیّت ذاتی ماهیّت بر ایسیّت غیری آن را به تفصیل بیان کرده است. وی مباحث مذکور را بر پایه متن القیسات و نیز حواشی میرداماد بر الهیات کتاب الشفاء ذکر کرده و در برخی مواضع، به تبیین و نقد و بررسی آراء میر پرداخته است.

خاتون آبادی در تعریف و بیان ویژگی‌های حدوث ذاتی آورده است:

«آنکه ذات حادث از غیر حادث می‌شود و به خودی خود وجود ندارد؛ بلکه

وجودش از غیر است. پس حدوث ذاتی یعنی: مسبوقیّت به غیر»^۳؛ «در حدوث

ذاتی، سبقت ذاتی عدم بر وجود به اعتبار خود ماهیّت من حیث هی‌هی است که نه

تنها منافاتی با وجود غیری او ندارد؛ بلکه با آن جمع می‌شود»^۴.

خاتون آبادی حدوث دهری را این‌گونه تعریف می‌کند:

۱. گفتنی است که مجموعه آثار حکیم خاتون آبادی، به مناسبت سومین همایش مکتب فلسفی اصفهان (ویژه

حکیم خاتون آبادی)، به زودی و در حدود بیست مجلد منتشر خواهد شد.

۲. این رساله که گاهی عقاید اصولی و فروعی نیز نامیده شده است، از آثار درازدامن خاتون آبادی است که گویا

چهار باب کلی داشته و شامل همه مباحث مربوط به باورهای اعتقادی و کلامی و اخلاقیات و شرعیات

- اعم از معاملات و عبادات - بوده است. هر باب از این رساله، به چند مقصد و هر مقصد نیز به فصل‌های

متعدد تقسیم شده است. با این وجود، تنها بخش کوتاهی از این رساله - که تاکنون چهار نسخه از آن

شناسایی شده - در دسترس است؛ یعنی سه فصل از چهار مقصد اول از باب اول آن.

۳. عقاید اصولی (نسخه خطی)، فصل سوم، بحث اول.

خاتون آبادی در ادامه می‌گوید که محقق طوسی نیز در تجرید به این مطلب اشاره کرده است: «و الموجود إن

أخذ غیر مسبوق بالغير أو بالعدم فقدیم و إلا فحادث» (تجرید الاعتقاد، ص ۱۱۴).

۴. عقاید اصولی (نسخه خطی)، فصل سوم، بحث اول.

«مسبقیت وجود به عدم صریح واقعی در متن دهر در حاقّ واقع، نه مسبوقیت به عدم اعتباری غیر واقعی و نه به اعتبار عدم مقارن با زمان سابق بر زمان وجود واقعی در امتداد زمان؛ زیرا مسبوقیت به عدم که نزد متکلمان و متشرعان و اهل عرف، «حدوث زمانی» نامیده می‌شود، یا مسبوق است به عدم صریح واقعی - اعمّ از اینکه در امتداد زمان واقع باشد یا نه - یا مسبوق است به عدم زمانی واقع در امتداد زمان و مقارن با جزء خاصی از زمان. اوّلی عبارت است از حدوث دهری که گونه‌ای از انواع حدوث ذاتی است و دومی حدوث زمانی است که گونه سوم از اقسام حدوث به شمار می‌رود»^۱.

آنچه خاتون آبادی در تعریف و اقسام حدوث بیان کرده، به نقل از القیسات استاد استادش^۲، میرداماد، است^۳؛ ولی همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد، خاتون آبادی با لحاظ زمان به معنای اعمّ آن، حدوث دهری را یکی از اقسام حدوث زمانی می‌داند؛ چنان‌که آورده است:

«حدوث زمانی متحقّق به یکی از دو فردش که دهری باشد، نه در ضمن فرد دیگرش؛ یعنی واقع در متن زمانی»^۴.

۲.۲. گفتار دوم: انتساب نظریه حدوث دهری به حکیمان مشائی

نظریه حدوث دهری از ابتکارات و نوآوری‌های میرداماد به شمار می‌رود؛ آموزه‌ای که او در ارائه و توجیه و تبیین آن بسیار کوشیده است. در عین حال، میرداماد تلاش کرده تا فیلسوفان پیش از خود - از یونانیان گرفته تا فارابی و شیخ رئیس و دیگر مشائیان - را در این نظریه شریک کند.^۵ وی در رساله و پژوهش در باب حدوث عالم، اشاره می‌کند که ارسطو و پیروانش چگونگی حدوث عالم را به صورت صنع و ابداع می‌دانند. افلاطون نیز در آثارش بر این باور است که حدوث جمیع عالم بر اساس اراده و ابداع حق سبحانه، به طور دفعی صورت گرفته، نه در زمان و نه در آن و نه از شیء و نه از ماده.^۶ او از عبارت‌های مختلفی که ابن سینا در آثاری مانند الشفاء، الإشارات و التنبیها، المبدء و المعاد، النجاة و التعليقات آورده یا از سخنان خواجه نصیرالدین طوسی درباره «دهر» در شرح الإشارات و التنبیها، معنای مدنظر خود - یعنی حدوث دهری - را برداشت کرده

۱. همان.

۲. دو تن از استادان او - یعنی میرزا رفیعاً نائینی و ملا محمد تقی مجلسی - شاگرد میرداماد بوده‌اند. اگر حکیم تبریزی نیز شاگرد میر باشد، این عدد به سه تن خواهد رسید.

۳. نگر: القیسات، ص ۱۸.

۴. عقاید اصولی (نسخه خطی)، فصل سوم، بحث اوّل.

۵. نگر: حدوث العالم، صص ۳۳-۳۴.

۶. نگر: همان.

ولی با تمام تلاشی که میرداماد برای تبریّه ارسطو از قول به قدم عالم به کار بسته، در پایان رساله، از انتساب حدوث دهری به ارسطو، قدری کوتاه آمده و حتّی او را دچار تناقض‌های جدّی دانسته است (نگر: حدوث العالم، صص ۴۵-۴۶).

و شیخ رئیس و تابعان او را از قائلان به این نظریه دانسته است.^۱

میرداماد که برای پی‌ریزی مقصود خود از هر موقعیتی بهره‌جسته و آن را به حدوث دهری ارتباط می‌دهد، مدعی است که آنچه طرفداران حدوث اثبات می‌کنند، همان «حدوث دهری» است؛ و آنچه حامیان قدم‌تثبیت می‌کنند، همان «قدم دهری» است.^۲ با این حال، هم دربارهٔ ابتکاری بودن این نظریه و ابداع آن توسط میرداماد و هم در صحت انتساب آن به مشائیان، مناقشات و تردیدهای جدی صورت گرفته است.

خاتون‌آبادی در شرح بر شرح دوانی بر عقاید عضدی، در توضیح عبارتی از محقق دوانی حدس می‌زند که او نیز به انواع سه‌گانهٔ حدوث قائل بوده است. خاتون‌آبادی همچنین با نقل عباراتی از *أنموذج العلوم دوانی*^۳، احتمال داده است او نیز به حقیقت حدوث دهری و «عدم لزوم تخلف معلول از علت تامه به سبب ابداع امکان ذاتی از ازلت» باور داشته است.^۴ این بحث در حوزهٔ فلسفی اصفهان، پس از خاتون‌آبادی نیز ادامه داشته است؛ چنان‌که ملا محمد اسماعیل خواجویی در این باره با صراحت می‌نویسد:

«برخلاف آنچه گمان شده، قول به حدوث دهری از ابداعات سید سند میرداماد نیست؛ بلکه این قول در میان گذشتگان نیز رایج بوده و از میان آنان، حضرت جلالیهٔ محمدیه در رساله‌ای فارسی بدان قائل شده است».^۵

برخی دانشمندان محقق معاصر نیز بر پایهٔ عباراتی از رسالهٔ الزوراء، احتمال داده‌اند که دوانی به حدوث دهری باور داشته است.^۶

آنچه به نوشتار کنونی مربوط می‌شود، بررسی درستی یا نادرستی انتساب این نظریه به حکیمان مشائی و پاسخ به این پرسش است که آیا ابن‌سینا و تابعان او به نظریهٔ حدوث دهری قائل بوده‌اند یا خیر؟

۳. بخش سوم: ابن‌سینا و حدوث دهری

خاتون‌آبادی پس از طرح مقدمات مربوط به مبحث حدوث و قدم و اقسام سه‌گانهٔ آن، به طرح این پرسش اساسی می‌پردازد که آیا حکیمان مشائی - به‌ویژه ابن‌سینا - به حدوث دهری قائل بوده‌اند یا خیر؟

از آنجا که میرداماد با ذکر عباراتی از آثار ابن‌سینا تلاش کرده تا باور به حدوث دهری را از کلام

۱. نگر: القبسات، صص ۳-۹.

۲. نگر: همان، صص ۳-۴.

۳. نگر: *أنموذج العلوم*، ص ۳۰۹.

۴. نگر: شرح دوانی بر العقائد عضدی (نسخه خطی).

۵. «و بما فضلناه ظهر أن القول بالحدوث الدهري ليس مما اخترعه السيد السند الداماد - رحمه الله عليه - كما ظن، بل هو قول منصور مشهور في السلف. و ممن قال به من الخلف، الحضرة الجلالية المحمدية - خلدت إفاداته - في رسالة فارسية له» (إبطال الزمان الموهوم، ص ۲۶۸).

۶. نگر: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، ص ۲۸۶.

او استخراج کند، خاتون آبادی نیز پس از نقل همان عبارات از ابن سینا، به نقد و بررسی استنباط میرداماد از آن‌ها پرداخته است. وی در رساله عقاید اصولی، پنج عبارت از آثار ابن سینا را همراه با تفسیر میرداماد و نقد خود بر آن می‌آورد که عبارت‌اند از:

۱. الهیات الشفاء، مقاله ششم، فصل دوم.^۱
۲. الهیات الشفاء، مقاله نهم، فصل اول.^۲
۳. الهیات الشفاء، مقاله چهارم، فصل اول.^۳
۴. الهیات النجاة، فصل دوازدهم.^۴
۵. الإشارات و التنبيهات، نمط پنجم.^۵

۳/۱. گفتار نخست: نقد برداشت‌های میرداماد از عبارات‌های ابن سینا

جهت پرهیز از اطناب، از ذکر تمام عبارات ابن سینا که خاتون آبادی به نقل از میرداماد آورده است، اجتناب ورزیده و تنها به نقل پاره‌ای از آن‌ها اکتفا می‌کنیم. سپس، نقدهای خاتون آبادی را بر تفسیر میرداماد می‌آوریم.

- شیخ در الهیات الشفاء و در بحث اقسام علل، درباره معنای ابداع و حدوث می‌نویسد:
«فهذا هو المعنى الذي يسمّى إبداعاً عند الحكماء وهو تأسيس الشيء بعد ليس مطلق، فإنّ للمعلول في نفسه أن يكون «ليس» و يكون له عن علته أن يكون «أيس» و الذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان من الذي يكون عن غيره، فيكون كلّ معلول «أيس» بعد «ليس» بعديّة بالذات. فإن أطلق اسم المحدث على كل ما له «أيس» بعد «ليس» - وإن لم تكن بعديّة بالزمان - كان كلّ معلول محدثاً وإن لم يطلق... فلا يكون كلّ معلول محدثاً... ثم المحدث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو إما أن يكون وجوده بعد «ليس» مطلق، أو يكون وجوده بعد «ليس» غير مطلق بل بعد عدم مقابل خاص في مادة موجودة على ما عرفته... ونحن لانتاقش في هذه الأسماء البتّة بعد أن تحصل المعاني متميّزة... و يحسن أن يسمّى كلّ ما لم يوجد عن مادة سابقة غير متكوّن بل مبدعاً»^۶.

خاتون آبادی معتقد است که این عبارات ابن سینا، فقط بر حدوث ذاتی و تقدّم اعتباری ذهنی و غیر واقعی دلالت دارند و در آن‌ها، هیچ اشاره‌ای به حدوث دهری و تقدّم واقعی و مسبوقیت به عدم واقعی دیده نمی‌شود؛ زیرا شیخ تصریح دارد که ابداع به اعتبار مسبوقیت به لیس ذاتی ذهنی است. همان‌گونه که می‌دانیم، این «لیسیت»، لیسیت ماهیت بما هي ماهیت

۱. نگر: الشفاء، ج ۱۰ (الاهلیات)، صص ۲۶۶-۲۶۷.

۲. نگر: همان، صص ۳۷۹-۳۸۰.

۳. نگر: همان، صص ۱۶۴-۱۶۵.

۴. نگر: النجاة، صص ۵۲۳-۵۲۴.

۵. نگر: شرح الإشارات و التنبيهات (مع المحاکمات)، ج ۳، ص ۲۸۹.

۶. الشفاء، ج ۱۰ (الاهلیات)، صص ۲۶۶-۲۶۷.

است؛ یعنی لیسیت به حسب مرتبه ماهیت من حیث هی - نه به حسب واقع - که در واقع، با ایسیت جمع شدنی است. پس در مطلق ابداع و ابداع مطلق، مسبوقیت «ایس» و وجود به عدم و «لیس» ذاتی و اعتباری - یعنی لیسیت ماهیت من حیث هی - مدنظر است. بر این اساس، ابداع شامل مسبوقیت به عدم واقعی - که مناط حدوث واقعی و ملاک حدوث دهری است - نخواهد بود.

خاتون آبادی سپس اشاره می‌کند که ابن سینا «مبدع» را - که از آن به «محدثی که مستوجب زمان نیست»^۱ یاد کرده است - به دو قسم تقسیم می‌کند:

۱. آنکه وجودش پس از لیس مطلق است.
۲. آنکه وجودش پس از لیس غیرمطلق است؛ یعنی لیس مقید و عدم مقابل خاص در ماده موجود.

ابن سینا قسم نخست را «ابداع» نامیده و تصریح کرده است که عدم در آن راه ندارد. روشن است که منظور شیخ از این عدم، عدم واقعی نیست که خود نص صریحی است بر اینکه او منکر حدوث دهری بوده است. وی در ادامه می‌گوید که قسم دوم فقط به ماده و به عدم خاص در این ماده مسبوق است. این سخن نیز نص آشکار است بر اینکه قسم دوم، حادث زمانی است که حرکت و تغییر بر وجودش پیشی دارد، نه حادث دهری که به عدم واقعی - بدون سبقت ماده موجود و عدم خاص در این ماده - مسبوق است. این سخن صحیح و حقّ که همه موجودات - جز خداوند - حادث دهری هستند، مدّعی اخیر را تأیید می‌کند؛ زیرا بدین معناست که همه موجودات بدون ماده و دخالت چیزی جز ذات جاعل تامّ الفاعلیّه، به عدم واقعی مسبوق‌اند.

خاتون آبادی در ادامه، به توضیح منظور شیخ از تقسیم محدث به دو گونه «پس از لیس مطلق» و «پس از لیس غیرمطلق» می‌پردازد. به نظر وی، ابن سینا در این عبارت، «محدث به حدوث ذاتی» را به دو قسم «ابداعی محض که مسبوق به زمان نیست» و «زمانی واقع در امتداد زمان» - یعنی محدث به معنای آنچه مسبوق به زمان است - تقسیم کرده و این نص آشکاری است بر اینکه مقسم، معنای عامّ و بدون تخصیص است.

وی خوانش میرداماد را از تقسیم‌بندی شیخ در عبارات مذکور، نادرست دانسته و استنباط او را از معنا و اقسام محدث نقد کرده است. منظور ابن سینا از طرح اقسام محدث به معنای «آنچه مستوجب زمان نیست»، به هیچ وجه بیان اقسام سه‌گانه محدث - آن‌گونه که میر فهمیده - نبوده است. میرداماد پنداشته است که شیخ نخست محدث را به دو قسم تقسیم کرده است:

۱. آنچه مستوجب زمان نیست؛ ۲. آنچه مستوجب زمان است. سپس، «آنچه مستوجب زمان نیست» را به دو قسم - یعنی «مسبوق به لیس مطلق» و «مسبوق به لیس غیرمطلق» - تقسیم کرده و به این ترتیب تقسیم‌بندی محدث به سه قسم ذاتی، زمانی و دهری را نتیجه گرفته است.

۱. یعنی غیرمسبوق به زمان است.

به نظر خاتون‌آبادی، نادرستی قول میرداماد و استنباط او از عبارات شیخ بر دو وجه آشکار است:

۱. آنچه شیخ درباره «مسبق به لیس غیر مطلق» گفته، صریح است در حدوث زمانی واقع در متن زمان، نه حدوث دهری؛ زیرا آنچه مسبوق به لیس غیر مطلق است، بعداً در ماده موجود به طور خاص، موجود می‌شود.

۲. بدون شک، محدث به معنای «آنچه مستوجب زمان نیست» - یعنی حادث ذاتی - شامل ممکن واقع در امتداد زمان هم می‌شود؛ پس چگونه می‌شود که یکی از اقسام آن نباشد و قسم آن واقع شود؟ گویا همین قید «لایستوجب الزمان» سبب خطای میرداماد شده است؛ زیرا آنچه مستوجب زمان نیست، نه با زمان منافات دارد و نه با وقوع در امتداد زمان.

خاتون‌آبادی اظهار شگفتی می‌کند که چگونه جناب میرداماد مدعی است که این کلام ابن‌سینا در قول به اقسام سه‌گانه حدوث و عقیده به حدوث دهری ظهور دارد؛ در حالی که عبارت‌های شیخ به طور آشکار بر انکار حدوث دهری دلالت می‌کنند! آنجا که شیخ درباره ابداع می‌گوید:

«و یكون أفضل أنحاء إعطاء الوجود؛ لأنَّ العدم يكون قد مُنِعَ البتَّة، و سُلِّطَ عليه الوجود»^۱.

در واقع عدم دهری صریح را نفی کرده است؛ زیرا با نفی مطلق عدم - یعنی هر عدمی که باشد - عدم دهری نیز نفی می‌شود. عدم اعتباری هم که واقعیتی ندارد و اساساً عدم به حساب نمی‌آید.

به نظر خاتون‌آبادی، از آنجا که ابن‌سینا در عبارات مذکور در مقام تقریر دیدگاه و مذهب حکیمان مشائی است، نمی‌توان این احتمال را مطرح کرد که در مقام جدل با متکلمان و ابطال ادعای آنان بوده است. بر این اساس، نمی‌توان گفت: سخن شیخ از قبیل جدل بوده و مراد حقیقی‌اش نبوده است. چگونه می‌توان تقریر مذهب را جدل انگاشت؟! خاتون‌آبادی در پایان بررسی این فقره از عبارت‌های ابن‌سینا، نتیجه می‌گیرد که کلام او در اثبات حدوث ذاتی و تقدّم اعتباری و انکار حدوث دهری صراحت دارد؛ همان‌طور که سایر حکمای پس از ابن‌سینا تا زمان میرداماد هم چنین گفته‌اند.

- شیخ در آغاز مقاله نهم از الهیات الشفاء، به مناسبت بحث از قدم عالم، چنین می‌گوید:
«ثم إن شئت فتأمل أقاويلنا الطبيعيّة، إذ يتنا أن ما يدلّ عليه معنى «كان» و «يكون» عارض لهيئة غير قارة، و الهيئة غير القارة هي الحركة، فإذا تحققت علمت أن الأول إنما سبق الخلق عندهم ليس سبقاً مطلقاً، بل سبقاً بزمان معه حركة و أجسام أو جسم»^۲.

خاتون‌آبادی ابتدا حاشیه میرداماد را بر فقره «سبق الخلق عندهم ليس سبقاً مطلقاً» می‌آورد:

۱. همان، ص ۳۶۷.

۲. همان، ص ۳۸۰.

«یعنی به السبق الانفکاکی فی متن الأعیان بنفس ذات المتقدم المتحققة فی الأعیان مع عدم ذات المتأخر المتحققة أخيراً من بعد، لا بمقارنة شيء ثالث وراء حصول ذات المتقدم وعدم حصول ذات المتأخر وهو الزمان... وهو بزعمهم [أي: المتكلمين] قسم سادس من السبق مسمی عندهم بـ «السبق بالذات» وهذا غیر السبق بالذات فی المرتبة العقلية»^۱.

وی سپس می‌گوید که از عبارت ابن سینا تنها این مطلب به دست می‌آید که سبقِ مدنظر او، از نوع زمانی نیست؛ زیرا «اطلاق» را وصف آن قرار داده است. بر این اساس، معلوم نیست که آیا منظور شیخ از این سبق، سبق غیرزمانی و دهری است یا سبق ذاتی در مرتبه عقلی. به عقیده خاتون آبادی، میرداماد این عبارت را بر اساس برداشتِ نادرستش از تقسیم‌بندی ابن سینا درباره ابداع و حدوث - که در صفحات پیشین آمد - تفسیر کرده است. میر در حواشی فصل دوم از مقاله ششم الهیات الشفاء، در تفسیر عبارت «ثم المحدث بالمعنی الذي لا يستوجب الزمان»، آورده است:

«إطلاق «الليس» بالقياس إلى كونه مع الوجود أو قبله، فالحدوث بالمعنی الذي لا يستوجب الزمان... إن كان هو كون مرتبة وجوده بعد مرتبة ليسيته المطلقة من حيث نفس ذاته الغير المنافية لفعلية الذات من تلقاء الجاعل... كان ذلك حدوثاً ذاتياً... تسمى إبداعاً... وإن كان هو مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المقابل لحصول الوجود بالفعل في متن الواقع وهو الذي رآه بقوله: «بعد ليس غیر مطلق، بل بعد عدم مقابل خاص في مادة موجودة»، كان ذلك حدوثاً دهرتياً... تسمى إحداثاً... وأما الحدوث بالمعنی المستوجب للزمان، فهو كون وجود الشيء في الزمان... المسمى بالتكوين»^۲.

خاتون آبادی در ادامه نقد برداشت میرداماد از عبارات ابن سینا، می‌گوید که اگر فرض کنیم شیخ در مقام جدل با متکلمان و ردّ نظریه حدوث زمانی واقع در زمان سیال متکّم بوده، می‌توان گفت که این استدلال‌ها ردیه هستند و مدّعی فوق، اعتقاد ابن سینا نیست و از این رو، با عقیده او به حدوث دهری منافاتی ندارند؛ اما سیاق عبارت‌های شیخ آشکارا به ما می‌فهماند که منظور وی نظریه حدوث دهری نبوده است؛ زیرا او به ظرفی وراء ظرف متکّم باور ندارد. به عقیده ابن سینا، دهر و سرمد ظرف به شمار می‌روند؛ اما تطابق آن‌ها با زمان، انطباق ظرف و مظروف نیست؛ از این رو، چیزی در ظرف دهر نیست مگر آنکه در ظرف زمان نیز وجود دارد.

خاتون آبادی با شگفتی تمام می‌پرسد: چگونه میرداماد بی‌هیچ دلیلی ادّعا می‌کند که مراد

۱. اوراق پراکنده از مصنفات میرداماد، ص ۲۵۳ (حواشی الهیات الشفاء).

میر در القبسات می‌نویسد: «فإذن وجوب مسبوقية الحدوث بالمادة، مسبوقية انفكاكية، لا يصح إلا للحدث الزماني بما هو حادث زماني متعلق للتكوين؛ لا للحدث في الدهر بما هو حادث دهری متعلق للصنع... وللقول الفصل هنالك بسط و تفصیل على ذمة كتاب الإيماضات و التشریفات و على ذمة المعلقات على إلهیات الشفاء» (القبسات، ص ۲۶۵).

۲. اوراق پراکنده از مصنفات میرداماد، ص ۲۵۴ (حواشی الهیات الشفاء).

شیخین - یعنی فارابی و ابن سینا - حدوث و قدم ذاتی نبوده است؟ درحالی که معلّم ثانی و شیخ رئیس در آثار خود، با صراحت درباره حدوث و قدم ذاتی سخن گفته؛ اما هردو درباره حدوث دهری ساکت‌اند.^۱

استاد آشتیانی نیز بر این باور است که میرداماد برای اثبات حدوث دهری به اقوال اساطین حکمت و تصریحات کلمات ارباب معرفت استدلال و استشهاد کرده است؛ اما شیخ فلاسفه اسلام درصدد اثبات حدوث دهری نیست.^۲

۳.۲. گفتار دوم: معنای «دهر» در آثار ابن سینا

خاتون‌آبادی در ادامه بحث، این پرسش را مطرح می‌کند که ابن سینا و پیروانش از یک سو، تنها به حدوث ذاتی - و نه دهری - باور داشته و از سوی دیگر، مفهوم «دهر» را پذیرفته‌اند. حال مقصود ایشان را از «دهر» چگونه باید فهمید تا منجر به تناقض و تهافت نشود؟

وی در پاسخ می‌گوید: برپایه ظاهر کلام ایشان، هر حادث دهری، حادث زمانی نیز هست. حدوث دهری و حدوث زمانی، در تحقق متلازم‌اند و از حیث مفهومی متباین‌اند و حدوث ذاتی اعم از هردوست؛ زیرا شامل تمام ممکنات می‌شود و تأثیر جاعل فیاض، ابداع در ازلیات و صنع در کائنات - یعنی طبیعیات - است؛ از این رو، «دهر» محیط بر زمان و ظرف آن است؛ اما همراه آن بوده و از آن جدا نیست. این سخن که «هر معقول و عقلی در دهر است، نه در زمان» و اینکه «اشیاء عقلی در عالم اعلی تحت زمان نیستند»، بدان معناست که این دو حیّز متباین‌اند و آنچه در حیّز یکی از این دو است، در حیّز دیگری نیست؛ اما در عین حال، همانند ظرف و مضمون با یکدیگر همراهند و در تحقق تلازم دارند. خاتون‌آبادی بر این باور است که برخی عبارات‌های ابن سینا نیز سخن او را تأیید می‌کنند؛ زیرا با اینکه دهر و زمان در نظر شیخ با یکدیگر متفاوتند، او دهر را عطف تعبیری برای زمان دانسته است.^۳

تردید نیست که وجود مجرّد را نمی‌توان اندازه‌گیری کرد؛ ولی این دلیل نمی‌شود که ظرفیتی مانند ظرفیت زمان برای موجود غیرزمانی قائل شد. برای موجود مجرّد، ظرفی جدای از او به نام «دهر» ثابت نشده است؛ بلکه «دهر» و «دهری» مانند «خارج» و «خارجی» هستند. میرداماد جملات زیادی از شیخ آورده و اصرار می‌کند که مراد شیخ، اثبات ظرف‌های سه‌گانه است؛ درحالی که آن عبارات، بر وجود چیزی بیش از ظرف زمان دلالت نداشته و ظرف دیگری را اثبات نمی‌کنند.

برای مثال، شیخ در التعلیقات^۴ و میرداماد به نقل از او در القبسات^۵، می‌گویند که عقل سه نحوه وجود را تصدیق می‌کند: ۱. کون و هستی در زمان؛ ۲. هستی با زمان؛ ۳. هستی ثابت با

۱. نگر: عقاید اصولی (نسخه خطی)، مقصد اول، فصل سوم، مقدمه چهارم.

۲. نگر: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۳۶.

۳. نگر: عقاید اصولی (نسخه خطی)، مقصد اول، فصل سوم، مقدمه پنجم، بحث اول.

۴. نگر: التعلیقات (الف)، صص ۴۲۱-۴۲۲.

۵. نگر: القبسات، صص ۷-۸.

ثابت. اگر ابن سینا می‌خواست «دهر» و «سرمد» را ظرف قسم دوم و سوم بدانند، باید از آن‌ها به «هستی در دهر» و «هستی در سرمد» تعبیر می‌کرد. آری، در واقعیت داشتن این سه‌گونه هستی سخنی نیست؛ اما این سخن بدان معنا نیست که برای قسم دوم و سوم هم ظرفی جدا از آن‌ها داریم.

بنابراین، از بعضی کلمات شیخ در التعلیقات برمی‌آید که دهر ظرف زمان است؛ ولی همان‌طور که اشاره شد، این ظرفیت به معنای «احاطه» است، نه آن ظرفیتی که زمان برای حرکت ایفاء می‌کند. معنای احاطه نیز بنا بر تصریح ابن سینا، آن است که موجود عالی، حاوی و جامع موجود دانی است. به تعبیر برخی از مدرّسان برجسته حکمت اسلامی، شیخ نام «دهر» را از آن جهت در اینجا ذکر کرده است که ظرف و وعاء عقول مجزّه - که حادث ذاتی اند - عالم دهر است؛ همان‌طور که وعاء زمانیّات - که افزون بر حدوث زمانی، حدوث ذاتی نیز دارند - زمان است.^۱

۳/۳. گفتار سوم: نسبت حدوث دهری با حدوث زمانی

به عقیده خاتون آبادی، هر حادث دهری، حادث زمانی - به معنای کلامی آن - نیز هست؛ زیرا مطابق تفسیر متکلمان، حادث زمانی مسبوق به عدم بوده و عدم زمانی، عدم در واقع است؛ برخلاف عدم ذاتی که در مرتبه عقلی اعتبار شده و در واقع، با وجود شیء جمع می‌شود. به باور خاتون آبادی، لازم نیست که این عدم واقعی، با جزئی از امتداد زمان واقعی مقارن باشد؛ زیرا حکم به این مقارنت، ناشی از خطا و فریب وهم است و چنین لزومی از آیات و روایات استنباط نمی‌شود. البته، برخی از استادان حکمت اسلامی بر این باورند که صرف نظر از الفاظ و اصطلاحات پیچیده میرداماد، نظریه حدوث دهری، چیزی بیش از نظریه حدوث ذاتی بیان نمی‌کند. بر پایه این دیدگاه، نظریه حدوث دهری که میرداماد آن را از جلوه‌های بارز اندیشه‌های خاص خود می‌داند، همان چیزی است که ابن سینا آن را حدوث ذاتی جهان می‌خواند. میرداماد کوشیده است برای اثبات حدوث جهان در راه دیگری گام بردارد؛ اما باید توجه داشت که تغییر الفاظ و عبارات و دگرگون ساختن سخن‌ها، غیر از آن چیزی است که تحوّل اندیشه خواننده می‌شود.^۲

۳/۴. گفتار چهارم: حکم فقهی باور به قدم عالم

خاتون آبادی بر این باور است که حکم به کفر قائلان به قدم عالم جایز نیست؛ زیرا در این باره، اجماعی میان مسلمانان وجود ندارد. البته، اگر قول به قدم عالم، با اطلاع و آگاهی از اخبار و آیات دالّ بر حدوث عالم باشد و فرد قائل، در عین علم به مفاد آن‌ها، تصدیق کند که حدوث عالم در زمره «ما جاء به النبی ﷺ» است، در این صورت به سبب انکار ما جاء به النبی ﷺ، می‌توان به کفر او حکم داد.^۳

وی در شرح خود بر شرح عقاید عضدی نیز آورده است که قول به ازلّیت و قدم جهان، اگر

۱. نگر: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۴۰.

۲. نگر: همان، صص ۳۶-۴۲؛ معنای زمان و حدوث جهان، صص ۴۰۰-۴۰۳؛ حدوث و قدم، صص ۱۷۱-۱۷۲.

۳. نگر: عقاید اصولی (نسخه خطی)، فصل سوم، مقدمه پنجم، مبحث سوم.

به معنای انکار مخلوقیت و معلولیت آن باشد، بدون تردید مساوی با کفر و انکار صانع است؛ چنان‌که مذهب دهریون (طبیعیون) - که منکر مجزّادات و ماوراء جسمانیات‌اند - و صوفیه قائل به وحدت وجود - که ماهیات را مظاهر و شئون وجود مطلق واجب بالذات می‌دانند - و ظاهر مذهب قائلان به سریان همراه با قول به اشتراک معنوی وجود، چنین است. همه این اقوال، به سبب تنافی با قرآن مجید که ناطق به خلق و ایجاد و تکوین است، کفر به شمار می‌روند؛ اما بر مبنای مخلوقیت و معلولیتی که حکماء مشاء و ابن‌سینا تصویر می‌کنند، حکم به کفر فرد قائل به قدم زمانی عالم، مشکل است.^۱

۳،۵. گفتار پنجم: قوه وهم، منشأ اصلی لغزش و خطای متکلمان

یکی از دلایل سوء فهم متکلمان در مسئله حدوث و قدم جهان، این است که آنان «ازل» را امتداد زمان از سوی گذشته می‌دانند و گمان می‌کنند که ازل از سنخ زمان است. بر این اساس، عالم در لحظه معینی آفریده شده و پیش از آن لحظه معین، امتدادی بی‌نهایت قابل فرض است که عبارت است از «زمان موهوم». همان‌طور که در توضیح دیدگاه خاتون‌آبادی گذشت، برای تحقق «حدوث» لازم نیست که عدم واقعی در متن زمان محقق شود؛ بلکه عدم واقعی غیرزمانی که همان «عدم دهری» است، در این باره کفایت می‌کند. اینکه متکلمان عدم واقعی را مقارن با امتداد زمانی گرفته‌اند، از اساس اشتباه است؛ زیرا مقارنت با زمان موهوم در بدو ایجاد، امری وهمی بوده و ناشی از عادت به وهمیات و خیالات است.

از آنجا که عموم انسان‌ها با دو قوه وهم و خیال انس و الفت بیشتری دارند، برخی اندیشه‌مندان نیز با پیروی از واهمه، گمان کرده‌اند که عدم واقعی فقط در امتداد زمانی تصویر می‌شود. آنان فراموش کرده‌اند که تقدّم، اقسام و ملاک‌هایی مانند شرف، رتبه، علّت، طبع، زمان و ذات دارد. همین عادت به اوهام دروغین، موجب شده است تا از تقدّس و تجرّدشان از عوالم جسمانی و انقطاع‌شان به سوی عالم غیب کاسته شود. اینان با غرق شدن در علایق جسمانی و لوازم حیات مادی، احکام امور جسمانی را بر عالم مقدّسات و مجزّادات جاری می‌کنند.^۲

خاتون‌آبادی اضافه می‌کند که متکلمان، همان اوصاف و خواص «دهر» را برای زمان موهوم می‌آورند؛ مثلاً اینکه زمان موهوم دارای جزء نیست تا طلب ترجیح در آن ممکن باشد. از اینجا می‌توان فهمید که منظور متکلمان از زمان موهوم، همان عدم دهری است؛ ولی امر بر آنان مشتبه شده و به سبب جهل‌شان به عدم دهری، آن را زمان موهوم نامیده‌اند. در حقیقت، وهم به خاطر ناتوانی‌اش این امتداد را تصویر کرده و تعین می‌بخشد؛ و گرنه بدون حضور و اراده واهم، چه معنایی برای قوه وهم قابل تصوّر است؟^۳

۱. نگر: شرح دوانی بر العقائد عضدی (نسخه خطی).

۲. بعضی از حکیمان و متکلمان مدرسه اصفهان، با استناد به روایتی، این عقیده را که عالم مسبوق است به زمان موهوم نفس‌الامری که از بقاء واجب تعالی انتزاع می‌شود، کفر می‌دانند. مرحوم آیه‌الله شعرانی با نقل عبارات قاضی سعید قمی، صدور حکم کفر در این باره را نمی‌پذیرد. نگر: شرح کافی الأصول و الروضة، ج ۳، ص ۳۲۰.

۳. نگر: المحاشی علی شرح الإشارات (نسخه خطی)، ذیل نط پنجم؛ پاسخ به شبهات اخباریان خراسان

۴. بخش چهارم: حدوث دهری، راهی میان موضع متکلمان و دیدگاه حکیمان
حکیم خاتون آبادی در اکثر آثار کلامی، فلسفی و حدیثی خود، ضمن اشاره به نزاع حکماء و متکلمان بر سر حدوث و قدم جهان، در صدد ارائه راه حل و خاتمه بخشیدن به این مناقشه کهن برآمده است. به نظر او، محل نزاع در بحث حدوث و قدم این است که آیا ایجاد عالم مسبوق به عدم واقعی است یا اینکه مسبوق به غیر و عدم اعتباری^۱ است؟ فرض نخست، قول به حدوث زمانی و فرض دوم، قول به قدم جهان است. نزد هردو گروه، جهان مسبوق به عدم است؛ اما عدم واقعی، اعم از عدم متکتم - یعنی عدم مقارن با زمان - و عدم غیر متکتم - یعنی عدم دهری - است. مسبقیت به عدم واقعی نیز، عبارت است از حدوث زمانی در مقابل قدیم زمانی؛ که بنابر قول مشهور، محل اصلی نزاع را تشکیل می دهد.

به نظر خاتون آبادی، متکلمان و حکیمان هردو در اینجا دچار اشکال شده و به پیامدهای نادرست دیدگاه های خود توجه نکرده اند. متکلمان معتزله و اشاعره، در باب حدوث عالم گفته اند که میان خدا و جهان، عدم ازلی و همی و سیالی قرار دارد که در جهت ازل ابتدا ندارد؛ اما در جهت ابد، به حدی منتهی می شود.^۲ این سخن از فریب های وهم ظلمانی و تصاویر قریحه سوداوی و پندار خیالی است؛ زیرا:

- اولاً، نمی توان در دهر، حد و تصرّم و تجدد و امتداد و انقضاء تصوّر کرد. این امور از لوازم وجود حرکت و اتصال و تغییر و تدریج حصولی شیء است. چگونه ممکن است که در عدم صریح صرف، تمایز حدود و تغایر زمان و اختلاف اوقات تصوّر شود تا بتوان سیلان و نهایت و لانهایت را ادراک کرد؟!
- ثانیاً، اگر عدم و آنچه توهم می کنند، جانبی داشته باشد، همان زمان یا حرکت خواهد بود؛ زیرا کتمی و سیال است. کلّ این امر موهوم، آن از بعض افزوده می شود و اجزای متعاقب آن، با یکدیگر جمع نمی شوند. به بیان دیگر، متکلمان حرکت یا زمان را «عدم» نامیده اند.
- ثالثاً، لازمه دیدگاه متکلمان آن است که خداوند واقعاً در حدی از این امتداد عدمی قرار داشته باشد و جهان در حدی دیگر؛ تا آنکه بر اساس تحلل این امتداد میان خدا و جهان، تأخر عالم و تحلفش از وجود، جایز باشد. حال اگر این امتداد غیرمتناهی باشد، امر غیرمتناهی در میان دو حاصری که حاشیه و طرف اند، محصور می شود.
- رابعاً، حدود این امتداد متشابه اند؛ زیرا در عدم اختلافی نیست. در عدم مخصّصی از قبیل استعداد یا حرکت یا غیر آن وجود ندارد تا حدوث جهان را به حدی معین - و حدی قبل یا بعد از آن - اختصاص دهد.

(نسخه خطی)، مسئله چهاردهم.

۱. خاتون آبادی می گوید که حکماء از این عدم اعتباری، با تعبیرات گوناگون یاد کرده اند: مانند لیسیت ذاتی مقارن با ایسیت غیری؛ فرعیت در مقابل اصالت؛ تقدّم رتبی؛ آنچه مصحح دخول «فا» در «وجد فوجد» می شود؛ آنچه استحقاق وجود ندارد. نگر: حاشیه الشفاء (نسخه خطی)، مقاله چهارم، بحث اول، ذیل مبحث تقدّم و تأخر.

۲. نگر: عقاید اصولی (نسخه خطی)، مقصد اول، فصل سوم، مقدمه پنجم، بحث دوم.

• خامساً، موجود پاک و مقدّس از علایق مادی، با هر امتدادی که فرض شود و با هر جزء از اجزاء این امتداد و هر حدّی از حدودش، معیّتی غیرمقتدّر و یکسان دارد. وجود او بر تمام اجزاء این امتداد - اعمّ از اینکه موجود باشد یا موهوم - به نسبت واحدی محیط است؛ بنابراین، اختصاص حدوث عالم به حدّی از حدود این امتداد و همی و قول به تأخّر و تخلّفش از خداوند، ثمری ندارد.

نهایتاً اینکه زمان و مکان، همانند دو شقیق همسیرند که در احکام خود، از سرچشمه‌ای یکسان شیر می‌نوشند. وراء امتداد مکانی - یعنی فوق فلک اقصی که محدّد جهات عالم است - عدم صرف است و هیچ خلأ و ملأ، امتداد و لا امتداد و نهایت و لا نهایتی وجود ندارد. به همین صورت، وراء امتداد زمانی هم تنها عدم صریح است و هیچ کشش، استمرار و لا استمرار، نهایت و لا نهایت و زیادت و نقصانی وجود ندارد.^۱

خطای اصلی متکلمان در این است که گمان کرده‌اند عدم واقعی لزوماً باید در متن زمان واقع شود؛ در حالی که فرض این لزوم، از اشتباهات قوّه و هم است که به زمان و جسمانیات عادت کرده و حکم امور جسمانی را بر عالم مجرّادات و مقدّسات متعالی از زمان و مکان، جاری می‌کند. خاتون‌آبادی در اینجا به سخن ابن سینا در التعلیقات استناد کرده و خاطر نشان می‌کند که بنا بر تصریح شیخ در این کتاب، قوّه و هم با عقل در تعارض بوده و درباره‌ی کلیّات نیز حکم صادر می‌کند. اما از دیگرسو، حکیمان نیز نتوانسته‌اند حدوث واقعی را برای جهان اثبات کنند. خاتون‌آبادی بر اساس مبانی و لوازم دیدگاه حکماء، به انتقاد از آنان و اثبات حدوث دهری می‌پردازد. حکماء به صراحت معلول را به دو قسم مسبوق به غیر - یعنی حادث ذاتی - و مسبوق به عدم - یعنی حادث زمانی - تقسیم کرده‌اند. روشن است که زمان از حوادث زمانی نیست و لزوماً مسبوق به عدم صریح واقعی است. ممکن نیست که زمان به عدم زمانی واقع در امتداد زمان مسبوق باشد؛ زیرا در این صورت، زمان در زمان واقع خواهد شد. به همین دلیل است که حکماء از پذیرش «دهر» ناگزیرند؛ مگر اینکه منظور آن‌ها از «زمان» معنای عامی باشد که «دهر» را هم در برگیرد. در غیر این صورت، مدّعی خودشان که «هر قبلیتی که با بعدیت جمع نشود، قبلیت زمانی است» از بین می‌رود؛ زیرا این مدّعا با قبلیت عدم عالم نسبت به وجود آن و قبلیت عدم زمان نسبت به وجودش، نقض می‌شود.

خاتون‌آبادی حکیمان را نیز مانند متکلمان به غفلت از عالم مجرّادات و انس با وهمیّات مّتهم می‌سازد. فریب خوردن از مقتضیات وهم و خیال، نشانه‌ی عوام‌بودن است و ابن سینا که در التعلیقات^۲ صریحاً نظر متکلمان را از انحاء اوهام خوانده است، خود در سایر کتاب‌هایش عدم غیر زمانی را تجویز نکرده و همچنان در دایره و هم باقی مانده است. شیخ در آثارش از روی طعن به متکلمان می‌گوید که ظرفی غیر از زمان وجود ندارد؛^۳ اما در عین حال، «دهر» را پذیرفته و آن را

۱. نگر: عقاید اصولی (نسخه خطی)، فصل سوم، مقدّمه پنجم، بحث دوم.

۲. نگر: التعلیقات (الف)، ص ۴۲۳.

۳. نگر: الشفاء، ج ۱۰ (الإلهیات)، ص ۳۸۱؛ النجاة، ص ۶۱۶.

غیرزمانی دانسته است.^۱ همان طور که در الإشارات و التنبیهات نیز می‌گوید:

«واجب است که علم خدا به جزئیات به وجه مقدّس و عالی از زمان و دهر باشد»^۲.
با این حال، ابن سینا با غفلت از باور خود دربارهٔ وهمی بودن سخن متکلمان، در موضعی از آثارش مانند الهیات الشفاء، احکام زمان را دربارهٔ دهر جاری کرده است.^۳ خاتون آبادی از اینکه شیخ رئیس تفاوت میان عدم واقعی دهری را با عدم واقعی زمانی نادیده گرفته است، اظهار شگفتی می‌کند. وی با نقل عبارات شیخ از الشفاء، خطاب به خواننده می‌گوید:

«بین او چگونه در این عبارات، اوصاف و احکام زمان را بر دهر پیاده کرده است. دهر را که امری غیرمتکّم، بدون اجزاء، فاقد تمیّز چیزی از چیز دیگر، بدون امتداد و امر مجرّد بدون مکان و زمان است، به تمام احکام زمان مانند امتداد، قلّت، کثرت، وقوع حرکت، قبلیت و بعدیت، ابتداء و انتهاء متّصف ساخته است. در این صورت، چه فرقی میان دهر و زمان باقی می‌ماند؟ با اینکه شیخ خود می‌داند که زمان و حرکت، «آن» اوّل ندارند و دارای عدم زمانی نیستند!»^۴.

خاتون آبادی معتقد است اگر جهان را مسبوق به عدم واقعی ندانیم و بر پایهٔ رأی حکماء، نسبت خدا با جهان را از نوع نسبت اصل با فرع (مانند خورشید و پرتو آن) بدانیم، دیگر ایجاد و اراده و خلقی در کار نخواهد بود و از علّیت و معلولیت و صدور معلول از علّت، تنها یک نام باقی خواهد ماند. این همان ایجاد است که حکماء آن را اثبات کرده و متکلمان به سبب ناسازگاری اش با مبانی دینی، آن را انکار کرده‌اند.^۵

بنابراین، ایجاد و خالقیت فقط با اخراج عالم از عدم واقعی صریح حقیقی به دایرهٔ وجود امکان پذیر است و سبقت این عدم از لوازم معلولیت است که مستلزم امکان - یعنی شرط معلولیت - است. از سوی دیگر، این مسبوقیت به عدم صریح واقعی، باعث تحلّف معلول از علّت تامّه نمی‌شود؛ زیرا مانع از جانب معلول و از لوازم آن است که به سبب فقدان قابلیت برای قدم و ازلیت، پدید آمده است؛ همان گونه که عدم زمانی واقع در متن زمان که لازم حوادث روزمره است، از لوازم امکان استعدادی به شمار می‌رود.

از آنجا که زمان از عوارض حرکت و مقدار آن است و قائم به جسم و عارض بر آن به حساب می‌آید، پس موجودی معلول بوده و مسبوق به عدم است. ظرف این عدم صریح واقعی، خود زمان نیست؛ وگرنه برای زمان، زمانی خواهد بود و این امر موجب تسلسل می‌شود. بر این اساس، ظرف عدم سابق بر زمان، به ناچار باید دهر باشد. تقدّم عدم بر وجود در ابتدای ایجاد، ذاتی

۱. نگر: الشفاء، ج ۴ (الطبیعیات)، ص ۱۶۶؛ الشفاء، ج ۱۰ (الاهیات)، ص ۱۶۷.

۲. «يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدّس العالي على الزمان والدهر» (الإشارات و التنبیهات، ص ۳۳۳).

۳. نگر: الشفاء، ج ۱۰ (الاهیات)، صص ۳۸۰-۳۸۱.

۴. نگر: شرح الاعتقادات (نسخه خطی)، فصل «في أنه تعالى قادراً»، مقدّمه سوم؛ شرح أصول الكافي (نسخه خطی)، ج ۲، کتاب «التوحيد»، باب «النسبة».

۵. نگر: شرح الاعتقادات (نسخه خطی)، فصل «في أنه تعالى قادراً»، مقدّمه سوم.

معلول است، بدون اینکه نیازی به وجود زمان باشد. این عدم، واقعی بوده و محض اعتبار نیست. از سوی دیگر، نه با وجود معلول جمع می‌شود و نه در امتداد زمان واقع می‌شود. خاتون‌آبادی بدین ترتیب، سبق عدم دهری را اثبات می‌کند.

در نظر او، عالم حادث به حدوث دهری است؛ نظری که مذهب میرداماد و اکثر محققان بوده و با اجماع اهل ادیان توحیدی و اخبار سید مرسلین علیهم‌السلام و ائمه طاهرین علیهم‌السلام - نظیر «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ»^۱- موافق است. از سوی دیگر، قول به حدوث دهری، هیچ‌یک از محذورات تخلف معلول از علت تامه، جواز ترجیح بدون مرجح و قول به قدم را در پی ندارد؛ همان‌طور که مقتضای فرمایش حضرت ثامن الحجج علیه‌السلام است:

«اعْلَمْ - عِلْمُكَ اللَّهُ الْخَيْرُ - أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قَدِيمٌ وَ الْقَدَمُ صِفَةٌ دَلَّتِ الْعَاقِلُ عَلَى أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ فِي دَيْمُومِيَّتِهِ، فَقَدْ بَانَ لَنَا بِإِقْرَارِ الْعَامَّةِ مَعَ مُعْجَزَةِ الصِّفَةِ أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَ اللَّهِ وَ لَا شَيْءَ مَعَ اللَّهِ فِي بَقَائِهِ وَ بَطَلَ قَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ كَانَ قَبْلَهُ أَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ وَ ذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ فِي بَقَائِهِ لَمْ يَجْزُ أَنْ يَكُونَ خَالِقًا لَهُ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ، فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقًا لَهُ؟»^۲.

بنابراین، فهم کلام حضرت رضا علیه‌السلام با قول به حدوث دهری میسر می‌شود. به‌باور خاتون‌آبادی، مقتضای دیدگاه حکماء - از جمله شیخ رئیس - آن است که تقدّم خدای سبحان بر عالم، در اعتبار عقل و نه در واقع و نفس‌الامر باشد؛ ولی فرمایش حضرت امام رضا علیه‌السلام تصریح بر نقیض سخن حکماست؛ یعنی لازمه معلولیت، سبق عدم واقعی است و در غیر این صورت، علت و معلولیت میان خدا و عالم از بین خواهد رفت. بر این اساس، عالم بماهو عالم، یعنی کلّ و مجموع عالم، حادث زمانی به معنای حادث دهری است. از اخبار و روایات این باب نیز همین معنا فهمیده می‌شود، نه حدوث زمانی بر مبنای متکلمان؛ زیرا امور دائمی و نفس زمان از جمله مجاری نقض آن هستند.^۳

گفتنی است که خاتون‌آبادی ذیل حدیث هفتم باب «کون و مکان» از کتاب توحید الکافی، در توضیح عبارت «کان [الله] و لا شیء»، عبارت صدر المتألهین را در منحصر به فرد دانستن تفسیر و شرح خود بر این حدیث آورده و آن را بی‌وجه می‌داند. ملاصدرا در اینجا اشاره کرده است که: «تحقیق این کلام بر اساس حدیث مستفیض مشهور نبوی «کان الله و لم یکن معه شیء» از علوم غامض است که در طول عمرم، روی کره زمین کسی را سراغ ندارم که از

۱. نزدیک به این مضمون، در منابع روایی آمده است: «کان الله و لا شیء معه»؛ «کان اذ لم یکن شیء غیره»؛ «کان الله و لا شیء غیره». نگر: التوحید، ص ۶۷؛ صص ۷۵-۷۶؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم‌السلام، ج ۳، ص ۳۰۷؛ ج ۴، ص ۸۶؛ الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۱۴۹؛ صص ۲۳۶-۲۳۷. صاحب بحار با اشاره به عبارت «کان الله و لم یکن معه شیء»، می‌گوید که فیلسوفان در باب حدوث عالم، تنها همین روایت را یافته و آن را مطابق با آراء فاسد خود تأویل کرده‌اند. نگر: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم‌السلام، ج ۵۷، ص ۲۳۴.

۲. التوحید، ص ۱۸۷ (باب أسماء الله تعالی).

۳. نگر: پاسخ به شبهات اخباریان خراسان (نسخه خطی)؛ شرح أصول الکافی (نسخه خطی)، ج ۱، ذیل باب «حدوث العالم».

آن آگاهی داشته باشد. در آثار پیشینیان و معاصران نیز سخنی نیافتیم که این مسئله را حل کند. خداوند از فضل و رحمت خود بهره‌مند کرد و باب کشف آن را بر دلم گشود». ملاًصدرا سپس می‌گوید:

«کسی که ملتزم برهان باشد و از پیروی ظنّ و احتمال پرهیز کند، می‌داند که اثبات تأخر کلّ جهان از عدم زمانی، اگر با اثبات وحدانیت خدا و نفی تعطیل از او همراه باشد، مستلزم این است که خداوند همواره فیاض بر خلق و قادر و خالق و رازق و جواد و رحیم باشد، بدون آنکه در او تجدّد صفت یا عروض اراده یا حدوث مصلحتی که پیشتر نبوده، پدید آید. اثبات این معنا موضوعی بسیار دشوار بوده و درک آن در بالاترین مراتب قوّه نظری نفس بشر است»^۱.

خاتون آبادی با نقد بلندپروازی‌های ملاًصدرا و نفی ابتکاری بودن راه حلّ او، با اشاره به تحقیق میرداماد در باب این موضوع می‌نویسد:

«آنچه پیش‌تر محقق داماد - که استاد این شارح (ملاًصدرا) است - آورده، به خوبی سبقت عدم واقعی - و نه اعتباری - و تخلف وجود عالم را از وجود خدای سبحان در ظرف دهر - و نه در ظرف زمان حادث - ثابت کرده است. سبب این تخلف، نه ناشی از تجدّد صفت و نه عروض اراده و نه حدوث مصلحت است؛ بلکه به جهت قابلیت طبیعت امکان و معلولیت و سبقت عدم واقعی، بدون لزوم تأخر عالم از عدم زمانی است»^۲.

خاتون آبادی با توضیح بیشتر این مطلب بر پایه تحقیق میرداماد، خاطرنشان می‌کند که درک این معنا بسیار دشوار است؛ زیرا قوّه وهم بر احکام عقل غلبه داشته و به سبب الفت با زمانیات، احکام زمان و مکان را به امور ماوراء زمان و مکان سرایت می‌دهد. بدین ترتیب، این مسئله به مطلبی مبهم و مشکل تبدیل شده است؛ اما در عین حال، با به‌کارگیری صحیح عقل نظری و بدون نیاز به کشف، راه حلّ مسئله معلوم و آشکار می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله با دیدگاه یکی از حکیمان و متکلمان نام‌آور مدرسه فلسفی اصفهان در خصوص مبحث کهن حدوث و قدم جهان آشنا شدیم. خاتون آبادی با طرح نظریه حکماء و متکلمان در باب حدوث و قدم و اقسام ذاتی و زمانی آن، به بیان و بررسی ملاک آنان در این تقسیم‌بندی می‌پردازد. معیار حکیمان در ذاتی بودن حدوث و قدم، مسبوقیت یا عدم مسبوقیت به غیر و در زمانی بودن هریک از این دو، مسبوقیت یا عدم مسبوقیت به عدم است.

وی سپس، می‌گوید که مراد از «عدم» در قسم زمانی، عدم واقعی است، نه عدم اعتباری؛ زیرا حکیمان مشائی به قدم زمانی جهان معتقدند. آنان وجود واجب و جهان را ازلی می‌دانند و تفاوت آن‌ها را تنها به اصلی یا فرعی بودن باز می‌گردانند. بر اساس نظر حکماء، وجود جهان به

۱. شرح أصول الکافی، ج ۳، صص ۱۸۰ - ۱۸۱.

۲. نگر: شرح أصول الکافی (نسخه خطی)، ج ۳، باب «کون و مکان»، ذیل حدیث هفتم.

عدم مسبوق نیست و عدم، تخلّل و فاصله‌ای میان خدا و جهان ایجاد نمی‌کند. بر این اساس، آنان حدوث جهان را به حدوث ذاتی تفسیر می‌کنند که همان مسبوقیت به غیر است، نه مسبوقیت به عدم. در هر موجود ممکن، لیس ذاتی و اُیس غیری جمع شده و میان لیسیت و اُیسیت آن، استلزام وجود دارد.

به هر حال، حکیمان و متکلمان متفق‌اند که حادث زمانی به عدم زمانی واقعی - و نه اعتباری - مسبوق است. به نظر خاتون‌آبادی، نقطه اشتراک حکیم و متکلم همین جاست که ظرفیت واقع برای وجود و عدم را در ظرفیت زمان منحصر می‌دانند. هر دو گروه به اقتضای نصوص قرآنی و سنت به دهر قائل‌اند؛ اما برآنند که اگر شیء به عدم واقعی مسبوق باشد، این عدم باید در زمان قرار بگیرد. از اینجا جاست که متکلم و حکیم هریک به گونه‌ای اسیر قوه و هم شده و به آراء نادرستی گرایش یافته‌اند. متکلم می‌گوید: زمانی که ظرف عدم است، همان امتداد موجود قائم به حرکت نیست - زیرا از این فرض، تقدّم شیء بر خودش لازم می‌آید - و ناگزیر باید به زمان موهوم قائل شد. حکیم نیز فساد قول به زمان موهوم را دریافته است؛ اما خود به ازلیت جهان و نفی حدوث زمانی آن و انکار مسبوقیت آن به عدم واقعی حکم کرده است. تلاش نافرجام هردو گروه، ناشی از نادیده گرفتن عمومیت ظرف واقع برای زمان و دهر است و این مطلبی است که خود شیخ رئیس نیز در مواضع متعدّد آثارش به آن اعتراف کرده است.

برای حدوث واقعی جهان می‌توان چنین استدلال کرد: زمان امری ممتد و غیرقارّ است و چنین امتدادی فقط از متغیّر - یعنی حرکت - صادر می‌شود. حرکت هم جز به وجود جسم متحرّک، تحقّق‌پذیر نیست. بدون شک، جسم ممکن، معلول و نیازمند علّت است و به همین دلیل، ایجاد جسم، نیازمند ظرفی است که در آن موجود شود. با توجّه به آنچه گذشت، ممکن نیست که این ظرف، زمان باشد. پس ظرف دیگری لازم است که همان دهر است. منظور از دهر، نسبت متغیّر با ثابت است؛ بنابراین، جهان حادث به حدوث دهری و مسبوق به عدم واقعی است. اخبار و نصوص شرعی نیز بر همین معنای حدوث دلالت دارند؛ چنان‌که جناب میرداماد هم برای اثبات آن بسیار تلاش کرده است. از سوی دیگر، تنها امر ثابتی که به هیچ وجه تغییر در او راه ندارد، خداوند سبحان است؛ زیرا او فوق زمان و دهر است و قدم به معنای ازلیت، صفت خاصّ او است: «لَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ فِي دَيْمُومَتِهِ»^۱. همچنین، با توجّه به اینکه لازمه معلولیت و مخلوقیت، مسبوقیت به عدم واقعی است، شبهه ازلیت جهان نیز مرتفع شده و جز خدا را نمی‌توان به این وصف توصیف کرد.

فهرست منابع و مآخذ کتاب‌ها:

- إبطال الزمان الموهوم، ملا محمد اسماعیل خواجویی، منتشر شده در: سبع رسائل، تصحیح: سید احمد تویسرکانی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۱ ش.

۱. التوحید، ص ۱۸۷ (باب أسماء الله تعالی).

- الإشارات و التنبيهات، أبوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا، تصحیح: مجتبی زارعی، چ ۳، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۲ش.
- أنموذج العلوم، جلال الدین محمد بن اسعد دوانی، منتشر شده در: ثلاث رسائل، تصحیح: سید احمد تویسرکانی، چ ۱، مشهد: انتشارات بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ق.
- اوراق پراکنده از مصنفات میرداماد، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح و گردآوری: حسین نجفی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶ش.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، محمدباقر بن محمدتقی مجلسی، تصحیح: محمد آخوندی [و] سید جواد علوی، چ ۳، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۸۶ش.
- تاریخ فلسفه اسلامی (الف)، جمعی از نویسندگان، زیر نظر: سید حسین نصر؛ الیور لیمن، چ ۱، تهران: حکمت، ۱۳۸۶ش.
- تاریخ فلسفه اسلامی (ب)، هنری کربن، ترجمه: سید جواد طباطبائی، چ ۳، تهران: کویر، ۱۳۸۰ش.
- تجرید الاعتقاد، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد طوسی، تصحیح: محمد جواد حسینی جلالی، چ ۱، تهران: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۷ق.
- التعليقات (الف)، أبوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا، تصحیح: سید حسین موسویان، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱ش.
- التعليقات (ب)، میرمحمد اسماعیل خاتون آبادی، تصحیح: علی کرباسی زاده اصفهانی، منتشر شده در: میراث حوزه اصفهان، دفتر چهاردهم، چ ۱، اصفهان: مرکز تحقیقات یارانه ای حوزه علمیه اصفهان، ۱۳۹۸ش.
- التوحید، ابو جعفر محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تصحیح: سید هاشم حسینی طهرانی، چ ۵، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۶ق.
- حدوث العالم، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: هادی رستگارمقدم، چ ۱، قم: مؤسسه چاپ و نشر المصطفی ص، ۱۳۹۵ش.
- الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاصدرا)، تعلیق: ملاهادی بن مهدی سبزواری [و] علامه سید محمد حسین طباطبائی، تصحیح: محمد رضا مظفر، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- شرح الإشارات والتنبيهات (مع المحاکمات)، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا؛ خواجه نصیرالدین محمد بن محمد طوسی؛ قطب الدین محمد بن محمد رازی بویه، چ ۲، قم: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
- شرح أصول الکافی، ج ۳، محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاصدرا)، تصحیح: محمود فاضل یزدی مطلق، چ ۱، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۴ش.
- شرح کافی الأصول و الروضة، ملا محمد صالح سروی مازندرانی، تعلیق: علامه ابوالحسن

- شعرانی، تصحیح: علی اکبر غفاری، چ ۱، تهران: المكتبة الإسلامية، ۱۳۸۲ق.
- شرح المنظومة، ملاهادی بن مهدی سبزواری، چ ۱، قم: نشر مصطفوی، بی‌تا.
- الشفاء (الإلهیات/الریاضیات/الطبیعیات/المنطق)، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، تصحیح: جورج قنواقی [و] سعید زاید [و] عبدالحمید صبرة [و] عبدالحمید لطفی مظهر [و] محمدرضا مدور [و] امام ابراهیم أحمد [و] محمود قاسم [و] عبدالحلیم منتصر [و] عبدالله اسماعیل [و] محمود الخضیری [و] أحمد فؤاد الأهواني [و] أبوالعلا عفیفی، تصدیر و مراجعه: ابراهیم بیومی مدکور، چ ۱ (افست از: چاپ قاهره، ۱۳۹۵ق)، قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ - ۱۴۰۵ق.
- الفتوحات المکیة، محی الدین محمد بن علی طائی أندلسی (ابن عربی)، تصحیح: عثمان یحیی [و] ابراهیم بیومی مدکور، چ ۱، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتب، ۱۳۹۲ق.
- القبسات، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: مهدی محقق [و] سید علی موسوی بهبانی [و] توشی هیکو ایزوتسو [و] ابراهیم دیباجی، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ش.
- کشف الحیرة، میرمحمد اسماعیل خاتون‌آبادی، تصحیح: علی کرباسی زاده اصفهانی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶ش.
- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، غلامحسین ابراهیمی دینانی، چ ۱، تهران: طرح نو، ۱۳۷۷ش.
- معمای زمان و حدوث جهان، غلامحسین ابراهیمی دینانی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳ش.
- منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، سیدجلال الدین آشتیانی، چ ۳، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۳ش.
- النجاة من الغرق في بحر الضلالات، أبوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا، تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ش.

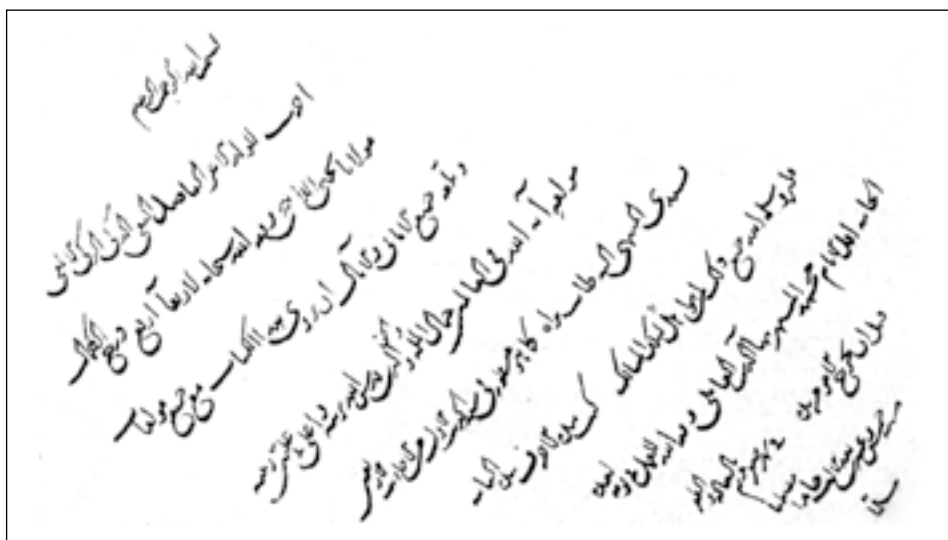
مقالات:

- «آقا محمد بیدآبادی: زنده‌کننده حکمت متعالیه صدرایی»، علی کرباسی زاده اصفهانی، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۱، چ ۱، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، صص ۲۲۷ - ۲۴۱.
- «کتاب‌شناسی آثار ملا اسماعیل خاتون‌آبادی»، علی کرباسی زاده اصفهانی، میراث حوزه اصفهان، دفتر دوازدهم، چ ۱، اصفهان: مرکز تحقیقات یارانه‌ای حوزه علمیه اصفهان، ۱۳۹۴ش، صص ۴۹۹ - ۵۱۵.
- مدخل «محمد اسماعیل خاتون‌آبادی»، علی کرباسی زاده اصفهانی، دانشنامه تحت فولاد اصفهان، جلد دوم، چ ۱، اصفهان: انتشارات سازمان فرهنگی/تفریحی شهرداری اصفهان، ۱۳۹۱ش، صص ۱۱۷ - ۱۳۵.
- «میرداماد یا معلّم ثالث»، هنری کربن، ترجمه: عیسی سپهبیدی، مجموعه مقالات هنری کربن،

گردآوری و تدوین: محمدامین شاهجویی، زیر نظر: شهرام پازوکی، چ ۱، تهران: حقیقت، ۱۳۸۴ش، صص ۱۰۳ - ۱۴۴.

نسخه‌های خطی

- پاسخ به شبهات اخباریان خراسان (جواب شبهات و مسائل خراسانیات)، میرمحمداسماعیل خاتون آبادی، نسخه شماره ۱۱۸۲۸، کتابخانه آستان قدس رضوی (مشهد).
- حاشیه الشفاء، میرمحمداسماعیل خاتون آبادی، نسخه شماره ۵۹۴، کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه تهران.
- الحواشی علی شرح الإشارات، میرمحمداسماعیل خاتون آبادی، نسخه شماره ۲۴/۱۳۷، کتابخانه آیه الله گلپایگانی (قم).
- شرح أصول الکافی، میرمحمداسماعیل خاتون آبادی، نسخه شماره ۶۹۹۳، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران [و] نسخه شماره ۲۱۳۳۸، کتابخانه آستان قدس رضوی (مشهد).
- شرح دوانی بر العقائد عضدی، میرمحمداسماعیل خاتون آبادی، نسخه شماره ۳۴۵۳، کتابخانه مجلس شورای اسلامی (تهران).
- شرح الاعتقادات (شرح العقائد صدوق)، میرمحمداسماعیل خاتون آبادی، نسخه شماره ۵۹۵، کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه تهران.
- عقاید اصولی، میرمحمداسماعیل خاتون آبادی، نسخه شماره ۵۰۴/۱، کتابخانه مدرسه غرب همدان.



اجازه‌نامه شیخ بهایی (دانشمند معاصر با میرداماد) به شاگرد خویش، یحیی لاهیجی
نسخه شماره ۲۴۶۹، کتابخانه مدرسه سپهسالار (تهران)

مقالات

نظریه «حدوث دهری» میرداماد
به روایت حاجی سبزواری

امین صیدی*

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس (تهران)

چکیده

سنگ بنای اصلی در فلسفه میرداماد، نظریه «حدوث دهری» اوست؛ چنان که فهم بسیاری از مبانی فلسفی میرداماد، متوقف بر هضم عمیق این نظریه است. میرداماد مؤلفی دشوارنویس است و شاید یکی از دلایل کم‌اقبالی به آثار وی، نگارش سخت و پیچیده او باشد. پس از میرداماد، شارحان و مفسران، تلاش‌های بسیاری برای ارائه تقریر صحیح از دیدگاه‌های او - چنان که به مراد وی نزدیک باشد - به کار بسته‌اند؛ اما می‌توان ادعا کرد هنوز فهمی که همگان بر او اتفاق نظر داشته باشند، یافت نمی‌شود. یکی از قرائت‌های مشهور نظریه حدوث دهری، تقریر حاجی سبزواری در کتاب مشهورش، شرح منظومه، است. تقریر حاجی نیز محل نقض و ابرام‌های فراوان بوده و هست؛ چنان که برخی معتقدند دریافت او از این نظریه، با آنچه مدنظر میرداماد بوده، مغایر است. من در این مقاله درصدد داوری میان موافقان و مخالفان بر سر سازگاری تقریر سبزواری با مراد اصلی میرداماد نیستم؛ بلکه در تلاش خواهم بود که تقریر حاجی را شرح و بسط دهم؛ خصوصاً که عبارات وی خالی از اجمال و ابهام نیست. فهم دقیق کلام حاجی، زمینه را برای بررسی کامیابی یا ناکامی او در برداشت و تقریر از نظریه حدوث دهری میرداماد، فراهم می‌سازد.

واژگان کلیدی: حدوث دهری؛ حدوث ذاتی؛ حدوث زمان؛ میرداماد؛ حاجی سبزواری.

مقدمه

بی‌اغراق می‌توان گفت که فهم صحیح نظریه «حدوث دهری»، مدخل فهم فلسفه میرداماد و

نفهمیدن آن به معنای ناکامی در فهم فلسفه اوست. اهمیت حدوث دهری نزد میرداماد تا حدی است که در همه آثار فلسفی اش، درباره این نظریه بحث کرده و درک بسیاری از مسائل فلسفه او، متوقف بر درک صحیح این نظریه کلیدی است.^۱ پس از میرداماد، بسیاری از شارحان و مفسران در تلاش بودند تا تقریری موجه و مقبول از نظریات فلسفی او - به طور خاص، نظریه حدوث دهری - عرضه کنند.^۲ یکی از این شارحان، حاج ملاهادی سبزواری است که با تکریم بسیار از شخصیت فلسفی میرداماد یاد کرده و او را «سید افاضل»، «بارع در حکمت»، «معلم ثالث» و «حکیم راسخ» نامیده است.^۳ حاجی سبزواری در تعدادی از آثار خود درباره حدوث دهری بحث کرده^۴ و معتقد است تا زمان او، هرکس که حدوث دهری را تشریح و تفسیر کرده، عمق مطلب میرا دریافته و برخی با تکیه بر همین تقریرهای ناقص، با این نظریه مخالفت ورزیده اند.^۵ البته، تقریر حاجی سبزواری از حدوث دهری نیز با انتقادهای فراوانی مواجه شده است.^۶

در این مقاله درصدد داوری صحت یا سقم نظرات دیگران درباره تقریر حاجی نیستم؛ بلکه تلاش خواهم کرد زوایای پنهان سخنان حاجی را نمایان کنم تا از این رهگذر، زمینه‌ای برای پژوهش تطبیقی در باب اینکه خوانش حاجی تا چه اندازه به مراد میرداماد نزدیک است، فراهم شود. بدین منظور به همان ترتیبی که خود حاجی عمل کرده، ابتدا و به منظور روشن شدن مقصود وی، مقدمات سه‌گانه را همراه با توضیحاتی تکمیلی مرور می‌کنم. سپس، به تبیین ذی‌المقدمه پرداخته، خوانش وی را از نظریه حدوث دهری بیان خواهم کرد.

۱. بخش نخست: مقدمات سه‌گانه «حدوث دهری»

حاجی سبزواری در شرح منظومه، با بیان سه مقدمه، نظریه حدوث دهری را تقریر کرده است. در مقدمه اول بیان می‌کند که موجودات یا دارای «وعاء» هستند یا چیزی شبیه وعاء (جاری مجرای وعاء) برای آن‌ها وجود دارد؛ در مقدمه دوم، سلسله عرضی و طولی را توضیح می‌دهد؛ و در مقدمه سوم، درباره «راسم عدم» سخن می‌گوید. سپس با استفاده از این سه مقدمه، می‌کوشد تا خوانشی مطابق با مقصود میرداماد از حدوث دهری ارائه کند.^۷ البته، حاجی سبزواری - چنان‌که خود تصریح کرده - در عبارات میرداماد تصرف کرده و ایضاحاتی بر کلام او افزوده است. حاجی

۱. نگر: «آثار نظریه دهر و حدوث دهری در حکمت یمانی میرداماد»، صص ۲۱-۴۰.

۲. نگر: نه‌ایة الحکمة، ج ۲، ص ۱۴۸-۱۴۹؛ مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۰ (شرح مبسوط منظومه)،

صص ۳۵۸-۳۸۹؛ درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری، ج ۱، صص ۵۱۰-۵۱۷.

۳. نگر: شرح المنظومة، ص ۳۱۱.

۴. نگر: همان، صص ۳۱۱-۳۱۶؛ أسرارالحکم، ص ۴۴؛ شرح الأسماء، صص ۷۳-۷۴.

۵. نگر: شرح المنظومة، ص ۳۱۱.

۶. نمونه را نگر: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، صص ۴۲-۴۳؛ «از حدوث ذاتی تا حدوث دهری و

سرمدی»، صص ۲۶۵-۲۷۲؛ «تأملی در نظریه حدوث دهری»، صص ۱۴۷-۱۶۵؛ «بازخوانی نظریه حدوث

دهری میرداماد»، صص ۱۹۳-۲۱۴؛ «حدوث و قدم عالم از منظر فلسفه و عرفان و مقایسه با آیات و احادیث»،

صص ۲۶۳-۲۶۴.

۷. نگر: شرح المنظومة، صص ۳۱۱-۳۱۶.

عین عبارات میر را نیاورده تا مطلب را در قالبی ساده‌تر از عبارات او عرضه کند.^۱

۱.۱. مقدمه نخست: وعاء و جاری مجرای وعاء^۲

پیش از آنکه به تقسیم موجودات به موجودات وعاء‌مند و موجودات فاقد وعاء بپردازیم، بایسته است مراد از «وعاء» را روشن کنیم. لیوانی در نظر بگیرید که آب سراسر فضای آن را اشغال کرده است. در اینجا می‌توان گفت: میان هر جزء از مظهر (آب) با هر جزء از ظرف (لیوان) مطابقت وجود دارد. وعاء در مادیات، درست به سان همین ظرف و مظهر است؛ یعنی موجودی مثل زید در ظرف یا وعاء مکان یا زمان قرار دارد. این بدان معناست که برای مثال، آن بخش از اتاق که زید در آنجا سکنی گزیده است، به طور کامل با زید مطابقت دارد؛ یا آن بخش از زمان که زید در آن می‌زید، بر زید منطبق است. به عبارت بهتر، وجود مستمر زید بر استمرار زمان انطباق می‌یابد و با امتداد زمان، امتداد می‌یابد؛ چنان‌که گویی ذره‌ای از وجود زید در زمان اول قرار می‌گیرد، ذره‌ای دیگر در زمان دوم و... در مکان نیز مظهر به امتداد ظرف، امتداد می‌یابد. پس حکایت موجودات مادی که وعاء‌مندند، از این قرار است: زمان و مکان موجودات مادی را احاطه کرده و همچون قالبی برای این موجودات هستند و ما این قالب و ظرف را «وعاء» می‌نامیم.

اما در موجودات غیرمادی - مثل موجودات عقلی - چطور؟ می‌دانیم که موجودات عقلی از زمان و مکان پیراسته‌اند و زمان و مکان، آن‌ها را احاطه نمی‌کنند؛ و جایگاه‌شان نیز عالم طبیعت نیست. جایگاه مجردات و عقول، «دهر» است که در آن، استمرار و امتداد معنی ندارد. دهر امری بسیط است که قطعه قطعه نمی‌شود^۳ و لذا درباره موجودات مجرد نمی‌توان از انطباق یا عدم انطباق با ظرف سخن گفت. در عالم مادیات، زید بر قطعه‌ای از مکان یا زمان انطباق‌پذیر است؛ اما در مجردات نمی‌توان گفت: فلان موجود مجرد بر این قطعه از دهر منطبق است. به همین دلیل، نمی‌توان برای موجودات مجرد ظرف و وعاء تعریف کرد؛ برای مثال، برای عقل که در عالم دهر است، نمی‌توان قطعه‌ای از دهر به مثابه ظرف تصور کرد تا عقل بر آن قطعه منطبق باشد.

از آنجا که جایگاه مجردات و عقول عالم دهر است، می‌گوییم: جاری مجرای وعاء را دارند؛ یعنی از یک سو برخلاف مادیات و زمانیات، وعاء ندارند؛ ولی از سوی دیگر، جایگاه مخصوص خودشان

۱. نگر: همان، ص ۳۱۰.

۲. این مقدمه در متن حاجی سبزواری چنین است:

«أنَّ كلَّ موجود، فلوَّجوده وعاء أو ما يجري مجراه. فوعاء السَّيَّالات - كالحركات و المتحرَّكات - هو الزَّمان؛ سواء كان بنفسه أو بأطرافه من الآنات المفروضة التي هي أوعية الآنات - كالوصلات إلى حدود المسافات - و ما كان بنفسه أعمَّ من أن يكون على وجه الانطباق كالتقطعات من الحركات أو لا على وجه الانطباق كالتوسطات منها. و ما يجري مجرى الوعاء للمفارقات النورية هو الدهر و هو كنفسها بسيط مجرد عن الكمية و الاتصال و السيلان و نحوها. و نسبتة إلى الزَّمان نسبة الروح إلى الجسد. و ما يجري مجرى الوعاء للحق و صفاته و أسمائه هو السرمد» (شرح المنظومة، صص ۳۱۲-۳۱۳).

۳. زمان امری تدریجی و متصل است؛ اما می‌توان آن را در ذهن قطعه‌قطعه کرد. این درحالی‌ست که دهر، نه به صورت خارجی و نه حتی به صورت ذهنی، تقسیم‌پذیر و تقطیع‌پذیر نیست؛ مگر از باب تشبیه معقول به محسوس؛ بدین صورت که امر بسیط را به مکانی تشبیه کرده و سپس آن امر محسوس را تقطیع کنیم.

را دارند که به منزله وعاء است. همان گونه که زید موجودی زمانی است و تعبیر «فی الزمان» بر سبیل حقیقت بر او صادق است، عقل نیز موجودی دهری است؛ اما مفهوم «فی الدهر» نه به نحو حقیقت، که به صورت مجازی و تسامحی بر او صدق می کند؛ زیرا دهر ظرف عقل نیست. به عبارت بهتر، در دهر احاطه ای میان ظرف و مظهر برقرار نیست؛ برخلاف عالم طبیعت که میان «زمان» و «زمانی» رابطه محیط و محاط برقرار است و زمان، موجود زمانی را در برگرفته و احاطه کرده است. اما عالم سرمد، جایگاه اختصاصی یک موجود است و آن هم باری تعالی است. ممکنات به این عالم راه ندارند؛ زیرا یا از قسم مجردات اند که جایگاه شان عالم دهر است؛ یا از قسم مادیات اند که جایگاه آن ها عالم زمان و طبیعت است.

با تکیه بر مفهوم شناسی «وعاء»، می توان موجودات را چنین تقسیم بندی کرد: موجودات یا دارای وعاء اند یا چیزی شبیه وعاء برایشان در نظر می گیریم و اصطلاحاً می گوئیم: «جاری مجرای وعاء» دارند. همه موجودات مادی، وعاء ثابت و وعاء متغیر دارند؛ وعاء ثابت شان «مکان» است و وعاء متغیرشان، زمان. موجودات مجرد را باید به دو دسته تقسیم کرد: برخی مجردات که عبارت اند از مجردات نوری، وعاء ندارند و جاری مجرای وعاء دارند؛ و دسته ای دیگر از مجردات که مجردات غیرنوری - مثل نفس - هستند، همچون موجودات مادی دارای وعاء هستند.^۱

وعاء موجودات سیال - مثل حرکات و متحرکات - زمان است. زمان هم وعاء موجودات زمانی (زمانیات) است - مثل زید که در زمان قرار دارد - و هم وعاء موجودات آنی (آنیات) - مثل لحظه اتصال دو انگشت به هم که دفعه‌تاً حاصل می شود - به شمار می رود. باید توجه کرد که اتصال سیالات به هم در «آن» رخ می دهد؛ اما خود سیالات در زمان واقع اند.

سیالات خود بر دو قسم اند:

۱. «سیال بالذات» که زمان است.
 ۲. «سیال به واسطه زمان» که خود بر دو قسم است: یکی نفس الحركات؛ و دیگری، متحرکات. حرکت و متحرک هم بر زمان انطباق می یابند.
- پس موجودات وعاء مند و مظروفات عبارت اند از: زمان، حرکات، متحرکات، آنیات. حال این مظروفات، یا علی سبیل الانطباق در مظهر خود جای می گیرند - مثل حرکت قطعه که در آن، مثلاً ده حرکت بر ده مسافت مطابق است - یا علی سبیل الانطباق در مظهر شان جای نمی گیرند - مثل حرکت توسطیه که حقیقتی ثابت به معنای بودن میان مبدأ و منتهی است - .
- بعد از بحث درباره موجودات وعاء مند، به بررسی موجودات فاقد وعاء - یا به عبارت سبزواری، موجوداتی که «مایجری مجری الوعاء» دارند - می پردازیم. ظرف این موجودات غیرمادی «عالم سرمد» و «عالم دهر» است.

به یقین این مصرع معروف از لسان الغیب، حافظ شیرازی، را شنیده اید که می گوید: «بنشین بر لب جوی و گذر عمر بین». برای تبیین نسبت «زمان» با «دهر» از این مصرع وام می گیرم. فرض

۱. البته، باید توجه داشت که وقتی به نفس نیز به شکل مستقل توجه می شود، وعاء نخواهد داشت؛ اما وقتی غیرمستقل و در ارتباط با بدن ملاحظه می شود، همچون مادیات دارای وعاء خواهد بود.

کنید در این جوی سیبی افتاده و با جریان آب، او هم در جریان است. انسانی هم بر لب جوی نشسته و نظاره‌گر این سیب است. در اینجا نهر آب، برای سیب ظرف است؛ اما برای انسانی که درون نهر نیست و در کناری ایستاده است، ظرف نیست. نسبت عقول با زمان نیز چنین است؛ عقول به سان انسانی هستند که در ظرف زمان واقع نمی‌شوند و موجودات عالم طبیعت، مثل آن سیبی هستند که درون نهر آب در جریان است و آب آن‌ها را احاطه کرده است. به بیان دیگر، عقول همراه زمان‌اند؛ اما به حکم زمان محکوم نمی‌شوند.

«مایجری مجری الوعاء» برای مفارقات نوریه - که همان عقل و تنزل نوری ماست - را دهر می‌نامیم؛ بنابراین، دهر به منزله وعاء برای مجرّدات است. همان‌طور که ظرف و وعاء ما، مثل خود ما متغیر است، دهر نیز که ظرف مفارقات نوریه است، همچون این مفارقات بسیط بوده و حتی نمی‌توان اجزاء فرضی برای آن تصوّر کرد و از کمیت - خواه کم متصل باشد و خواه کم منفصل - و هرگونه حرکتی عاری است. نسبت دهر با زمان، همچون نسبت نفس با جسم است؛ یعنی همان‌طور که نفس ما مدّبر بدن است - یا دست‌کم متصرّف در بدن است - دهر نیز زمان را مدیریت می‌کند و بر او استیلاء دارد.

«مایجری مجری الوعاء» برای حقّ تعالی و اسماء و صفاتش را نیز «سرمد» می‌نامیم. حاجی عالم سرمد را به ذات حقّ و اسماء و صفاتش اختصاص داد و از افعال حقّ تعالی و جایگاه‌شان سخنی به میان نیاورد؛ زیرا با توجه به مطالب پیش‌گفته، دانسته می‌شود که افعال باری، موجودات مادی و مجرّدند و چنان‌که گذشت، جایگاه مجرّدات عالم دهر است و جایگاه مادیات، عالم زمان؛ لذا، جایگاه افعال باری در سرمد نیست.

۱.۲. مقدمه دوم: تقسیمات طولی و عرضی وجود^۱

برای وجود می‌توان تقسیمات مفصّلی ذکر کرد؛ مثل تقسیم وجود به واجب و ممکن، تقسیم وجود ممکن به جوهر و عرض، تقسیم عرض به اقسام نه‌گانه‌اش و...؛ اما به اجمال، می‌توان وجود را به دو سلسله طولی و عرضی تقسیم کرد. در سلسله طولی وجود، میان مراتب رابطه علیّ / معلولی برقرار است؛ مثل رابطه‌ای که میان عقول ده‌گانه در کتب مشایی ذکر شده است. این در حالی است که در سلسله عرضی، رابطه علیّ / معلولی مطرح نیست؛ گرچه میان وجودات اختلاف درجه هست^۲؛ مثل رابطه نفوس انسانی با یکدیگر.

در سلسله طولی وجودات، بعد از باری تعالی - که حاجی حساب او را جدا می‌کند - چهار

۱. این مقدمه در متن حاجی سبزواری چنین است:

«الثانیة، أنّ للوجود بالإجمال سلسلتین: طولیة و عرضیة. أمّا الطولیة فبعد مبدئها و هو مبدأ المبادی و غاية الغایات اللاهوت و الجبروت و الملكوت و الناسوت. و أمّا العرضیة فأعني بها هنا عالم الأجسام الطبیعیة» (همان، ص ۳۱۳).

۲. البته، در سلسله عرضی می‌توان صورت‌هایی تصوّر کرد که در آن‌ها اختلاف درجه وجود نداشته باشد؛ برای نمونه، افراد تحت یک نوع که رابطه علیّ / معلولی با هم ندارند و در عین حال، اختلاف درجه نیز بین‌شان مطرح نیست.

مرتبه وجود دارد: «لاهُوت»، «جبروت»، «ملکوت» و «ناسوت». لاهوت از ماده «اله» است که همان عالم اسماء و صفات الهی است. جبروت عالم عقل است که چون جابر (جبران کننده) نقائص عوالم مادون است، بدین نام، خوانده شده است. «مُثل نوریه» در عالم جبروت قرار دارند. ملکوت نیز بر دو قسم است: «ملکوت اعلی» و «ملکوت اسفل». ملکوت اعلی جایگاه نفس است و ملکوت اسفل جایگاه موجودات مثالی و «مُثل معلقه» است. در نهایت مراتب نیز عالم ناسوت - که همین عالم دنیا است - وجود دارد. این چهار حلقه، تشکیل دهنده سلسله طولی وجودات اند. سلسله عرضی نیز، عالم اجسام طبیعی است.

۱.۳. مقدمه سوم: تبعیت عدم از احکام وجود^۱

عدم در احکامش تابع وجود است؛ برای مثال، اگر وجود واحد باشد، عدمش نیز واحد خواهد بود و اگر وجود متکثر باشد، عدمش نیز متکثر خواهد بود. در احکام دیگر - مثل ثبات و سیلان - نیز چنین است. از جمله احکام دیگری که عدم در آن، تابع وجود خود است، وعاء و ظرف است؛ چنان که اگر وعاء وجودی زمان باشد، وعاء عدمش هم زمان است و اگر وعاء وجودی دهر باشد، وعاء عدمش نیز دهر خواهد بود.

برای نمونه، زید را در نظر بگیرید که در سال ۷۰ به دنیا آمده و سال ۶۰ در این دنیا نبوده و معدوم بوده است؛ حال همین زید، اگر در سال ۶۰ وجود می یافت، در چه وعائی موجود می شد؟ در وعاء زمان. حال که در سال ۶۰ وجود نداشته، می گوییم: وعاء عدمش هم زمان است. درباره وجود دهری نیز می توان همین مطلب را بیان کرد. عالم ما - یعنی عالم طبیعت - در زمان موجود گشته و در دهر موجود نبوده است. اگر عالم ما در عالم دهر می بود، چه وعائی داشت؟ وعاء دهر. اکنون که در عالم دهر موجود نگشته، می گوییم: وعاء عدمش نیز دهر است. این است معنی این جمله که «عدم، در احکامش تابع وجود است»؛ یعنی اگر وعاء وجودش دهر باشد، وعاء عدمش نیز باید دهر باشد. بر این اساس، عالم ما به عدم دهری مسبوق می شود و وقتی به عدم دهری مسبوق شد، به «حدوث دهری» متّصف می شود. عدم دهری یعنی عدمی که وعائش دهر است. عالم ما در عالم دهر معدوم بوده و اکنون نیز در وعاء دهر معدوم است، پس به عدم دهری مسبوق است؛ درست مثل زید که به عدم زمانی مسبوق است.

حاجی در انتهای این مقدمه، به نکته ظریفی اشاره کرده، می گوید: ما عدم را از راسم و نقاشی می گیریم که آن را در ذهن ما رسم می کند. گاهی شیئی خارجی - مثل درخت - صورت علمی را در ذهن ما رسم می کند؛ اما در باب عدم نمی توان چنین حکم کرد؛ زیرا عدم، تقرّر خارجی ندارد. پس راسم عدم در ذهن ما چیست و عدم چگونه در ذهن ما نقش می بندد؟ پاسخ این پرسش را باید در دو ساحت سلسله طولی و عرضی پی گرفت؛ برای مثال، درباره انسان و فرس که در

۱. این مقدمه در متن حاجی سبزواری چنین است:

«الثالثة، أنّ العدم في أحكامه تابع للوجود مثل وحدته و كثرته و ثباته و سيلانه و وعائه؛ فنه زمني و منه دهری و منه سرمدي. و أنّ راسم الأعدام في الأذهان، فقد كلّ مرتبة من الوجود للأخرى في الموجودات العرضية و فقد كلّ وجود دان للوجود العالي في الموجودات الطولية» (همان).

عرض هم هستند، ما از انسان، عدم‌الفرس را انتزاع می‌کنیم؛ اما چگونه؟ ذهن ما زمانی که این دو را با هم می‌سنجد، درمی‌یابد آنچه فرس دارد، در انسان مفقود است؛ و از این نبود و فقدان که در انسان می‌بیند، عدم‌الفرس را انتزاع می‌کند. در اینجا راسم عدم، وجود فرس است؛ یعنی وجود فرسی که در انسان دیده نمی‌شود، عدم را به ذهن ما القاء می‌کند یا به تعبیر حاجی، راسم عدم در ذهن ما است. برای تقریب مطلب به ذهن، مثال دیگری برای سلسله عرضی ارائه می‌کنیم. ملاًصدرا، حکیم بزرگ قرن یازدهم هجری قمری، در زمان ابن‌سینا، فیلسوف و طبیب شهر قرن چهارم هجری قمری، نبوده است؛ پس، می‌توانیم بگوییم: «عدم ملاًصدرا» در زمان ابن‌سینا بوده و این عدم، از زمان ابن‌سینا تا زمان خود ملاًصدرا ادامه داشته است؛ و با وجودیافتن ملاًصدرا در قرن یازدهم، این عدم جای خود را به وجود داده است. بر این اساس، ملاًصدرا به وجود ابن‌سینا مسبوق است؛ و به عبارت بهتر، ملاًصدرا به عدم خودش در زمان وجود ابن‌سینا مسبوق است. بنابراین، روشن شد که در سلسله عرضی، عدم ذهنی را از طریق فقدان یک مرتبه به دست آوردیم؛ اما در سلسله طولی چطور؟ در سلسله طولی، در هر مرتبه دانی، عدم مرتبه عالی را می‌بینیم؛ برای نمونه، عالم طبیعت به عدم خودش مسبوق است که این عدم، از قبل وجودیافتن عالم طبیعت تا ازل امتداد می‌یابد و با وجودیافتن عالم طبیعت، به پایان می‌رسد و وجود به جای آن می‌نشیند. این را در اصطلاح، «عدم مقابل» می‌نامیم. از سوی دیگر، عالم ما در دهر وجود نداشت. این عالم پیش از وجودیافتن در وعاء زمان، در دهر نبود. پس از وجودیافتن در وعاء زمان نیز، عالم ما در دهر وجود نمی‌یابد و کماکان در دهر معدوم است. این عدم را در اصطلاح، «عدم مجامع» می‌نامیم که در مقابل «عدم مقابل» قرار دارد. عدم مجامع با وجود عالم ما جمع می‌شود؛ برخلاف عدم مقابل. عدم مقابل با آمدن وجود پایان می‌یابد؛ اما درباره عدم مجامع، در یک مرتبه وجود را داریم و در مرتبه‌ای دیگر، عدم را. به عبارت دیگر، با آمدن وجود، عدم پایان نمی‌پذیرد و تحقق وجود و عدم در دو مرتبه، به تناقض منتهی نمی‌شود؛ زیرا در مرتبه‌ای که وجود را داریم، از عدم خبری نیست؛ و در مرتبه‌ای که عدم را داریم، وجود تحقق ندارد.

ما پیش از وجودمان، مرتبه دهر را نداشتیم و پس از وجود در این عالم نیز مرتبه دهر را نداریم؛ برخلاف وجودمان در عالم طبیعت و زمان که پیش از وجودیافتن، فاقد آن بودیم و با وجودیافتن، واجد آن شدیم. پس ما به عدم مسبوقیم؛ عدمی که در وعاء دهر وجود داشت؛ بنابراین، ما به عدمی مسبوقیم که در عوالم طولی قبل داشتیم. علاوه بر این، چنان‌که گذشت، به عدمی مسبوقیم که در سلسله عرضی داشتیم. عدم در عوالم طولی را «عدم دهری» و عدم در عالم عرضی را «عدم زمانی» می‌نامیم. خلاصه آنکه ما هم به عدم زمانی مسبوقیم و هم به عدم دهری؛ چنان‌که در مقایسه با سلسله طولی، عدم دهری را داشتیم و در مقایسه با سلسله عرضی، عدم زمانی را.

۲. بخش دوم: حدوث دهری عالم

حاجی سبزواری تاکنون از این سخن می‌گفت که عالم طبیعت به عدم دهری مسبوق است؛ یعنی

۱. عبارت حاجی سبزواری در بیان نتیجه بر اساس مقدمات پیش گفته، چنین است:

«فإذا تمهد هذه، نقول قول السيد - قدس سره - : «العالم حادث دهری»، معناه أن العالم الملك مسبوق الوجود

وجود خودش را در دهر نداشت. اکنون با توجه به مقدمات سه‌گانه‌ای که مطرح کرده، بیانش را تغییر می‌دهد و می‌گوید: عالم ما به وجود ملکوت مسبوق است. قبل از آنکه ما به وجود بیایم، وجودی ملکوتی بوده و در آن ظرفی که وجود ملکوتی حاصل بوده، ما با این وجودی که اینجا داریم، در آن حاصل نبوده‌ایم. بر این اساس، می‌توانم بگویم: من به وجود ملکوتی مسبوقم و به عدم خودم در آن هنگام که وجود ملکوتی بود، مسبوقم؛ لذا، هم به عدم دهری و هم به وجود موجودات دهری مسبوقم.

در اخذ عدم دهری، باید از وجود موجودات دهری یاری جست؛ یعنی ملاحظه کنیم که این مرتبه پایین در مرتبه بالا نبوده و بدین وسیله - چنان که در مقدمه سوم در بیان راسم عدم گذشت - عدم را اخذ می‌کنیم. حال می‌توان گفت: زمانی که موجودات دهری موجود بودند، موجودات زمانی وجود نداشتند؛ پس، وجود موجودات زمانی در عالم زمان، به وجودات موجودات دهری مسبوق است یا به عبارت دیگر، به عدم دهری خویش مسبوق است.

با حفظ این نکته، سبزواری می‌گوید: همان‌طور که در سلسله عرضی، مرتبه انسانیت فاقد مرتبه فرسیت بود، در سلسله طولی نیز عالم پایین - که عالم زمان و طبیعت است - فاقد عالم بالا - یعنی عالم دهر - است. به نظر او، در سلسله عرضی دو چیز داریم: یکی حد و مرتبه؛ و دیگری، قطعه زمان. در عالم ما، تقطیع زمان در ذهن صحیح است. همان‌طور که این قطعه از زمان فاقد آن قطعه از زمان است و همان‌طور که این حد از وجود (مثلاً انسانیت) فاقد آن حد از وجود (فرسیت) است، همچنین مرتبه دانی وجود فاقد مرتبه عالی وجود است. با این بیان حاجی، مفهوم «فقدان» روشن می‌شود. این فقدان هم در خارج - تسامحاً - و هم در ذهن برقرار است و در ذهن، راسم عدم است؛ به این معنا که در سلسله عرضی، این مرتبه از وجود، عدم مرتبه دیگر یا راسم عدم مرتبه دیگر است؛ یا این قطعه از زمان، عدم قطعه دیگر یا راسم عدم قطعه دیگر است. در سلسله طولی نیز همین بیان صادق است؛ چنان که این مرتبه دانی، مرتبه عالی را ندارد یا راسم عدم مرتبه عالی است.

همان‌گونه که عدم سابق در سلسله عرضی، عدمی واقعی است، در سلسله طولی هم عدم سابق، عدم واقعی است. این عبارت را به دو نحوه می‌توان تبیین و تفسیر کرد:

۱. مقصود حاجی این است که عدم سابق بر وجود در سلسله عرضی، واقعی است، نه اینکه همچون نظر متکلمان موهوم باشد. متکلمان معتقدند که عالم ما به عدمی موهوم مسبوق

بالعدم الدهری؛ لآته مسبوق الوجود بوجود الملكوت الذي وعاه الدهر سبقاً دهرتياً. فكما أن كل حد من هذه السلسلة العرضية وكل قطعة من زمانها عدم أو راسم عدم لآخر منها وأخرى منه، كذلك كل مرتبة من السلسلة الطولية عدم أو راسم عدم في تلك المرتبة لأخرى منها. فكما أن العدم هنا واقعي، فكذلك العدم هناك؛ لأن الوجودات واقعية وفي مرتبة كل عدم للآخر بل كل عدم للآخر وكل وعاء لوجود وعاء بعينه لعدم تاليه وقرينه. وكما أن مقادير الحركات الدورية هنا أزمنة، كذلك مد سیر نیر النور الحقيقي في قوسي لنزول والصعود من مدار فلك وجودات تلك العوالم أيام ربوبية كما قال تعالى ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾ (إبراهيم/۵). والحاصل أن العالم عنده مسبوق الوجود بالعدم الواقعي الدهري لا الزماني الموهوم كما يقول المتكلم ولا العدم المجامع التي في مرتبة الماهية فقط كما ينسب إلى بعض الفلاسفة» (همان، صص ۳۱۴-۳۱۶).

است؛ یعنی ما از نبود عالم، عدمی توهم می‌کنیم و می‌گوییم: این عدم که بر ساخته وهم ماست، قبل از عالم ما بوده است. حاجی در اینجا مقابل متکلمان ایستاده و می‌گوید: چنان‌که شما توهم کرده‌اید، این عدم، موهوم نیست؛ بلکه عدمی واقعی است. همان‌گونه که در حدوث زمانی، موجودات طبیعی به عدم واقعی مسبوق‌اند، در حدوث دهری نیز عالم ما (عالم طبیعت) به عدم واقعی مسبوق است.^۱

۲. عدم مقابل، عدمی واقعی است و عدم مجامع، عدم واقعی نیست؛ زیرا عدم مجامع، قابلیت اجتماع با وجود را دارد و چنین عدمی، حقیقتاً عدم نیست. عدم حقیقی عدمی است که به هیچ‌روی با وجود سرسازگاری ندارد. بر این اساس، مراد حاجی سبزواری چنین است: همان‌طور که عدم مسبوق بر حادث زمانی در سلسله عرضی، عدمی واقعی و از قبیل عدم مقابل است، عدم مسبوق بر وجود در سلسله طولی و حادث دهری نیز، عدمی واقعی و غیر مجامع است.

عبارت حاجی در اینجا، قدری محمل و نیازمند توضیح است. گمان می‌کنم فهم این عبارت در فهم صحیح قرائت حاجی از حدوث دهری، بسیار گره‌گشا است. عبارت وی چنین است:

«فكما أن العدم هنا واقعي، فكذا العدم هناك؛ لأن الوجودات واقعیه و فی مرتبه كل عدم للآخر بل كل عدم للآخر»^۲.

در سلسله طولی و در مرتبه دهر، عالم طبیعت موجود نیست. از سوی دیگر، در مرتبه طبیعت نیز، عالم دهر وجود ندارد. وجود دهر در این مرتبه «اشرافاً» هست؛ اما «بعینه» نیست. به عبارت دیگر، همه موجودات در عالم ما طبیعی‌اند و هیچ موجود دهری در این عالم یافت نمی‌شود. دهر در امتداد عالم ما موجود است؛ ولی خودش ممتد نیست^۳؛ بنابراین، به‌طور کلی می‌توان گفت: در هر مرتبه‌ای از وجود، مرتبه دیگر معدوم است و در مرتبه هر وجود، عدم وجود دیگر حاصل است؛ چنان‌که عالم دهر، عدم طبیعت است و عالم طبیعت، عدم دهر است و همین‌طور در هر مرتبه‌ای از وجود.

در سلسله عرضی نیز می‌توان این قاعده را جاری دانست؛ بدین صورت که در مرتبه وجود «الف» (مثلاً انسان)، عدم وجود «ب» (مثلاً فرس) را داریم. به بیان دیگر، وجود انسان، وجود انسان است و وجود فرس نیست؛ و وجود فرس، وجود فرس است و وجود انسان نیست؛ لذا، عدم انسان در مرتبه فرس، عدمی واقعی است.

اما در بحث حدوث دهری، مرتبه بالاتر را با مرحله فروتر می‌سنجند؛ از این رو، می‌گوییم: در مرتبه بالا، وجود پایینی نیست و عدم پایینی در مرتبه بالایی، عدمی واقعی است. البته، نمی‌گوییم: «بالایی (دهر) به پایینی اشرف دارد؛ اما در مرتبه پایینی نیست»؛ زیرا به بحث حدوث دهری ارتباطی ندارد.

۱. حاجی معتقد است قبل از عالم ما و در عرض آن، عوالمی وجود دارند؛ زیرا او فیض را قدیم و نامتناهی می‌داند. نگر: همان، ص ۱۹۳، پانویس ۲.

۲. همان، ص ۳۱۵.

۳. چنان‌که در مثال پیش گفته «سیب و نهر آب» در مقدمه نخست گذشت.

۳. بخش سوم: چگونگی امتداد و ارتباط آن با حدوث دهری

بحث از امتداد و چگونگی آن، نقش مؤثری در فهم درست نظریه حدوث دهری دارد. امتداد هم در سلسله طولی وجود دارد و هم در سلسله عرضی؛ اما باید دانست که امتداد در هر سلسله‌ای به حسب خودش است. ابتدا درباره امتداد در سلسله عرضی سخن گفته و سپس، کیفیت امتداد در سلسله طولی را بیان خواهیم کرد.

امتداد در سلسله عرضی، «زمان» یا «ایام زمانی» را می‌سازد؛ ایامی از سنخ زمان که جمع آن‌ها، واحدهایی همچون هفته، ماه، سال و قرن را می‌سازد. در کتب فلسفی ما، این امتداد در عالم طبیعت یا همان سلسله عرضی، به وسیله حرکت افلاک تبیین شده است. عالم ما عالم حرکت است و اگر حرکت افلاک نبود، عالم ما چنین نبود و به عالم ثبات تبدیل می‌شد. حرکت فلک نهم سازنده شبانه‌روز است؛ بدین صورت که فلک نهم با یک دور حرکت وضعی که ۲۴ ساعت به طول می‌انجامد، یک شبانه‌روز را می‌سازد. به تبع این حرکت فلک نهم، افلاک درون او نیز، به حرکت در می‌آیند. بر این اساس، افلاک درون فلک نهم حرکتی تبعی دارند. این افلاک حرکتی مخصوص به خود نیز دارند؛ برای نمونه، «فلک قمر» درون فلک نهم است و به تبع او، در هر شبانه‌روز، یک دور بر مدار زمین می‌چرخد؛ اما غیر از این حرکت تبعی، فلک قمر حرکت اختصاصی دیگری دارد که ۲۸ روز به طول می‌انجامد. همچنین، «فلک شمس» که از سیارات درون فلک نهم است، یک حرکت تبعی دارد و یک حرکت اختصاصی. حرکت تبعی آن مطابق با حرکت فلک نهم است که یک روز به طول می‌انجامد و در هر روز، فلک شمس یک دور بر مدار زمین می‌چرخد؛ اما چرخش فلک شمس در حرکت اختصاصی‌اش، ۳۶۵ روز طول می‌کشد. مقدار این حرکت‌ها - و نه خود آن‌ها - عنصر زمان را به ما معرفی می‌کنند. این قسم نخست حرکت است که ایام زمانی را می‌سازد.

قسم دیگری از حرکت نیز وجود دارد که «ایام ربوبی» را می‌سازد. شاید مناسب‌تر این باشد که به جای حرکت، از تعبیر «تنزل» استفاده کنیم. حقیقت مطلق که واجب الوجود است، نور خودش را که فعل صادر از او و وجود امکانی است، از مرتبه اسمائی به مرتبه نفس و سپس به مرتبه طبیعت تنزل می‌دهد. در قوس نزول، حرکت این وجود بی‌اختیار است؛ اما در قوس صعود، ارتقاء موجودات مختاری مثل انسان در هر مرتبه، به قوی‌تر شدن وجودش منجر می‌شود؛ چنان‌که در مرتبه طبیعی، از درجه نباتی به حیوانی و از حیوانی به انسانی پیشرفت می‌کند؛ و در مرتبه عقلی، مراتب عقل هیولانی تا عقل بالمستفاد را طی می‌کند. این حرکت در سلسله طولی - یا به تعبیر دیگر: سیر در قوس صعود و نزول - را «زمان» نمی‌نامیم؛ بلکه از آن با عنوان «امتداد» یاد می‌کنیم. بر این اساس، امتداد نوری تنزل یافته از نور حقیق تا نور امکانی، بازسازنده ایام است؛ اما نه ایام زمانی؛ بلکه «ایام ربوبی». شاید مراد از ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾^۱ در کتاب الهی، همین ایام ربوبی باشد.

حال تأثیر این «ایام زمانی» و «ایام ربوبی» در فهم حدوث دهری به چه نحو است؟ همان گونه که خاطرنشان کردم، در سلسله عرضی و با امتداد زمانی، ایام طبیعی یا همان «ایام زمانی» ساخته

می‌شوند؛ و در سلسله طولی، امتداد طولی «ایام ربوبی» را می‌سازد. همچنین، گفتم که این امتداد یا در ناحیه عدم است یا در ناحیه وجود. به بیان دیگر، وقتی خداوند دهر را آفرید، وجود دهری امتداد پیدا کرد؛ اما وجود طبیعی هنوز حاصل نشده بود؛ لذا، عدم وجود طبیعی امتداد می‌یابد تا اینکه در مرتبه وجود طبیعی، پایان می‌پذیرد و امتداد وجود طبیعت آغاز می‌شود. این امتداد، امتداد وجود است و نه امتداد فلک؛ پس، امتداد فلک مقداری دارد که ایام زمانی را می‌سازد؛ ولی امتداد وجود - یا به تعبیر بهتر: نوری که ما آن را «وجود» نامیده‌ایم - ایام ربوبی را می‌سازد.

جمع‌بندی

حادث دهری مثل حادث زمانی به عدم مقابل مسبوق است. این یکی از وجوه شباهت این دو قسم از حدوث است؛ با این تفاوت که در حدوث زمانی، عدم مقابل شیء در سلسله عرضی قرار دارد؛ ولی در حدوث دهری، عدم در سلسله طولی برقرار است. بر این اساس، هم حادث زمانی و هم حادث دهری به عدم مسبوق هستند؛ اما اولی در سلسله عرضی و دومی در سلسله طولی. یکی دیگر از وجوه شباهت حدوث زمانی با حدوث دهری این است که در این دو قسم از حدوث، امتداد تصوّر می‌شود و این امتداد در اشیاء موجود، به وجود و در اشیاء معدوم، به عدم مربوط است؛ زیرا چنان‌که گذشت، عدم سابق بر حادث، عدمی واقعی است؛ برای مثال، ما در عالم طبیعت موجودیم و وجودمان در طبیعت امتداد دارد و در عالم دهر موجود نیستیم و لذا، در دهر عدم ما امتداد دارد. همچنین، موجودات دهری در وعاء دهر موجودند و وجودشان در این وعاء امتداد دارد و در وعاء سرمد، موجود نیستند و عدم‌شان امتداد دارد.

عالم دهر برای عالم طبیعت نوعی واسطه است. در وقتی که دهر موجود بود، من وجود طبیعی خودم را نداشتم. عالم طبیعت نه وجود دهری داشت و نه وجود طبیعی؛ و پس از وجود یافتن در زمان، وجود طبیعی پیدا کرد. این وجود طبیعی من، به عدم طبیعی من مسبوق است، نه عدم دهری در عالم دهر. بر این اساس، وقتی وجود دهری حاصل بوده، وجود طبیعی محقق نبوده است. وجود طبیعی که می‌آید، خداوند به آن وجود طبیعی، وجود دهری نمی‌دهد؛ بلکه به آن وجود طبیعی می‌بخشد. پس وجود طبیعی قبلاً نبوده و اکنون هست. این «عدم قبلی» که قبلاً نبوده است، به چه معناست؟ آیا به این معناست که قبلاً در زمان نبوده یا در سلسله طولی نبوده است؟ اگر بگوییم که قبلاً در زمان نبوده، عالم طبیعی را «حادث زمانی» معرفی کرده‌ایم؛ و اگر بگوییم که در سلسله طولی نبوده است، عالم طبیعی را «حادث دهری» در نظر گرفته‌ایم.

سپاسگزاری

صورت‌گرفتن این مقاله، وام‌دار وجود گران‌قدر استاد فرزانه‌ام، محمدحسین حشمت‌پور - حفظه الله - است. نگارنده از تقریر ایشان از نظریه «حدوث دهری» در درس‌های القیسات میرداماد و شرح‌المنظومه حاجی سبزواری، بهره‌های فراوان برده است. حق این بود که نام ایشان نیز به عنوان نگارنده در این مقاله ذکر می‌شد؛ اما علی‌رغم درخواست بنده، ایشان متواضعانه و کریمانه نپذیرفتند. باری، این سیاهه موجز را به رسم ادب و قدرشناسی، به ساحت مبارک استاد حشمت‌پور - ادام الله ظلّه العالی - تقدیم می‌کنم.

فهرست منابع و مآخذ

کتاب‌ها:

- أسرارالحکم، ملاهادی بن مهدی سبزواری، تعلیق و مقدمه: ابوالحسن شعرانی، چ ۱، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱ ش.
- درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری، سیدرضی شیرازی، گردآوردی: فاطمه فنا، چ ۲، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۷ ش.
- شرح الأسماء (شرح دعاء الجوشن الکبیر)، ملاهادی بن مهدی سبزواری، تصحیح: نجفقلی حبیبی، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
- شرح المنظومة، ملاهادی بن مهدی سبزواری، تصحیح: محسن بیدارفر، چ ۳، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۹۳ ش.
- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۰ (شرح مبسوط منظومه)، مرتضی مطهری، چ ۶، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۳ ش.
- منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ ش.
- نهاية الحکمة، سید محمد حسین طباطبائی، تصحیح: عباس علی زارعی سبزواری، چ ۴، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۸ ق.

مقالات:

- «آثار نظریه دهر و حدوث دهری در حکمت یمانی میرداماد»، زهرا مصطفوی، اندیشه دینی، شماره ۲۲، بهار ۱۳۸۶ ش، صص ۴۰-۲۱.
- «از حدوث ذاتی تا حدوث دهری و سرمدی»، احمد بهشتی، زلال حکمت (مجموعه مقالات فلسفی)، چ ۱، قم: انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۹۱ ش، صص ۲۵۶-۲۷۲.
- «بازخوانی نظریه حدوث دهری میرداماد»، سیدجواد احمدی، پژوهش‌های فلسفی / کلامی، سال نوزدهم، شماره ۷۳، پاییز ۱۳۹۶ ش، صص ۱۹۳-۲۱۴.
- «تأملی در نظریه حدوث دهری»، روح‌الله شاکری زواردهی، اندیشه نوین دینی، شماره ۱۴، پاییز ۱۳۸۷ ش، صص ۱۵۱-۱۷۱.
- «حدوث و قدم عالم از منظر فلسفه و عرفان و مقایسه با آیات و احادیث»، محمد بنیانی، پژوهش‌های فلسفی / کلامی، دوره ۱۰، تابستان ۱۳۸۸ ش، صص ۲۶۱-۲۸۸.

مقالات

تحلیل و بررسی معانی و مصادیق «دهر» و «سرمد» از منظر ابن سینا و میرداماد

رضا حصاری*

دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم (ع) (قم)

چکیده

با بررسی نظرات ابن سینا و میرداماد درباره معانی و مصادیق دو اصطلاح «دهر» و «سرمد»، دانسته می‌شود که ابن سینا برای اصطلاح دهر، پنج معنا و چهار مصداق، و برای اصطلاح سرمد، دو معنا و چهار مصداق بیان کرده است. این معانی گاه با یکدیگر مخالفاند؛ اختلافی که می‌تواند نشان از توسعه و تعمیم ابن سینا در این دو اصطلاح باشد. وی برای هریک از دو عالم دهر و سرمد، دو ویژگی بیان کرده و دو خصوصیت مشترک میان این دو عالم برشمرده است. میرداماد درباره عالم دهر دو تعبیر بدیع به کار برده و دو مصداق و سه ویژگی برای عالم دهر معرفی کرده است. وی در پی این تحلیل، یک مصداق و یک صفت ویژه درباره عالم سرمد بیان کرده است. مقاله حاضر با روشی تحلیلی/ تطبیقی ابتدا دیدگاه ابن سینا را تبیین کرده، سپس به تقریر رویکرد میرداماد همت گمارده و در نهایت، به بررسی و مطالعه تطبیقی دیدگاه‌های این دو فیلسوف پرداخته است.

واژگان کلیدی: دهر؛ سرمد؛ ابن سینا؛ میرداماد.

مقدمه

بررسی اصطلاحات فلسفی و سیر تحول آن‌ها در میان فیلسوفان اسلامی و تبیین چگونگی استفاده هر فیلسوف از اصطلاحات رایج، از امور ضروری در فهم مباحث فلسفی به شمار می‌رود و اساساً نگارش تاریخ فلسفه بدون توجه به این مهم، امکان‌پذیر نخواهد بود. از جمله این مفاهیم،

* رایانامه: yazahra2233@gmail.com

«دهر» و «سرمد» هستند که نه تنها در میان متون عرفانی و فلسفی و کلامی، بلکه در متون روایی نیز سابقه‌ای دیرینه دارند. علی‌رغم وجود نقاط مشترک در کیفیت تفسیر این مفاهیم در میان فیلسوفان سه مکتب مثناء و اشراق و حکمت متعالیه، اختلاف و افتراق فراوانی در معانی و تعیین مصادیق این مفاهیم دیده می‌شود. فیلسوفان مسلمان هریک از مفاهیم دهر و سرمد را در مقابل مفهوم «زمان» به کار برده‌اند.

نگاه رایج و مشهور در تعریف این سه اصطلاح چنین است:

۱. نسبت موجود متغیر با موجود متغیر دیگر «زمان» نامیده می‌شود.

۲. نسبت موجود ثابت با موجود متغیر «دهر» خوانده می‌شود.

۳. نسبت موجود ثابت با موجود ثابت دیگر «سرمد» نام دارد.^۱

اما افزون بر آنکه تفسیر این دو اصطلاح نزد ابن سینا و میرداماد تا حدودی متفاوت است، تعیین مصادیق آن نیز در دیدگاه این دو حکیم مسلمان تفاوتی اساسی و جدی دارد. این فاصله به اندازه‌ای است که دهر و سرمد در کلمات و عبارات ابن سینا و میرداماد به ندرت در معنایی واحد استعمال شده‌اند. بر این اساس، می‌توان ادعا کرد که میان معانی گوناگون دهر و سرمد اشتراک لفظی حاکم بوده و در معنایی واحد اشتراک ندارند.

میرداماد در این بحث وام‌دار آموزه‌ها و تعالیم ابن سینا است؛ اما تفسیری نسبتاً متفاوت - به ویژه از واژه «سرمد» - ارائه داده است که نشان از تفاوت رویکرد او با ابن سینا در این باره دارد. میرداماد با بهره‌گیری وافر از این دو اصطلاح در نظام فکری / فلسفی خود، از معنی‌های رایج میان حکماء عبور کرده و معنی دهری و سرمدی را ابداع کرده است؛ تا بدان جا که فهم و ادراک کامل نظریه مهم فلسفه او - یعنی حدوث دهری موجودات عالم طبیعت - توقّفی تام بر چگونگی کارکرد این دو اصطلاح در مبانی او دارد. از این جهت، فحص و جست‌وجو درباره مفاهیم فلسفی و چگونگی تحوّل آن‌ها در سیر تاریخ فلسفه اسلامی، علاوه بر تأثیر فراوان در فهم و ادراک نظریات هر فیلسوف، به نوعی بیانگر نگاه هستی‌شناسانه او به عالم واقع و چگونگی طبقه‌بندی عوالم وجود خواهد بود.

برخی از متفکران و فیلسوفان مسلمان درباره دو اصطلاح دهر و سرمد سخنان و مباحث درخور تأملی را بیان کرده‌اند. این نکته از اهمیت خاصی برخوردار است که میرداماد بر پایه دیدگاه ابن سینا، رویکرد دیگری در مقام بیان این دو اصطلاح اتخاذ کرده است. تعبیرات میرداماد در برخی مواضع، نشان از توسعه وی در بیان این دو اصطلاح دارد که با دیدگاه ابن سینا بسیار متفاوت است. با این وجود، درباره بررسی و مطالعه تطبیقی میان دیدگاه ابن سینا و میرداماد، تاکنون کتاب یا پژوهش مستقلی منتشر نشده و پیشینه منسجمی در این باره دیده نمی‌شود. در ادامه، به بررسی تطبیقی درباره معنای این دو اصطلاح در دیدگاه این دو فیلسوف پرداخته می‌شود.

۱. نگر: علاقة التجريد، ج ۱، ص ۶۹۹؛ شرح الإشارات والتنبيهات (مع المحاکمات)، ج ۳، ص ۱۱۹.

۱. بخش نخست: معنای لغوی «دهر» و «سرمد»

دهر در لغت به معنای «زمانِ دراز»، «هزار سال» و نیز به معنای «ابدی» آمده است. برخی معتقدند که دهر به معنای زمانِ نامتناهی است که به صورت ازلی و ابدی باشد. معنای دیگر دهر بر «زمان مطلق» اطلاق شده است.^۱ در نظر راغب اصفهانی نیز، «دهر» اسم مدّت عالم از آغاز وجود تا پایان آن است.^۲

سرمد در لغت به معنای «همیشگی» و «دوام» است؛ یعنی چیزی که وجود آن منقطع نشده و از بین نرود. واژه «سرمدی» نیز به سرمد منسوب است؛ یعنی موجودی که ابتدا و انتهای ندارد. این موجود از یک سو به دوام وجود در گذشته منتهی می‌شود که «ازل» نامیده می‌شود؛ و از سوی دیگر، به وجود در آینده می‌انجامد که «ابد» نام دارد. سرمد از کلمه «السرد» که به معنای توالی و تعاقب است، اشتقاق شده؛ زیرا زمان به سبب تعاقب اجزایش، ثابت و باقی می‌ماند.^۳

۲. بخش دوم: معانی «دهر» و «سرمد»، مصادیق و ویژگی‌های آن‌ها در دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا درباره این دو اصطلاح، کاربردها و مصادیق گوناگونی مطرح کرده است. تعریف مشهور و رایج میان حکماء درباره دهر و سرمد، به ترتیب عبارت است از: «نسبت موجود ثابت با موجود متغیر» و «نسبت موجود ثابت با موجود ثابت دیگر». از منظر ابن‌سینا، این تعریف مشتمل بر مصادیق گوناگونی است. البته، گاه این دو واژه به یک معنا به کار برده شده است که در ادامه بیان خواهد شد.

اکنون به بیان تعاریف، ویژگی‌ها و مصادیق دهر و سرمد از منظر ابن‌سینا در قالب چند گفتار پرداخته می‌شود.

۲.۱. گفتار نخست: معانی و مصادیق «دهر»

۱. در دیدگاه ابن‌سینا، نسبت میان حق تعالی با عقل فعال یا فلک، نسبتی غیرمقتدر و غیرزمانی است. به باور وی، نسبت میان امور ابدی و ثابت با سایر امور ابدی و ثابت، دهر و سرمد نامیده می‌شود:

«نسبت میان حق تعالی با عقل فعال یا فلک، نسبتی بدون اندازه و غیرزمانی است؛ و نسبت میان امور ثابت و ابدی با سایر امور ثابت و ابدی، سرمد و دهر نامیده می‌شود».^۴

بر این اساس، دهر و سرمد به معنای «نسبت امر ثابت با موجود ثابت» خواهند بود.

۱. نگر: فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ص ۲۳۸.

۲. نگر: المفردات فی غریب القرآن، ج ۱، ص ۴۸۰.

۳. نگر: فرهنگ فلسفی، ص ۳۹۰؛ شرح الأسماء، ص ۱۵؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ص ۳۹۰.

۴. «نسبة الأول تعالی إلى العقل الفعال أو الفلك نسبة غير متقدرة زمانية. و نسبة الأبدیات إلى الأبدیات تسمى السرمد و الدهر» (التعليقات، ص ۴۳).

به هنگام بیان دیدگاه میرداماد، دربارهٔ یکسانی معنای دهر و سرمد که ابن سینا نیز بدان اشاره کرده، توضیح بیشتری داده خواهد شد.

ابن سینا در کتاب التعليقات از فلک با عنوان متحرک سرمدی یاد می‌کند؛ لذا، او حرکت فلک را مصداق حرکت سرمدی می‌داند:

«ضروری است که هر امر حادثی، مسبوق به حرکتی باشد؛ از این رو، واجب است که در حرکت سرمدی، متحرکی سرمدی وجود داشته باشد که این متحرک همان فلک است»^۱.

۲. شیخ رئیس در تعریف دیگری که از دهر ارائه می‌دهد، معتقد است که دهر به معنای معیت و همراهی امر ثابت با موجودات متغیر است؛ وی در این اصطلاح، دهر را محیط بر زمان می‌داند. بنا بر عبارات او، با توجه به اینکه حرکت فلک منشاء تحقق زمان است، معیت فلک - که امری غیرزمانی و ثابت است - با امور متغیر، دهر نامیده می‌شود:

«دومین مرتبه [از مراتب وجود و کون]، معیت شیء با زمان است که دهر نامیده می‌شود. این نحوه وجود محیط بر زمان، همان وجود فلک با زمان است. زمان نیز در این نحوه از وجود است؛ زیرا زمان از حرکت فلک ناشی می‌شود. پس [دهر به معنای] نسبت امر ثابت با شیء متغیر است»^۲.

همان‌طور که مشاهده می‌شود، این اصطلاح با معنای نخست کاملاً متفاوت است؛ زیرا در معنای دوم، دهر به معنای نسبت امر متغیر با ثابت - یعنی فلک - است؛ در حالی که در معنای اول، دهر بر نسبت امر ثابت با موجود ثابت اطلاق می‌شود. افزون بر این، معنای نخست دهر دو مصداق دارد: نسبت حق تعالی با عقل فعال؛ نسبت حق تعالی با فلک. در حالی که معنای دوم دهر، تنها یک مصداق دارد: نسبت موجود ثابت - یعنی فلک - با موجود متغیر یا زمان.

ابن سینا در توضیح معنای دوم - یعنی نسبت امر ثابت (فلک) با امور متغیر - معتقد است که دهر امری است که با زمان معیت دارد؛ البته، از آن جهت که این امر ثابت با زمان معیت دارد، نه از جهت دیگر.^۳ در مقام تبیین قیدی که وی افزوده، می‌توان چنین گفت که فلک از جهت ذات خویش ثابت است و از جهت دیگر - یعنی از حیث حرکت وضعی اش - متحرک و متغیر است؛ از این رو، معنای دوم دهر با توجه به جهت ثبات و حرکت فلک تبیین می‌شود. ۳. وی در بخش دیگری از عبارات خود در کتاب التعليقات، افزون بر اینکه دهر را محیط بر عالم زمان و زمانیات می‌داند، آن را به عنوان وعاء و ظرف عالم زمان معرفی می‌کند:

۱. «كل حادث يجب أن تسبقه حركة، فالحركة السمرديّة فيجب أن يكون ها هنا متحرك سرمدی و هو الفلك» (همان، ص ۱۱۳).

۲. «الثاني: كونه مع الزمان ويسمى الدهر. وهذا الكون محیط بالزمان و هو كون الفلك مع الزمان. والزمان في ذلك الكون؛ لأنه ينشأ من حركة الفلك و هو نسبة الثابت إلى المتغير» (التعليقات، ص ۱۴۲).

۳. نگر: عيون الحكمة، ص ۴۰.

«دهر ظرف عالم زمان است؛ زیرا بر آن احاطه دارد»^۱.

به عبارت دیگر، ابن‌سینا ظرف بودن عالم دهر را برای عالم زمان، دلیلی بر احاطه عالم دهر بر امور زمانی و زمانیات قلمداد می‌کند. بر این اساس، معنای دهر از «نسبت امر ثابت با امور متغیر» یا «نسبت امر ثابت با موجود ثابت دیگر»، به «وعاء و ظرف عالم زمان و موجودات زمانی» تغییر پیدا می‌کند.

تا اینجا سه مصداق و سه معنا برای دهر بیان شد. سه مصداق دهر عبارت‌اند از: ۱. نسبت حق تعالی با عقل فعال؛ ۲. نسبت حق تعالی با فلک؛ ۳. نسبت ذات فلک با امور زمانی. سه معنای دهر نیز عبارت‌اند از: ۱. نسبت امر ثابت با امر ثابت؛ ۲. نسبت امور متغیر با امر ثابت؛ ۳. وعاء و ظرف عالم زمان و زمانیات.

۴. مرادف بودن با زمان، چهارمین معنایی است که ابن‌سینا برای دهر ارائه داده است. به‌باور او، ممکن است که معلولی در مقام ذات خویش حادث باشد؛ اما درعین حال، در تمام سلسله زمان وجود داشته باشد. بر این اساس، وجود چنین معلولی نسبت به مقام ذات او - که در آن بهره‌ای از وجود ندارد - تأخر و بعدیت بالذات دارد. از این جهت، حدوث چنین موجودی در تمام سلسله زمان و دهر خواهد بود، نه در آن خاصی از زمان:

«... بنابراین، هر معلولی حادث است؛ یعنی پس از آنکه در مقام ذات خویش موجود نبوده، وجودش را در دیگری دریافت کرده است. بر این اساس، هر معلولی در مقام ذات خویش حادث است؛ اگرچه در تمام سلسله زمان موجود بوده و وجودش را از موجد دریافت کرده باشد. پس چنین موجودی حادث است؛ زیرا وجود این معلول نسب به نبودن وجود در مقام ذاتش - و از جهتی که ذکر کردیم - بعدیت بالذات دارد. چنین معلولی نه در یک «آن» از زمان، بلکه در تمام سلسله زمان و دهر حادث است»^۲.

۵. تعبیر متفاوتی که ابن‌سینا از دهر ارائه می‌دهد - به‌گونه‌ای که می‌توان آن را پنجمین معنا برای عالم دهر محسوب کرد - این است که دهر در ذات خود از عالم سرمد است. دهر فی‌نفسه امری ثابت و بدون تغییر و تغیر بوده که هیچ‌گونه امتداد و کششی در آن وجود ندارد و تنها هنگامی که به زمان - که امری متغیر و سیال است - نسبت داده شود، دهر نامیده می‌شود: «دهر به اعتبار ذات خود از عالم سرمد است و در قیاس با زمان، دهر محسوب می‌شود»^۳.

بر این اساس، ذات موجودات ثابت و لایتغیر که فی‌نفسه و در مقام ذات خویش از تغییر و تغیر

۱. «الدهر وعاء الزمان؛ لأثّه محاط به» (التعلیقات، ص ۱۴۲).

۲. «فیکون کلّ معلول محدثاً أي مستفید الوجود من غیره بعد ما له فی ذاته أن لایکون موجوداً. فیکون کلّ معلول فی ذاته محدثاً و إن کان مثلاً فی جمیع الزمان موجوداً مستفیداً لذلك الوجود عن موجد، فهو محدث؛ لأن وجوده من بعد لا وجوده بعدیة بالذات و من الجهة التي ذکرناها و لیس حدثه إنما فی آن من الزمان فقط، بل هو محدث فی جمیع الزمان و الدهر» (النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ص ۵۴۳).

۳. «و الدهر فی ذاته من السرمد و بالقیاس إلى الزمان دهر» (عیون الحکمة، ص ۴۲).

به دورند، دهر نامیده می‌شود. این موجودات به هنگام سنجش و مقایسه با موجودات زمانی نیز، به دهر متّصف می‌شوند. با توجّه به این مطلب، «دهر» اولاً بر خود موجودات ثابت و ثانیاً، بر نسبت حاصل از سنجش و مقایسه این موجودات با امور زمانی اطلاق می‌شود. شاهد این تفسیر از دهر، عبارت دیگری از ابن سینا در بخش طبعیات کتاب الشفاء است: «شیئی که با زمان موجود است و در زمان نیست، تمام وجودش که با زمان استمرار دارد، همان دهر است»^۱.

۲٫۲. گفتار دوم: معانی و مصادیق «سرمد»

۱. بنا بر عبارات ابن سینا در کتاب عیون الحکمة، بهتر آن است که نسبت میان امور ثابت - همانند فلک - با اموری که در زمان نیستند - همانند عقول - «سرمد» نامیده شود: «بهتر است که نسبت و معیت میان چیزی که در زمان نیست با چیزی که در زمان نیست - از آن جهت که در زمان نیست - «سرمد» نامیده شود»^۲. این در حالی است که بر اساس معنای نخست دهر، ابن سینا در کتاب التعليقات این دو اصطلاح را در کنار یکدیگر قرار داده و به نوعی آن‌ها را در یک معنا به کار برده است. ناگفته نماند که وی در برخی از عبارات و کلمات خود، رابطه و نسبت امر ثابت با شیء ثابت و ابدی دیگر را سرمد دانسته و از تعبیر «اولویت» نیز استفاده نمی‌کند: «وجود موجود ثابت با موجود ثابت دیگر، سرمد نامیده می‌شود که بر عالم دهر احاطه دارد»^۳.

۲. در دیدگاه ابن سینا، علم حقّ تعالی به جزئیات و امور متغیّر به گونه‌ای کلی است که هیچ تغییر و تغییری در آن راه ندارد. به باور وی، نحوه تحقق واجب الوجود نسبت به امور جزئی و متغیّر - از سنخ امور زمانی و دهری - برتر و بالاتر است:

«... بنابراین، ضروری است که علم واجب الوجود به امور جزئی، علم زمانی نباشد - تا در آن، حال و گذشته و آینده باشد - که در این صورت، تغیر بر ذات آن عارض شود؛ بلکه ضروری است که علم حقّ تعالی به امور جزئی، به گونه‌ای برتر و عالی از زمان و دهر باشد»^۴.

از این رو، می‌توان چنین نتیجه گرفت که «نسبت علم ثابت الهی با امور متغیّر و جزئی» سرمد

۱. «والشیء الموجود مع الزمان و ليس في الزمان، فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر» (الشفاء، ج ۱ الطبعیات)، ص ۱۷۱.

۲. «و نسبة ما ليس في الزمان إلى ما ليس في الزمان - من جهة ما ليس في الزمان - الأولى أن يسمّى السرمد» (عیون الحکمة، ص ۴۲).

۳. «كون الثابت مع الثابت يسمّى السرمدی و هو محیط بالدهر» (العليقات، ص ۱۴۲).

۴. «فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئیات علماً زمانياً، حتّى يدخل فيه الآن و الماضي و المستقبل، فيعرض لذاته أن تتغیّر؛ بل يجب أن يكون بالجزئیات على الوجه المقدّس العالي عن الزمان و الدهر» (شرح الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۱۵).

نامیده می‌شود. این تعریف از سرمد با تعریفی که ابن سینا پیش از این بیان کرده بود - یعنی نسبت امور ثابت با سایر امور ثابت - کاملاً متفاوت است. افزون بر این و با توجه به تعریف مذکور، دیگر مصداق سرمد، «نسبت علوم ثابت الهی با جزئیات» خواهد بود.

۲,۳. گفتار سوم: ویژگی‌های دهر و سرمد در دیدگاه ابن سینا

ابن سینا در ادامه، ویژگی‌هایی برای سرمد و دهر بیان می‌کند که از این میان، دو ویژگی میان عالم دهر و سرمد مشترک‌اند، یکی مختص عالم سرمد است و دو ویژگی دیگر، تنها به عالم دهر اختصاص دارند.

الف) ویژگی‌های سرمد

۱. ویژگی اختصاصی سرمد آن است که این عالم از هرگونه تغییر و تغییری جدا و معزاست: «... و نسبت میان برخی از امور ثابت و ابدی با یکدیگر و معیتی که از این جهت دارند، برتر از معنای دهر است. اگر این نسبت «سرمد» نامیده شود، به واقع نزدیک‌تر است؛ پس هرچیزی که در وجود خویش استمرار دارد - به این معنا که بدون مقایسه و سنجش با زمان، هرگونه تغییر و تغییری از آن سلب شود -، پس سرمد نامیده می‌شود»^۱.

ناگفته نماند که برخی مصادیق دهر - همانند افلاک - دارای تغییر و تحول‌اند و نمی‌توان تغییر و تغیر را از آن‌ها به صورت مطلق سلب کرد. با توجه به اینکه ابن سینا در یکی از کتب خود - که پیش‌تر بدان اشاره شد - یکی از مصادیق سرمد را نسبت حق تعالی با فلک می‌داند^۲، می‌توان ادعا کرد که میان معانی سرمد - همانند معانی دهر - اشتراک لفظی وجود دارد؛ در نتیجه، ویژگی اختصاصی عالم سرمد، ناظر به این مصداق از سرمد - یعنی رابطه حق تعالی با فلک - نیست.

۲. برخی از عبارت ابن سینا ناظر بدین معناست که عالم سرمد از عالم دهر برتر و بالاتر است: «دهر همانند معلولی برای سرمد است»^۳؛ «... بلکه ضروری است که علم حق تعالی به امور جزئی، به گونه‌ای برتر و عالی از زمان و دهر باشد»^۴.

ب) ویژگی‌های «دهر»

۱. به باور میرداماد، ابن سینا معتقد است که عالم دهر مانند معلولی برای عالم سرمد محسوب می‌شود. وی به نقل از ابن سینا نوشته است:

۱. «و نسبة الأمور الثابتة بعضها إلى بعض و المعية التي من هذه الجهة هي فوق معنى الدهر و يشبه أن أحق ما يستحق به السرمد. و كل استمرار وجود بمعنى سلب التغيير مطلقاً من غير قياس إلى وقت فوق، فهو السرمد» (الشفاء، ج ۱ (الطبیعیات)، صص ۱۷۱-۱۷۲).

۲. نگر: التعليقات، ص ۴۳.

۳. «و الدهر كمعلول للسرمد» (القبسات، ص ۹، به نقل از ابن سینا).

۴. «بل يجب أن يكون [علمه] بالجزئیات على الوجه المقدس العالي عن الزمان و الدهر» (شرح الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۱۵).

«پس زمان همانند معلول دهر است»^۱.

در مقام تبیین سخن ابن سینا می‌توان چنین گفت: نسبت ثابتی که حق تعالی با مجردات دارد، اصل است و نسبتی که دهریات - مانند افلاک - با مجردات و عقول دارند، فرع است؛ ازاین‌رو، نسبت افلاک و عقول با یکدیگر فرع نسبتی است که حق تعالی با مجردات دارد.
۲. در دیدگاه ابن سینا، ویژگی عالم دهر آن است که محیط بر زمان و امور زمانی است: «دهر، وعاء و ظرف عالم زمان است؛ زیرا بر آن احاطه دارد»^۲.

ج) ویژگی‌های مشترک «دهر» و «سرمد»

۱. میرداماد بر این باور است که در دیدگاه ابن سینا، «امتدادداشتن» و «زمانی نبودن» ویژگی مشترک دهر و سرمد است. در فرض فقدان این ویژگی، دهر و سرمد باید مقدار و اندازه حرکات باشند؛ حال آنکه این دو عالم از هرگونه امتداد به‌دورند:
«ابن سینا در مواضع متعددی از کتاب الشفاء چنین گفته است: در عالم دهر و سرمد، امتداد و کشش توهم نمی‌شود. در غیر این صورت، دهر و سرمد مقدار حرکت خواهند بود»^۳.

۲. دومین ویژگی مشترک دهر و سرمد - آن‌گونه که میرداماد از منظر ابن سینا بیان می‌کند - این است که «معیت امر ثابت با امر ثابت» و «معیت امر ثابت با امر متغیر» به‌منزله «متی» برای امور ثابت است:

«و این نحوه از معیت - یعنی معیت شیء متغیر با امر ثابت - به‌ازاء نحوه معیت امور زمانی با زمان است؛ بنابراین، این معیت به‌منزله «متی» و ظرفی برای امور ثابت است»^۴.

این معنی در مقام تبیین دیدگاه میرداماد توضیح داده خواهد شد.

۳. بخش سوم: اصطلاحات «دهر» و «سرمد»، ویژگی‌ها و مصادیق آن‌ها در دیدگاه میرداماد

پس از تبیین و تحلیل معانی، مصادیق و ویژگی‌های دهر و سرمد از منظر ابن سینا، اکنون تبیین و کاربرد این دو اصطلاح و بیان ویژگی‌های آن‌ها در دستگاه فکری/ فلسفی میرداماد، در قالب چند گفتار بیان می‌شود.

۱. «ثمّ الزمان كعملول للدهر» (الأفق المبين، ص ۵۱۴، به نقل از ابن سینا).

۲. «الدهر وعاء الزمان؛ لأنه محاط به» (التعليقات، ص ۱۴۲).

۳. «وقال في الشفاء في غير موضع واحد: ولايتوهم في الدهر ولا في السرمد امتداد وإلا لكان مقدراً للحركة» (القبسات، صص ۸-۹، به نقل از ابن سینا).

۴. «وهذا الكون أعني كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت بإزاء كون الزمانيات في الزمان، فتلك المعية كأنها متى للأمر الثابتة» (الأفق المبين، ص ۵۱۴، به نقل از ابن سینا).

۱.۳. گفتار نخست: تعبیر بدیع میرداماد از اصطلاح دهر

پیش از بیان رأی میرداماد دربارهٔ عالم دهر، ذکر این نکته ضروری است که در دیدگاه او آنچه سبب پذیرش عالم دهر می‌شود، اعتبار موجودات ثابتی است که از هرگونه تغییر، انتقال، امتداد و دگرگونی عاری و به‌دور هستند؛ اگرچه موجودات چنین عالمی به بطلان و امکان ذاتی مسبوق‌اند. عبارت میرداماد چنین است:

«چیزی که سبب باور به عالم دهر می‌شود، وجود موجودات ثابت صرف است؛ موجوداتی که در آن‌ها تغییر و انتقال از حالتی به حالت دیگر و امتداد داشتن یا نداشتن توهم نمی‌شود؛ اگرچه این موجودات، به بطلان صرف و عدم ذاتی - و نه به استمرار داشتن یا نداشتن عدم - مسبوق‌اند»^۱.

میرداماد از عبارت دیگری برای بیان معنای دهر استفاده می‌کند که پیش از او بی‌سابقه بوده است. وی معتقد است که دهر معنای معقولی است که موجود ثابت محض نسبت با زمان دارد: «دهر معنای معقولی است که از لحاظ کردن موجود ثابت محض با تمام سلسلهٔ زمان حاصل می‌گردد»^۲.

میرداماد در تعبیری تازه و جدید دربارهٔ عالم دهر، این عالم را وعاء و ظرف صریح موجودات ثابت می‌داند:

«وعاء و ظرف صریح وجود که مسبوق به عدم صریحی است که از هرگونه اندازه و عدم اندازه‌ای به‌دور بوده... و متن واقع را تشکیل می‌دهد، دهر نامیده می‌شود»^۳. می‌توان گفت که مراد میرداماد از «عدم صریح»، عدم مقابل و عدم خارجی شیء است؛ بنابراین، وی دو قید بر تعریف اصطلاح دهر افزوده است: ۱. دهر معنایی معقول است؛ ۲. دهر وعاء صریح وجود است.

۳.۲. گفتار دوم: کیفیت وعاء بودن دهر و سرمد برای موجودات دهری و سرمدی از دیدگاه میرداماد

میرداماد بر این باور است که عالم خارج چیزی ورای موجودات خارجی نیست؛ بلکه تعین هر شیء، عین حصول آن در عالم خارج از ذهن بوده و چیزی جدا از نحوهٔ وجود آن نیست. بر همین منوال، این سخن دربارهٔ وعاء دهر و سرمد نسبت به موجودات دهری و سرمدی نیز مطرح می‌شود. به این معنا که نحوهٔ وجود موجودات دهری عین عالم دهر و عین نسبت یک موجود با موجود دیگر است و جدایی و انفکاک میان آن‌ها وجود ندارد. این سخن دربارهٔ عالم سرمد

۱. «وما یوجب القول بوعاء الدهر هو وجود المتقدرات الثابتة علی الثبات الصرف بحيث لا یصلح أن یتوهم فیہ تغیر و انتقال من حال إلی حال و امتداد و لا امتداد و إن کان ذلك مسبوقاً بالبطلان الصرف لا باستمراره أو لا استمراره» (الأفق المبین، ص ۵۳۰).

۲. «و الدهر معنی معقول من لحاظ المحض مع الزمان کلّه» (همان، صص ۵۰۴-۵۰۵).

۳. «وعاء صریح الوجود المسبوق بالعدم الصریح المرتفع عن أفق التقدر و اللاتقدر... هو حاقّ متن الواقع، دهر» (القبسات، ص ۶).

و حق تعالی نیز صادق است؛ یعنی عرش سرمد، نفس موجودیت محض و عین نسبتی است که برای چنین موجود محضی حاصل است؛ بنابراین، انفکاک میان موجودات زمانی، دهری و سرمدی با عوالم و اوعیه آنها وجود ندارد؛ بلکه تحقق هر موجودی در هر عالمی عین تحقق آن عالم خواهد بود:

«... و اما ظرف عالم دهر، چنین نیست که چیزی غیر از وجود صرف نسبت میان موجود و سایر موجودات باشد؛ اگرچه موجودات دهری گاه مسبوق به عدم صرف‌اند. همین‌طور عرش سرمد، خود موجودیت محض و خالص و صرف نسبتی است که میان موجود محض و خالص با سایر موجودات ثابت و ابدی - به گونه‌ای که مسبوق به عدم صرف نیستند - وجود دارد؛ بنابراین، همان‌طور که گفته می‌شود: عالم خارج و واقع ظرف و وعاء وجود است، منظور این نیست که «خارج» چیزی غیر از وجود عینی باشد؛ بلکه برای تعیین شیء، علاوه بر لحاظ ذهنی، حصولی اصیل محقق است... به همان صورت گفته می‌شود: وعاء و ظرف عالم دهر و عرش سرمد، دو نوع از ظروف و اوعیه وجودند؛ اما نه بدین معنا که آن دو عالم چیزی غیر از وجود خارجی باشند؛ بلکه آنها دربردارنده حصول اصیل و واقعی در عالم خارج هستند»^۱.

۳.۲. گفتار سوم: مصادیق دهر و سرمد در دیدگاه میرداماد

الف) سرمد

میرداماد مصداق دهر و سرمد را بسیار متفاوت از آنچه که ابن سینا گفته، بیان می‌کند. از نظر او، سرمد به حق تعالی و دهر به موجودات مجرد و عقول اختصاص دارد.^۲ او در برخی از تعابیر و عبارات خود، ظرف نسبت و معیت موجود ثابت‌الذات با موجود دیگری مانند خودش را «عرش سرمد» می‌داند که این سخن با مدّعی اختصاص سرمد به حق تعالی، منافات دارد. به باور میرداماد و بر اساس حکمت حقّه حقیقه، سرمد به حق تعالی اختصاص دارد. اگر اصطلاح سرمد درباره نسبت میان مجردات محضه با یکدیگر به کار رود، این کاربرد بر مبنای فلاسفه متّشّاء است، نه حکمت یمانی که میرداماد داعیه دار آن است. از این جهت است که میرداماد این تعریف از سرمد - یعنی نسبت امر ثابت با امر ثابت دیگر - را به مشهور حکماء نسبت می‌دهد. عبارت وی چنین است:

«و اما سرمد، پس آن نوع دیگری از وعاء است که از دهر برتر و بالاتر بوده و بر

۱. «و اما وعاء الدهر فليس هو شيئاً وراء الوجود الصرف و نسبة الموجود إلى الموجودات و إن كان ذلك ربما يكون بعد عدم الصرف و كذلك عرش السرمد هو نفس الموجوديّة المحضّة و النسبة التي هي للموجود المحض لامن بعد عدم إلى الموجودات الثابتة. فكما يقال: إنّ الخارج ظرف الوجود لا على أن يكون هناك شيء غير الوجود العيني بل على معنى أنّ لتعين الشيء حصولاً أصيلاً لا في لحاظ الذهن فقط... فكذلك يقال: وعاء الدهر و عرش السرمد نوعان من الظروف الوجود و أوعيته لا على أن يكون هناك شيء غير الوجود في الأعيان، بل على معنى أنّ للشيء حصولاً أصيلاً في الأعيان» (الأفق المبين، ص ۵۲۲).

۲. نگر: القبسات، ص ۱۱۳.

آن احاطه دارد؛ خواه اینکه سرمد را به حق تعالی اختصاص دهیم - همان طور که راه نضج حکمت حقّه حقیقه به این نظر منتهی شده است - یا آنکه انتساب همگی موجودات مفارق اعم از موجودات مجعول و ممکنات معلول را به سرمد، جایز بدانیم - آن گونه که مذهب فیلسوفان مشائی است -»^۱.

با توجه به آنچه بیان شد، تعریف سرمد در دیدگاه میرداماد نسبت به اعتقاد مشهور حکماء تغییر کرده است. او سرمد را به حق تعالی اختصاص داده و بر این اساس، معنای سرمد «نسبت موجود ثابت با موجود ثابت» نخواهد بود.

ب) دهر

۱. وی در تعبیر دیگری، مصداق عالم دهر را توسعه داده و معتقد است که تمام موجودات ممکن، اعم از ممکنات ثابت - یعنی مجزّادات و عقول - و ممکنات متغیّر مانند مادّیات در عالم دهر قرار دارند؛ در حالی که معنای نخست دهر، تنها به مجزّادات محض و عقول مفارقة اختصاص دارد.
۲. به باور میرداماد، خود زمان از جمله مصادیق موجودات دهری است.^۲

۳،۴. گفتار چهارم: ویژگی های دهر و سرمد در دیدگاه میرداماد

میرداماد سه ویژگی اختصاصی برای عالم دهر و یک صفت ویژه برای عالم سرمد بیان کرده است.

الف) ویژگی های دهر

۱. به باور میرداماد، تمام اجزاء گوناگون و متعدّد زمان در مقایسه با موجود دهری، نسبت واحد و یگانه ای دارند:

«دهر معنای معقولی است که از جهت ثبات موجود ثابت و ابدی و معیّت آن با تمام زمان حاصل می گردد؛ بنابراین، نسبت موجود ثابت و ابدی با اجزاء زمان - که تجدد و تغیر دارند و بدان منسوب اند - مختلف نمی شود؛ بلکه زمان و تمام اجزاء آن نسبت به دهر، به منزله امری واحدند»^۳.

۲. در دیدگاه وی، عالم دهر از هرگونه تقدّر و لاتقدّر منزه و به دور است؛ اگرچه موجودات دهری مسبوق به امکان ذاتی و نوعی عدم هستند. از کنار هم قراردادن عبارات میرداماد، این معنا به دست می آید که:

۱. «... و أما السرمد فهو نوع آخر أرفع وأقدس من الدهر أيضاً و محیط به؛ سواء خصصناه بالقيوم الواجب بالذات - عزّ شأنه - كما أدى إليه صراط نضج الحكمة الحقّة الحقيقة؛ أو سوغنا أن ينسب إليه جملة المفارقات المحضة من الجائزات المجعولة و الممكنات المعلولة، كما هو سبيل الفلسفة المشائية» (الأفق المبين، ص ۵۰۶).

۲. نگر: القیسات، ص ۹۰.

۳. نگر: همان، ص ۱۸.

۴. «و الدهر معنى معقول من لحاظ ثبات الثابت المحض مع الزمان كلّه، فلا يختلف بحسبه نسبة الثابت إلى أجزاء الزمان المنسوب إليه و حدوده بالتقضي و التجدد، بل يكون الكلّ و الأجزاء جميعها بالقياس إليه على حدّ واحد» (الأفق المبين، صص ۵۰۴-۵۰۵).

«ظرف صریح وجود که مسبوق به عدم صریح و واقعی است، از اندازه داشتن و اندازه نداشتن به دور است، برای موجودات ثابت از آن جهت که ثابت و بدون تغییرند لحاظ می شود و عین عالم خارج و واقع است، دهر نامیده می شود»^۱ و «دهر صرفاً به موجوداتی که امکان ذاتی دارند، اختصاص دارد و به هیچ وجه حق تعالی در آن واقع نمی شود»^۲.

۳. به باور وی، تمام نظام سلسله معلولات از ازل تا ابد، در عالم دهر حادث شده و حق تعالی تمام آن ها را به صورت یک باره در عالم دهر ایجاد کرده است. میرداماد معتقد است که خلقت واحد و یک دفعه تمام موجودات توسط حق تعالی، به صورت دهری ادامه و استمرار دارد.^۳

ب) ویژگی سرمد

از آنجا که وعاء سرمد تنها به حق تعالی اختصاص دارد، از هرگونه عدم و سبقی منزّه و به دور است. اساساً عالم سرمد از هرگونه امتداد و لامتداد، انقسام و لانقسام و هرگونه عدمی منزّه و معزّست: «پس در عرش سرمد، تعقل امتداد داشتن و امتداد نداشتن، وقوع در عدم و سبق عدم به هیچ وجه امکان پذیر نیست»^۴.

طبق عبارات میرداماد، ویژگی مذکور تنها به سرمد اختصاص خواهد داشت.

۳/۵. گفتار پنجم: معیت دهری و سرمدی

تبیین و تفاوت میان این دو معیت، ضمن چند مطلب بیان می شود:

الف) میرداماد درباره معیت دهری و تقدّم سرمدی حق تعالی بر اجزاء عالم، بر این باور است که فاعلیّت حق تعالی نسبت به عالم و نظام هستی و نسبت به هریک از اجزاء عالم، دو حالت دارد:

۱. حق تعالی به حسب نفس ذات خویش بر وجود عالم هستی در وعاء دهر، تقدّم سرمدی دارد.

۲. حق تعالی با جوهر ذات و وجود عالم در وعاء دهر، معیت دهری دارد.

عبارت وی در این باره چنین است:

«حق تعالی از جهت آنکه فاعل عالم هستی و هریک از اجزاء عالم است، [۱] به جهت ذات و وجود خویش، بر عالم هستی در عالم دهر تقدّم سرمدی دارد؛ [۲] و با توجّه به جوهر ذات عالم، با وجود نظام هستی در عالم دهر موجود بوده و با آن معیت دهری دارد»^۵.

۱. «وعاء صریح الوجود المسبوق بالعدم الصریح المرتفع عن أفق التقدر واللاتقدّر، للثباتات بما هي ثابتات و هو حاق متن الواقع، دهر» (القبسات، ص ۷).

۲. «الدهر مختصّ بالممكنات الذاتیّة يتعالی الواجب بالذات عن الوقوع فيه أبداً» (همان، ص ۱۱۳).

۳. «قد فعلها وأبدعها الفعّال المبدع الحقّ في متن الدهر مرة واحدة دهریّة، وكذلك يفعلها أبداً على الدوام الدهري» (همان، ص ۱۱۷).

۴. «فإذن، عرش السرمد لا یعقل فيه الامتداد واللامتداد ولا وقوع العدم ولا سبق الییس بوجه من الوجوه أصلاً» (الأفق المبين، ص ۵۲۱).

۵. «البارئ الحقّ الواجب بالذات بما أنّه فاعل العالم و فاعل كلّ جزء من أجزائه [۱] بحسب نفس ذاته، متقدّم

بنابراین، معیت دهری و تقدّم سرمدی بر اساس لحاظ کردن عالم با حقّ تعالی معنا خواهد داشت.

(ب) وی در توضیح و تبیین دیگری که از معیت دهری ارائه می‌دهد، می‌گوید که معیت دهری بر

سلسله زمان یا طرف زمان انطباق نداشته و رابطه زمان با این معیت، دو صورت دارد:

۱. معیت زمان با محلّ آن - یعنی فلک اقصی - یا فاعل او - مانند حقّ تعالی - معیتی طبیعی است که بر اساس تضایف بالفعل موجود میان آن‌ها محقق می‌گردد. این معیت، صرف اتفاق و فرض نیست؛ بلکه بر اساس مرتبه تقرّر آن‌ها محقق می‌شود.

۲. در این حالت، معیت بالطبع تحقق ندارد؛ از این رو، وجود چنین معیتی براساس اتفاق و فعلیت وجود آن‌ها است؛ مانند معیت زمان با نفس مجرّد فلک اقصی.^۱

(ج) میرداماد در بیان تفاوت معیت دهری با معیت سرمدی، معتقد است دو موجودی که نسبت به یکدیگر معیت سرمدی دارند، از هرگونه امتداد و لامتدادی جدا و عاری هستند؛ اما دو موجودی که نسبت به یکدیگر معیت دهری دارند، گاه چنین‌اند که یکی از آن دو، فی‌نفسه هویت امتدادی یا هویت لامتدادی دارد. میرداماد از این جهت، میان معیت دهری و معیت سرمدی تفاوت قائل می‌شود:

«... پس دو شیئی که با یکدیگر معیت سرمدی دارند، از امتدادداشتن و

امتدادندداشتن برتر و منزّه‌اند؛ و دو شیئی که با یکدیگر معیت دهری دارند، گاه بدین

صورت‌اند که یکی از آن دو در مقام ذات خویش از هویت امتدادی برخوردار است؛

و گاه یکی از آن دو، هویتی ثابت دارد»^۲.

(د) برخی قائل‌اند که میان حقّ تعالی و سایر مجرّدات، معیت سرمدی برقرار است؛ اما میرداماد

این عقیده را امری موهوم و نادرست می‌داند:

«و آنان که به اوهام خویش به سرمدیت مُبدعات باور دارند، پنداشته‌اند که میان

ذات حقّ تعالی با موجودات ثابت و مُبدعات، معیت سرمدی وجود دارد؛ در حالی

که این گمان، حدسی باطل و موهوم است»^۳.

بر این اساس، میرداماد برای معیت سرمدی، مصداقی بیان نمی‌کند.

۳.۶. گفتار ششم: مصادیق معیت دهری

میرداماد در برخی از آثار خود چند مصداق برای معیت دهری بیان می‌کند که عبارت‌اند از:

الوجود فی السرمد علی وجود العالم فی الدهر تقدماً سرمدیاً؛ [۰.۲] و بحسب جوهر ذات العالم، موجود مع وجود العالم فی الدهر معیّة دهریّة» (القبسات، ص ۱۱۶).

۱. نگر: الأفق المبین، ص ۵۴.

۲. «فالمعان بالمعیة السرمدیة متقدّسان جمیعاً عن الامتداد و اللامتداد. و المعان بالمعیة الدهریة قد یكون أحدهما فی نفسه هویتة امتدادیة أو هویتة لا امتدادیة» (الأفق المبین، ص ۷۰۳، با ترجیح یک ضبط بدل).

۳. «و الظائون بأوهمهم سرمد المبدعات، یزعمون أنّ لذاته سبحانه بالإضافة إلى الثابتات من مُبدعاته، معیة سرمدیة و ذلك خرس باطل و هبانی» (همان، ص ۹۰).

الف) معیت حق تعالی با موجودات مفارق محض.

ب) معیت برخی موجودات مفارق با برخی موجودات مفارق و عقلی دیگر.

ج) معیت موجودات عقلی با موجودات زمانی.

د) معیت حق تعالی با موجودات زمانی.

در دیدگاه میرداماد، معیت میان این موجودات - یعنی معیت موجود ثابت با موجود ثابت دیگر یا معیت موجود ثابت با موجود متغیر - معیتی دهری است که خارج از اقسام معیت‌های مشهوری است که حکماء بدان پرداخته‌اند:

«پس معیت و همراهی حق تعالی با موجودات مجعولی که در وجود خویش مفارق‌اند یا معیت او با معلولات زمانی و معیت بعضی از مجعولات مفارق عقلی با برخی موجودات مفارق دیگر یا با موجودات زمانی و کیانی؛ و بالجملة، معیت موجودات ثابت با یکدیگر یا معیت موجودات ثابت و متغیر در وجود واقعی خویش - یعنی در ظرف دهر -، معیتی زمانی نیست؛ بلکه معیت دهری است. این معیت، از معیت‌هایی که به ازاء تقدّم و تأخرهای پنج‌گانه است، خارج و جدا بوده و قسم ششمی از اقسام معیت به حساب می‌آید»^۱.

نکته مهمی که بر اساس آن برخی تعابیر ابن سینا و میرداماد - و از جمله عبارت بالا - را می‌توان تفسیر کرد، این است که در دیدگاه میرداماد، از آنجا که دهر و سرمد در فقدان امتداد و لامتداد با یکدیگر مشترک‌اند، ضرورتی ندارد که در خلال عبارات و تعابیر با یکدیگر تمایز داشته باشند. با این وجود، برخی موجودات عالم دهر - مانند فلک - فی نفسه امتداد دارند؛ اما موجودی که در عالم سرمد تحقق دارد، فاقد هرگونه امتداد و لامتداد است:

«و از آنجا که سرمد و دهر در این امر با یکدیگر اشتراک دارند که در هیچ‌یک از آن دو امتداد داشتن و امتداد نداشتن در وجود تعقل نمی‌شود - اگرچه برخی موجودات عالم دهر در مقام ذات خویش {و نه از جهت حصول دهری} امتداد دارند. برخلاف موجودی که در عالم سرمد است؛ زیرا چنین موجود مفارقی از هرگونه امتداد و عدم امتداد مبرا است - لازم نیست که میان دهر و سرمد در تعبیر تمایزی داده شود. به همین دلیل گفته شده است: ظرف دهر و سرمد...»^۲.

۱. «فعیة الباری الأول - عزّ مجده - بالنسبة إلى مجعولاته المفارقة في الوجود أو بالنسبة إلى معلولاته کیانیة الزمانیة، وكذلك معیة بعض مجعولاته المفارقة العقلیة بالنسبة إلى بعض آخر أو بالنسبة إلى کیانیات و الزمانیات، و بالجملة، معیة الثابت و الثابت أو معیة الثابت و المتغیر في الوجود في الواقع - أي في وعاء الدهر - لیست معیة الزمانیة، بل هي معیة بالدهر و هي خارجة عن المعیات التي هي یازاء الأقسام السبق الخمسة و ... نوعاً سادساً» (الأفق المبین، ص ۶۹۷).

۲. «و لما كان هو و الدهر متشارکین في أنه ليس یعقل امتداد و لا لامتداد في الوجود فیهما - وإن كان بعض الوجود في الدهر ممتداً في نفسه لا في الحصول فيه دون الوجود في السرمد فإنه لا یكون إلا المفارق الخارج عن جنس الامتداد و اللآامتداد - لم یلزم أن یتمیز بینهما في العبارة و لذلك ما أنه یقال: وعاء الدهر و السرمد...» (همان، ص ۵۰۵).

۲،۷. گفتار هفتم: تطبیق عالم دهر بر موجودات عقلی و انکار عالم مثال

میرداماد در سیره عملی و مشرب عرفانی، مشی اشراقی دارد؛ چنان‌که تخلص شعری او «اشراق» است، عناوینی همچون الأفق المبین، القبسات و جذوات را برای کتاب‌هایش برگزیده و به خلع بدن و خلسه‌های جذّاب استناد کرده است. با این همه، او در طریق نظر، مشائی مسلک است؛ تا آنجا که در جای جای آثار خویش، فارابی و ابن‌سینا را به عنوان شریک خود در تعلیم و ریاست حکمت معرّفی می‌کند.^۱ وی از جمله منکران عالم مثال است؛ از این رو، می‌توان گفت که در نظام فکری و فلسفی وی، عالم دهر بر عالم عقول و موجودات مجرد تطبیق می‌شود. عبارت وی در انکار عالم مثال چنین است:

«قومی از رواقیه فیثاغورسیّین و افلاطونیّین و رهطی از اشراقیه اسلامیّین، عالمی متوسط میانه عالم غیب - که معقول - و عالم شهادت - که عالم محسوس است - اثبات کرده‌اند و آن را هورقلیا و عالم مثال و عالم شهادت مضاف و عالم اشباح و عالم برزخ و اقلیم ثامن و ارض حقیقت و خیال منفصل نامیده‌اند؛ و خیال انسانی را خیال متصل... و اما عالم مثالی و مثل معلقه خیالی، اگرچه در مذاق ذوقیات و مشرب خطابیات و قیاسات شعریه، شیرین و خوش‌گوار می‌آید؛ و لکن بر منهج فحوص و مذهب برهان مشکل‌الانطباق است. و امر معاد جسمانی و مواعید ثواب و عقاب جسدانی و تصحیح منامات و خرق عادات و ما شبه ذلك، موقوف بر تجشّم اثبات آن نیست، علی ما قرّنا باذن الله فی مقارّه و أوضحنا فی مظانّه»^۲.

میرداماد دو استدلال بر امتناع تحقّق این عالم اقامه کرده است که تنها به ذکر یک استدلال و پاسخ آن - ضمن بررسی تفسیر نخست میرداماد از عال مثال - بسنده می‌شود. اکنون تنها دو تفسیر وی از عالم مثال بررسی شده و در نهایت، هریک از این تفاسیر تحلیل و تبیین می‌شوند. میرداماد برای تبیین مقصود خویش، سعی کرده تا با تکیه و تأکید بر وجود تشکیک در عالم ماده، تفسیری خاصّ از عالم مثال ارائه دهد. وی با اصرار بر مراتب لطافت و کثافت مادّیات در شدّت و ضعف، عالم مثال را لطیف‌ترین مرتبه عالم ماده قلمداد می‌کند. تفسیر و نحوه قرائت او در دو بخش جداگانه بیان می‌شود؛ زیرا در تفسیر و قرائت نخست با تکیه بر شدّت و ضعف در ویژگی‌های ماده و قبول جسم لطیف، عالم مثال برترین مرتبه عالم ماده خواهد بود. میرداماد در تفسیر دوم با توجّه به لطافت مشهود در صور منطبع در جلیدیّه، صور موجود در عالم مثال را در حدّ صور جلیدیّه و خیالی می‌داند.

الف) تبیین و تحریر تفسیر نخست

میرداماد در این تفسیر که با نوعی توسعه در عالم ماده همراه است، عالم مثال را برترین مرتبه از مراتب عالم ماده می‌داند؛ زیرا موجودات مادّی از جهت تعلّق به ویژگی‌های ماده، مشتمل بر مراتب مختلف بوده و از شدّت و ضعف برخوردارند. از این جهت، می‌توان آن دسته از موجودات

۱. نگر: القبسات، ص ۳۴.

۲. جذوات و مواقیت، صص ۶۴-۶۶.

مادی را که به خواص و ویژگی‌های عالم ماده تعلق کمتری دارند، در مراتب اعلی و برتر عالم ماده محسوب کرده و آن موجودات را موجودات مثالی و آن مرتبه را مرتبه عالم مثال به شمار آورد:

«انحای تعلقات و علاقات و مراتب لطافت و کثافات مادیات مختلف می‌باشد به شدت و ضعف. پس اگر در شهادت و مادیّت تعمیم و توسیع کنند و این عالم مثال را الطف طبقات و اشرف مراتب عالم شهادت گیرند، گنجایی دارد»^۱.

ب) تقریر و تبیین تفسیر دوم

میرداماد با بیانی نسبتاً متفاوت از تفسیر نخست و با تأکید بر صورت‌های منطبع در جلدیه چشم و صور خیالی، معتقد است که سخنان معتقدان به عالم مثال توجیه عقلانی ندارد، مگر آنکه گفته شود: منظور آن‌ها از تجرد، نوع خاصی از لطافت و تجرد از عوارض جسمانیات است؛ همان‌گونه که صور منطبع در جلدیه چشم و صور خیالی در عین دارابودن ویژگی‌های ماده، از مواد خارجی و جسمانی جدا و معزا هستند.^۲ بدین ترتیب، همان‌گونه که صور خیالی در فرآیند تقشیر و تجرید ادراکات، واجد برخی ویژگی‌های ماده هستند و در عین حال عاری از ماده‌اند، صور مثالی معلق نیز می‌توانند تا این حد در مرتبه‌ای از عالم ماده - و نه در جایگاه عالمی مستقل و جداگانه به نام عالم مثال - تحقق داشته باشند.

ج) تحلیل و بررسی تفسیر نخست درباره عالم مثال

در این مقام تنها به ذکر دو نکته بسنده می‌شود:

- نکته نخست: تفسیری که میرداماد از عالم مثال ارائه داده است، به طور کامل با تفسیر اشراقیان و معتقدان به عالم مثال تفاوت دارد. آنان عالم مثال را به مثابه عالمی مستقل و جداگانه که واسطه میان عالم ماده و عالم عقل است، معرفی کرده‌اند. از این جهت، پذیرفتن عالم مثال به صورت مرتبه برتر عالم ماده، به معنای تقلیل دادن عالم مثال به مرتبه‌ای از مراتب عالم ماده است؛ بنابراین و با توجه به تفسیر ویژه و خاص اشراقیان از عالم مثال، میرداماد در زمره منکران عالم مثال قرار دارد.
- نکته دوم: تفسیر نخست میرداماد از عالم مثال، بر مبنای دلیلی است که وی برای امتناع عالم مثال ارائه داده است. استدلالی که او درباره نفی عالم مثال بیان کرده، بر اساس عدم انفکاک و جدایی میان ویژگی‌های عالم ماده و مواد جسمانی است. به عبارت دیگر، تجرد و عاری بودن از ماده در منظر میرداماد، به معنای جدایی از ماده و تمام عوارض و لواحق است که با ماده همراه است؛ عوارضی همچون جهت، بُعد، مکان و... بر این اساس، نمی‌توان موجودی را تصور کرد که در عین تجرد از ماده، واجد برخی ویژگی‌های عالم ماده باشد. موجودات نظام هستی یا واجد ماده و تمام خصوصیات مادی هستند یا آنکه فاقد ماده و تمام خصوصیات و ویژگی‌های مادی‌اند. به همین دلیل، تصور موجودی که فاقد ماده باشد و در عین حال، واجد

۱. همان، ۶۶.

۲. نگر: القبسات، ص ۱۶۷.

برخی ویژگی‌های ماده باشد، معقول نخواهد بود. بدین ترتیب، اعتقاد به وجود این مرتبه در عالم وجود و نظام هستی و پذیرش موجوداتی که چنین صفاتی را دارا باشند، فاقد برهان و دلیل است.^۱

با توجه به آنچه میرداماد بیان کرده، وجود برخی ویژگی‌های مواد جسمانی که با خود ماده و هیولا همراه هستند، سبب باور به عالم مثال به مثابه یکی از مراتب عالم ماده می‌شود. در مقام پاسخ به این استدلال می‌توان گفت: اساساً چه دلیلی برای پذیرش این انحصار وجود دارد؟ به بیان دیگر، به چه دلیل اگر موجودی فاقد ماده بود، باید به طور مطلق از تمام علایق مادی عاری و جدا باشد؟ بنابراین، دلیلی که میرداماد ارائه داده، امتناع وجود چنین موجودی را اثبات نمی‌کند.

د) بررسی تفسیر دوم

به نظر می‌رسد که قیاس صور خیالی - در جایگاه مرتبه‌ای از ادراکات انسانی - با عالم مثال و تفسیر این عالم به ادراکات خیالی، نادرست است؛ زیرا صور خیالی به حوزه معرفت‌شناسی مربوط می‌شوند و وجود مستقل و جداگانه‌ای ندارند؛ اما عالم مثال به حوزه هستی‌شناسی مربوط بوده و عالمی مستقل و جداگانه به حساب می‌آید؛ چنان‌که صور موجود در آن عالم، قائم به ذات خویش‌اند. به عبارت دیگر، صور خیالی تنها با ادراک شخص مُدرک تحقق و تحصل می‌یابند؛ اما عالم مثال، صرف‌نظر از ادراک شخص مُدرک، تعین و تحصل دارد. گویا این تفسیر، به نوعی بر دلیلی که میرداماد برای انکار عالم مثال ارائه داده، مبتنی است و از آنجا که دلیل و برهان وی در این باره مخدوش است، این تفسیر نیز نادرست خواهد بود.

۴. بخش چهارم: بررسی و مطالعه تطبیقی دیدگاه میرداماد و ابن‌سینا

در بخش حاضر، تحلیل تطبیقی دیدگاه ابن‌سینا و میرداماد، در قالب چند نکته ارائه می‌شود. در هر نکته، ابتدا دیدگاه ابن‌سینا و سپس دیدگاه میرداماد بیان می‌گردد. نکته اول و دوم درباره معانی و مصادیق سرمَد است. نکته سوم و چهارم درباره معانی و مصادیق دهر است. نکته پنجم درباره ویژگی‌های سرمَد و نکته ششم درباره ویژگی‌های دهر از منظر میرداماد و ابن‌سینا خواهد بود.

- نکته نخست: در نظر ابن‌سینا، «نسبت امر ثابت با امر ثابت دیگر» و «نسبت میان امر ثابت با امور متغیر» دو معنای سرمَد هستند؛ درحالی‌که نزد میرداماد، سرمَد هرگز به معنای معیت و نسبت میان موجود ثابت با موجود متغیر یا ثابت نخواهد بود و صرفاً شامل موجود محض و بحتی می‌شود که از سبق هرگونه عدم منزه است.
- نکته دوم: مصادیق سرمَد در دیدگاه ابن‌سینا عبارت‌اند از: «نسبت حق تعالی با عقل فعال»؛ «نسبت حق تعالی با فلک» (البته، این دو مصداق میان دهر و سرمَد مشترک‌اند)؛ «حرکت سرمَدی فلک»؛ «نسبت علم ثابت الهی با امور متغیر و جزئی». این در حالی است که نزد میرداماد، تنها «حق تعالی» مصداق سرمَد خواهد بود، نه موجودات دیگر.

۱. نگر: تقویم الإیمان و شرحه کشف الحقائق، ص ۳۶۹.

- نکته سوم: معانی دهر از منظر ابن سینا عبارت‌اند از: «نسبت امر ثابت با امر ثابت دیگر»؛ «نسبت امر متغیر با موجود ثابت» «ظرف و وعاء زمان»؛ «زمان»؛ «ذات فلک بدون مقایسه با شیئی دیگر». دو ویژگی بدیع و جدیدی که میرداماد درباره دهر بیان کرده، از این قرارند: «دهر معقول محض است» و «دهر وعاء صریح موجودات ثابت است».
- نکته چهارم: مصادیق دهر نزد ابن سینا بدین صورت‌اند: «نسبت حق تعالی با عقل اول»؛ «نسبت حق تعالی با فلک»؛ «معیت و همراهی موجود ثابت با موجودات متغیر - یعنی نسبت فلک با موجودات زمانی -». میرداماد نیز عالم دهر را «ظرف موجودات ثابت» و در تعبیری دیگر، «ظرف تمام موجودات ثابت و متغیر» می‌داند.
- نکته پنجم: ویژگی اختصاصی سرمد نزد ابن سینا «سلب هرگونه تغییر و تغیر و احاطه بر عالم دهر است». میرداماد با الهام از دیدگاه ابن سینا در این باره و با توجه به تنها مصداقی که برای سرمد معرفی می‌کند، ویژگی سرمد را «منزه بودن از سبق و اطلاق هرگونه عدم» می‌داند.
- نکته ششم: امتدادداشتن «زمانی نبودن» و «احاطه بر عالم زمان» از جمله ویژگی‌های دهر نزد ابن سیناست؛ اما میرداماد با تکمیل دیدگاه ابن سینا، ویژگی‌های دهر را بدین صورت بیان می‌کند: «نسبت دهر به تمام اجزاء زمان واحد است». افرون بر این، «موجودات دهری مسبوق به امکان ذاتی‌اند»؛ اما همان‌طور که ابن سینا اشاره کرده، «از هرگونه تقدّر و لاتقدّر به دورند». وی در نهایت می‌گوید: «تمام موجودات در سلسله نظام علی و معلولی، یک باره ایجاد شده‌اند».

نتیجه‌گیری

«نسبت حق تعالی با عقل فعال و حرکت ذات فلک» و «نسبت علم ثابت حق تعالی با امور جزئی و متغیر»، سه مصداق سرمد در دیدگاه ابن سینا هستند. «نسبت امر ثابت با امر ثابت دیگر» و «نسبت امر ثابت با موجودات متغیر» نیز، دو معنای سرمد در دیدگاه او به شمار می‌آیند. این در حالی است که در دیدگاه میرداماد، سرمد به عالم ربوبی اختصاص داشته و تنها مصداق آن، حق تعالی است.

معانی دهر نزد ابن سینا عبارت‌اند از: «نسبت امر ثابت با امر ثابت»، «نسبت امر ثابت با موجود متغیر»، «وعاء و ظرف عالم زمان و امور زمانی»، «ذات موجودات ثابت - مانند افلاک -» و «زمان». در نظر میرداماد، دهر به عالم عقول و مجردات محض اختصاص دارد. البته، با توجه به تعبیری که او در برخی آثار خویش به کار برده، عالم دهر را شامل تمام موجودات زمانی و مجرد می‌داند. از آنجا که او عالم مثال را با تفسیر شیخ اشراق و قائلان به مثال منکر است، دهر را بر موجودات عقلی و مجرد محض تطبیق می‌کند.

فهرست منابع و مآخذ

- الأفق المبین، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۱ ش.

- تاج العروس من جواهر القاموس، سید محمد مرتضی حسینی واسطی زبیدی، تصحیح: علی شیری، چ ۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- التعليقات، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، تحقیق: ابراهیم بدوی، چ ۱، بیروت: مكتبة الإعلامی الإسلامي، ۱۴۰۴ق.
- تقویم ایمان و شرحه کشف الحقائق، سید محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)؛ سید احمد بن زین العابدین علوی عاملی، تصحیح: علی اوجبی، چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران [و] مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی [و] مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۶ش.
- جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون (الملقب بدستور العلماء)، عبدالنبي بن عبد الرسول احمد نگرى، چ ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۵م.
- جذوات و مواقیت، سید محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تعلیق: ملا علی نوری، تصحیح: علی اوجبی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۰ش.
- شرح الأسماء (شرح دعاء الجوشن الكبير)، ملاهادی بن مهدی سبزواری، تصحیح: نجفقلی حبیبی، چ ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش.
- شرح الإشارات و التنبیها (مع المحاکمات)، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا؛ خواجه نصیرالدین محمد بن محمد طوسی؛ قطب الدین محمد بن محمد رازی بویه، چ ۱، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵ش.
- شرح الإشارات و التنبیها، ج ۳، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد طوسی، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، چ ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۶ش.
- الشفاء (الإلهیات/ الرياضیات/ الطبیعیات/ المنطق)، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، تصحیح: جورج قنواتی [و] سعید زاید [و] عبد الحمید صبرة [و] عبد الحمید لطفی مظهر [و] محمد رضا مدور [و] امام ابراهیم أحمد [و] محمود قاسم [و] عبد الحليم منتصر [و] عبدالله اسماعیل [و] محمود الخضيری [و] أحمد فؤاد الأهواني [و] أبو العلا عفيفی، تصدیق و مراجعه: ابراهیم بیومى مدکور، چ ۱ (افست از: چاپ قاهره، ۱۳۹۵ق)، قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴-۱۴۰۵ق.
- علاقة التجريد، سید محمد اشرف بن عبد الحسیب علوی عاملی، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، چ ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ش.
- عیون الحکمة، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، منتشر شده در: مجموعه رسائل، چ ۱، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق.
- فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، سید جعفر سجادی، چ ۱، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ش.
- فرهنگ فلسفی، جمیل صلیبا، ترجمه: منوچهر صانعی درّه بیدی، چ ۱، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶ش.
- القبسات، سید محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: مهدی محقق [و]

سید علی موسوی بهبهانی [و] توشی هیکو ایزوتسو [و] ابراهیم دیباجی، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.

- المفردات في غريب القرآن، ابوالقاسم حسین بن محمد راغب اصفهانی، تصحیح: محمد خلیل عیتانی، چ ۱، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۸ ق.
- النجاة من الغرق في بحر الضلالات، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، تصحیح: محمد تقی دانش پژوه، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.



سراغاز نسخه ای نفیس از القیسات میرداماد
نسخه شماره ۸۷۱، کتابخانه راغب پاشا (استانبول)

مقالات

عقول عرضی در کلام میرداماد

سید محمد موسوی بایگی*

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی (مشهد)

چکیده

بر اساس باورهای فلسفی، کمال انسان در شناخت ذات، صفات و افعال حق تعالی - یعنی حقایق ثابت و کلی نظام وجود - است. یکی از مسائلی که ذیل این شناخت قرار می‌گیرد، مسئله عقول عرضی و مثل افلاطونی - به مثابه مرتبه‌ای از افعال الهی - است. فلاسفه مسلمان تفسیرهای متفاوتی از مثل ارائه داده‌اند. در این پژوهش که به روش کتابخانه‌ای گردآوری شده و به تحلیل و توصیف داده‌ها پرداخته است، نخست تأویل و تفسیر میرداماد از مثل افلاطونی و نیز مقدمات لازم آن طرح شده؛ و سپس، مدعای وی بررسی و ارزیابی شده است. حاصل پژوهش این است که تفسیر میرداماد از مثل افلاطونی، فی نفسه آموزه‌ای اساسی و تحسین برانگیز درباره حضور مادیات نزد علت مفیض به شمار می‌آید؛ اما تأویل مثل به آن، خالی از اشکال نبوده، با کلام افلاطون سازگار نیست.

واژگان کلیدی: میرداماد؛ مثل؛ عقول عرضی؛ دهر.

مقدمه و تاریخچه

فلسفه در زمره علوم بود که در دوران نهضت ترجمه به جهان اسلام وارد شدند. مسلمانان علاوه بر افزودن مسائل جدید به فلسفه، مسائلی را که از پیش در آن بود، پروراندند. از جمله این مسائل، بحث مثل بود. آموزه مثل در تاریخ فلسفه، قائلان متعددی در میان حکماء ایران باستان، هند و یونان داشته است؛^۱ اما به دلیل اصرار افلاطون و استادش - و به تعبیر ابن سینا: افراط آن‌ها^۲ - در اثبات این آموزه، نام مثل با افلاطون قرین شده است. در مقابل پافشاری افلاطون بر وجود مثل،

* رایانامه: mmusawy@gmail.com

۱. نگر: شرح حکمة الإشراق، ص ۳۵۶.

۲. نگر: الشفاء، ج ۱۰ (الاهیات)، ص ۳۱۱.

شاگردش ارسطو، سخت مخالف وجود حقایق کلی - یعنی مُثل - بود.^۱ این دودستگی در اعتقاد به مُثل، پس از افلاطون و ارسطو، تا جهان اسلام ادامه پیدا کرد. آموزه مُثل افلاطونی در میان حکماء مسلمان، بازخوردهای مختلفی داشته است. برخی همچون شیخ رئیس، مُثل - به معنای ذوات مجرّد که ماهیّت واحد با طبایع مادی دارند - را به شدّت نفی کرده‌اند.^۲ برخی چون شیخ اشراق و صدر المتألهین که بر وجود مُثل براهین متعدّد اقامه کرده و به بسط و تفصیل آن اهتمام ورزیده‌اند، از مدافعان سرسخت این باور قلمداد می‌شوند.^۳ برخی دیگر - همچون فارابی و میرداماد - مُثل افلاطونی را به معانی دیگری تأویل کرده‌اند؛ و برخی چون علامه طباطبائی، ادله اثبات آن را مخدوش می‌دانند.^۴ این تعدّد آراء در باب مُثل، چند دلیل مختلف دارد. از یک سو، اثبات برهانی این آموزه، اساساً امری دشوار است؛ و از سوی دیگر، دوگانگی آثار منسوب به ارسطو، موجب اشتباه مشائیان مسلمان شده است. به عقیده آنان، ارسطو در بعضی آثارش صریحاً مُثل را انکار کرده و در برخی آثار دیگر، از شهود مُثل افلاطونی و هم‌نظری با استادش خبر داده است.^۵

در این پژوهش، به نقد و بررسی تأویل میرداماد از مُثل افلاطونی پرداخته‌ایم؛ اما پیش از آن، شایسته است مُثل افلاطونی را بشناسیم. مُثل - یا به تعبیر افلاطون: «ایده‌ها» - مسئله‌ای مربوط به شناخت است که ذیل مباحث معرفت‌شناسی قرار می‌گیرد. ایده‌ها یا مُثل که علم کلی به سبب تصدیق آن‌ها حاصل می‌شود،^۶ حقایق واحدی هستند که افراد متعدّدی دارند؛^۷ این حقایق، اصل و حقیقت اشیاء دیگر (مادیات) هستند و اشیاء مادی همچون سایه و اشباح آنان به شمار می‌آیند.^۸ به نظر افلاطون، مُثل یا ایده‌ها که دارای وجودی مستقلّ از سایه‌ها هستند، ثابت و غیرمتغیّرند.^۹ بر اساس این تعابیر، مُثل افلاطونی نزد فلاسفه مسلمان عبارت است از طبایع موجودات مادی که در مرتبه مجرّدات تامّ، بدون وصف مادّیت، وجود مستقلّ دارند.

۱. بخش نخست: تأویل میرداماد از آموزه مُثل

میرداماد از جمله فلاسفه مسلمانی است که معتقدند افلاطون و ارسطو در مسئله مُثل با یکدیگر اختلاف نظر ندارند و ارسطو نیز در اثولوجیا به وجود مُثل افلاطونی تصریح کرده است؛^{۱۰}

۱. نگر: تاریخ فلسفه، ج ۱، صص ۳۳۸-۳۳۹.

۲. نگر: الشفاء، ج ۳ (المنطق / البرهان)، ص ۱۸۸.

۳. نگر: شرح حکمة الإشراق، صص ۳۴۲-۳۵۶؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۲، صص ۴۸-۸۰.

۴. نگر: نهاية الحکمة، ج ۲، صص ۲۹۳-۲۹۵.

۵. کتاب اثولوجیا متعلّق به حکیم نوافلاطونی، فلوطین، بوده و انتساب آن به ارسطو، موجب اشتباه مسلمانان درباره برخی عقاید ارسطو شده است.

۶. نگر: دوره آثار افلاطون، ج ۳، ص ۱۶۵۸.

۷. نگر: همان، ص ۱۶۵۰.

۸. نگر: همان، ص ۱۶۵۳.

۹. نگر: همان، ص ۱۶۵۵.

۱۰. نگر: همان، ص ۱۶۵۲.

۱۱. نگر: جذوات و مواقیت، ص ۶۵.

بنابراین، ابتدا باید حقیقت مُثل افلاطونی را شناخت؛ و سپس، ابهامات کلام پیشوایان حکمت، یعنی افلاطون و ارسطو، را به معنایی صحیح و برهانی تأویل کرد. میرداماد با آراء فلاسفه مسلمان دربارهٔ مُثل به خوبی آشنا بوده است.^۱ وی تصریح می‌کند که مُثل افلاطونی غیر از «مُثل معلّقه» هستند؛^۲ این در حالی است که برخی، مُثل افلاطونی را همان مُثل معلّقه و عالم مثال می‌دانند.^۳ وی در آثارش به دیدگاه ابن سینا دربارهٔ مُثل، تأویل فارابی و تفسیر شیخ اشراق اشاره کرده و آراء آنان را به داوری نشسته است.^۴ میرداماد در داوری میان حکماء گذشته، حق را به فارابی داده و در برابر تفسیر شیخ اشراق از کلام افلاطون - که امروزه ما آن را نزدیک به سخن افلاطون می‌دانیم - به شدت موضع گرفته است. در نظر او، افلاطون از اعظام حکماء و افایم عقلاء متألّه است و از اعتقاد به اینکه «طبیعت نوعیهٔ واحد دو نحو وجود متباین (مادی و مجرد) داشته باشد» می‌رست.^۵ اصلی‌ترین دلیل افلاطون برای اثبات مُثل، ارائهٔ ملاکی برای معرفت ثابت بود. میرداماد نیز مُثل را به نحوی با مسئلهٔ علم و شناخت مرتبط می‌داند؛ اما نه علم انسان چنان‌که افلاطون قائل بود. به عقیدهٔ میرداماد، مُثل «نحوه‌ای از انحاء علم الهی»^۶ اند؛ از همین رو، تأویل وی از عبارات پیشوایان حکمت (افلاطون و فلوپین که به اشتباه او را ارسطو می‌پنداشتند) به مسئلهٔ حضور معلول مادی نزد حق تعالی ناظر است که در حقیقت، ذیل علم حق تعالی در مرتبهٔ فعل قرار می‌گیرد.^۷

برای روشن شدن تأویل میرداماد، ضروری است که ابتدا مرتبه‌ای از علم فعلی حق تعالی را که عبارت است از حضور مادیات نزد او، بشناسیم. مسئلهٔ علم حق تعالی در زمرهٔ مسائل مهم و دامنه‌دار در فلسفهٔ اسلامی است. علی‌رغم اختلاف آراء حکماء در این باب، ایشان همگی متفق‌اند که علم خداوند مراتب مختلفی دارد: مرتبهٔ علم در مقام ذات و پیش از ایجاد؛ و مرتبهٔ علم در مقام فعل و پس از ایجاد. نوع اخیر، یعنی علم پس از ایجاد، عبارت است از «نفس وجود معلول نزد علّة‌العلل»؛ برای نمونه، وجود عینی عقل اوّل و حضور او نزد علّت مفیض، علم حق تعالی به عقل اوّل در مرتبهٔ فعل است. این نحوه از علم حق تعالی منحصر در علم به مفارقات نیست؛ بل چنان‌که خداوند در مقام ذات، بر همه چیز عالم است، در مقام فعل نیز بر همه چیز عالم است و همهٔ اشیاء، از جمله مادیات متغیّر، نزد او حاضرند.^۸

برخلاف مفارقات، حضور موجودات مادی نزد حق تعالی، موجب پدید آمدن اشکالی می‌شود. از یک سو موجود مادی متغیّر است و از سوی دیگر، تغیر و تبدّل به هیچ نحو از انحاء در حق تعالی راه ندارد. با توجّه به این دو اصل فلسفی، دربارهٔ نحوهٔ حضور مادیات نزد حق تعالی، دو احتمال وجود دارد:

۱. نگر: القیسات، صص ۱۵۹-۱۶۰.
۲. نگر: جذوات و مواقیت، ص ۶۴.
۳. نگر: شرح المنظومه، ج ۳، ص ۷۲۵.
۴. نگر: القیسات، صص ۱۵۷-۱۶۵.
۵. نگر: همان، ص ۱۶۳.
۶. نگر: همان، ص ۴۲۵؛ الأفق المبین، ص ۶۳۴.
۷. ملاًصدرا و علامه طباطبایی با ردّ این مدّعا، وجود مادیات را نزد حق تعالی حاضر نمی‌دانند.

- احتمال نخست: همان گونه که وجود موجودات مادی در عالم طبیعت، تدریجی و در تغییر و تبدل است، علم حق تعالی به آن ها در مقام فعل نیز متغیر و تدریجی است. در این صورت، صحیح است که گفته شود: چون انسان های صدسال گذشته اکنون وجود ندارند، نزد خداوند نیز حاضر نیستند؛ چنان که انسان های صدسال آینده نیز نزد حق تعالی وجود ندارند و در آینده نزد وی حاضر خواهند بود.
- احتمال دوم: تمام موجودات نامتناهی مادی^۱ در ظرف زمان پراکنده اند؛ اما نسبت به حق تعالی و مبادی عالیه، «دفعه^۲ واحده» در ظرف دهر حاضر و موجودند. این معنای همان عبارت مشهور است که: «المتفرقات في وعاء الزمان، مجتمعات في وعاء الدهر»^۳.
در ابتدا به نظر می رسد هر دو احتمال فوق مستلزم محال است؛ زیرا لازمه احتمال اول، سرایت تغیر و تبدل به ذات حق تعالی بوده؛ و لازمه احتمال دوم، تحقق تسلسل بالفعل در مرتبه دهر است. با این حال، میرداماد از میان دو فرض مذکور درباره علم حق تعالی به مادیات پس از ایجاد آن ها، احتمال دوم را برگزیده و به اشکال تسلسل نیز پاسخ داده است.^۴ به عقیده وی، «حضور موجودات نامتناهی مادی در مرتبه دهر»، همان معنایی است که افلاطون الهی با عنوان «مثل» از آن یاد کرده است.^۵ میرداماد افزون بر آنکه خود این تأویل از آموزه مثل را بر میگزیند، پس از نقل عباراتی از فارابی، این عقیده را به او نیز نسبت می دهد.^۶
تفصیل بیشتر درباره تأویل میرداماد آن است که موجود مادی، موجودی غایب از خود و حالات خود است. گذشته و آینده انسان، امروز از او غایب اند. به عبارت دیگر، حالات انسان در گذر زمان و مکان پراکنده و متفرق شده اند؛ اما غیبت موجودی مادی از خود، مستلزم غیبت او از علت محیط نیست؛ آن هم علتی که «وراء ما لایتناهی بما لایتناهی» است. به این ترتیب، موجود متغیر زمانی، در کتاب دهر تحقق فعلی داشته و نزد حق تعالی تمثّل حضوری دارد.^۷
از بیان فوق نباید پنداشت که متغیّرات مادی دو وجود دارند. میرداماد توضیح می دهد که هر موجود زمانی و متغیر، یک وجود با دو نحوه اعتبار دارد؛^۸ برای مثال، همان گونه که شخص واحد

۱. فلاسفه عالم طبیعت را در طول زمان، نامتناهی می دانند؛ اگرچه به سبب احاطه افلاک در زمان واحد، عالم طبیعت به فلک محدّد محدود است.

۲. نگر: الأفق المبین، صص ۴۹۸-۵۳۷.

۳. نگر: «تسلسل تنازلی در حکمت یانی»، صص ۱۳۶-۱۳۸.

۴. نگر: القبسات، ص ۱۶۷.

۵. «فأما شریک سابق ما در تعلیم و تصحیح فلسفه اسلامی، الشیخ أبونصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابی قبل از او (ابن سینا) در کتاب الجمع بین الرأین گفته است که مراد افلاطون الهی از این کلام بیش از این نیست که کیانیات زمانیه نسبت به عالم الوهیت و قیاس به سعت علم و جامعیت احاطه الهی، تدریج و تعاقب و تبدل و تغیر ندارند؛ هرچند نسبت به یکدیگر و به حسب وقوع در ظرف زمان که معدن تقضی و تجدد و موطن فوت و لحوق است، متدرّج و متعاقب و متبدل و متغیر باشند» (جذوات و موافقت، ص ۶۵).

۶. نگر: القبسات، ص ۴۴.

۷. نگر: الأفق المبین، ص ۶۳۲.

می‌تواند هم فرزند باشد و هم پدر باشد و این کثرت با وحدت ذات او ناسازگار نیست، موجود مادی هم دو نحوه اعتبار دارد. موجود مادی گاهی از منظر علت مفیض وجود لحاظ می‌شود و گاهی از منظر تغیر و زمانندی.^۱

اگر موجود مادی از جهت «حضور در طبیعت» لحاظ شود، موجودی واقع در امتداد زمان است که حالات مختلفش در زمان پراکنده شده و در هر لحظه، از لحظات سابق و لاحق خود، غایب و مستتر است؛ اما اگر همین موجود از منظر علت محیط ملاحظه شود، هیچ‌یک از جنبه‌های او از علت مجرّد غایب نیست و تمام حالات آینده و گذشته موجود مادی، «دفعه واحد» برای علت مجرّد حاضر و مشهود است؛ زیرا علت مجرّدی که به معالیل خود علم دارد، فاقد هرگونه حالت منتظره و تغیر و تبدل است. بر این اساس، تمام معالیل مادی او، از صبح ازل تا شام ابد، نزد وی حاضرند؛ آن هم نه به گونه پراکنده در امتداد گذشته و آینده؛ بلکه تمام انحاء و مراتب معلول مادی، همچون آن یا نقطه^۲ به نحو مجتمع، در مرتبه دهر نزد علت حاضر و موجودند.^۳ حضور بالفعل طبایع مرسل مادی در مرتبه دهر، آن‌ها را ثابت، مجرّد و مسلوب از احکام مادیات می‌نمایاند.

میرداماد از معنای مذکور گاهی با عنوان «قضاء عینی» یاد کرده و از متعلقات آن، یعنی زمانیات واقع در کتاب دهر و رقیم قضاء، با عناوینی همچون «المثل العینیة»، «الأرقام القضائیة»، «الصور الوجودیة» و «الحروف الدهریة» نام می‌برد.^۴ وی بر این باور است که افلاطون نیز از همین معنا با نام «مُثل» - یعنی حقایق کلی و ثابتی که اصل اشیاء هستند - یاد می‌کند.

چنان‌که معلوم است، ویژگی‌های مُثل بر ویژگی‌های طبایع مادی در مرتبه دهر منطبق‌اند:

- افلاطون مُثل را ازلی و دائمی می‌داند. تحقق مادیات در مرتبه دهر هم بقاء دهری دارد.
- افلاطون مُثل را ثابت و لایتغیر می‌داند. تحقق مادیات در مرتبه دهر نیز ثابت و لایتغیر است.
- افلاطون مُثل را اصل و حقیقت اشیاء می‌داند. طبایع مادی نیز از آن حیث که به نحو مجتمع نزد علت‌شان حاضرند، اصل و حقیقت طبایع پراکنده و متفرّق در مرتبه طبیعت به شمار می‌روند.

بنابراین و به عقیده میرداماد، تمام ویژگی‌های مُثل افلاطونی با ویژگی‌های وجود مجتمع و عینی طبایع مادی در مرتبه دهر و نزد مبادی عالیّه، سازگارند.

ذکر این نکته نیز بایسته است که اگر در نقل دیدگاه میرداماد، از وجود عینی طبایع مادی در مرتبه دهر با عنوان «وجود علمی» نام برده شود، مقصود علم فعلی پس از ایجاد است، نه علم پیش از ایجاد؛ زیرا علم به نامتناهی مستلزم تسلسل محال نیست. این درحالی است که میرداماد

۱. نگر: همان.

۲. آن (طرف زمان) و نقطه، هردو بسیط و انقسام‌ناپذیرند.

۳. نگر: شرح المنظومة، ج ۳، ص ۷۲۵.

۴. نگر: القیسات، ص ۴۲۵.

۵. «إنّ المراد منها نفس هذه الصور المادیة الشخصیة من حیث کونها حاضرة عنده سبحانه، فإنّها من هذه الحیثیة العلمیة الانتسابیة کان لها ثبوت علی وجه کلی؛ لأنّها غیر محتجبة بحسب هذه الثبوت بالأغشیة المادیة المکانیة ولا بالملایس التجددیة الزمانیة» (الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ص ۱۵۷).

با طرح عدم استحالة تسلسل تنازلی در مرتبه دهر، کوشیده است تا به اشکال تسلسل بالفعل طبایع مرسل مادی در آن مرتبه - که ظاهراً همان تحقق موجودات نامتناهی بالفعل در دهر است - پاسخ دهد. افزون بر این، وی در برخی عبارات خود، بر وجود عینی طبایع مادی در دهر تصریح کرده است. بدین ترتیب، روشن می شود که اگر گاهی تأویل میرداماد از مثل افلاطونی، «علم حق تعالی» نامیده شود، نباید آن را با تأویل فارابی - که عبارت است از یگانگی مثل افلاطونی با صور مرتسمه ارسطویی - خلط کرد.

۲. بخش دوم: تحلیل و بررسی تأویل میرداماد از مثل

تفسیر و تأویل میرداماد از مثل افلاطونی، آموزه ای عمیق و تحسین برانگیز درباره حضور مادیات نزد علت مفیض است که تصوّر مبادی آن بسیار دشوار است؛ اما در عین حال، تطبیق آن بر آموزه مثل، خالی از اشکال نیست.

نخستین اشکال تأویل میرداماد آن است که به عقیده افلاطون و اتباعش، هر ماهیت نوعیه طبیعی، یک فرد مجرد تام دارد؛ در حالی که بر اساس تأویل میر، به ازاء هر فرد طبیعی و متغیر، باید یک فرد مجرد تام وجود داشته باشد و این خلاف عقیده افلاطون در باب مثل است.^۱ اشکال دیگر آنکه میرداماد تأکید دارد که مثل وجودی مستقل از افراد مادی ندارند؛ بلکه اعتبار دیگری از آن ها هستند؛ اما افلاطون در این باره، به دو وجود مستقل قائل است. به بیان دیگر، او وجود مثل را غیر از وجود متغیرات می داند و میان آن دو تمایز قائل است.

همچنین، اشکالی مشابه با نقد فوق، درباره صفات مثل افلاطونی به تأویل میرداماد وارد است. بر اساس عبارات افلاطون، تمام احکام ماده از مثل مسلوب اند؛ اما بر اساس تأویل میرداماد، تمام احکام ماده از آنچه او مثل می نامد، سلب نمی شوند؛ بلکه تنها در یک اعتبار و از یک منظر - یعنی مرتبه دهر - صفات ماده از آن سلب می شوند.

اشکال دیگری که در برخی عبارات میرداماد وجود دارد، انتساب دیدگاه خود به فارابی است. این در حالی است که بر اساس عبارات فارابی در الجمع بین رأی الحکیمین و فهم سایر حکماء از عبارات معلّم ثانی و حتی برخی تعابیر خود میرداماد، فارابی معتقد بوده که مقصود افلاطون از مثل نوری، همان صور علمی حق تعالی و به عبارت دیگر، صور مرتسمه ارسطویی است.^۲ با توجه به این امر، می توان گفت که هم معلّم ثانی و هم میرداماد، مثل را به «علم الهی» تأویل می کنند؛ اما یکی پیش از مقام فعل و دیگری در مقام فعل است؛ از این رو، یکی دانستن این دو تأویل اشتباه است.

فهرست منابع و مآخذ

کتاب ها:

- الأفق المبین، سید محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: حامد

۱. نگر: الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۲، ص ۵۲.

۲. نگر: شرح المنظومة، ج ۳، صص ۷۱۸-۷۱۹؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۲، ص ۴۸.

- ناجی اصفهانی، چ، ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۱ش.
- تاریخ فلسفه، فردریک چارلز کاپلستون، ترجمه: جلال‌الدین مجتبی‌وی [و] عبدالحسین آذرنگ [و] داریوش آشوری [و] غلامرضا اعوانی [و] بهاء‌الدین خرمشاهی [و] امیرجلال‌الدین اعلم، ویرایش: اسماعیل سعادت، چ، ۵، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی [و] انتشارات سروش (وابسته به صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران)، ۱۳۸۶ش.
- جذوات و مواقیت، سیدمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: علی اوجبی، چ، ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۰ش.
- الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملّاصدرا)، تعلیق: ملّاهادی بن مهدی سبزواری [و] علّامه سیدمحمدحسین طباطبائی، تصحیح: محمدرضا مظفر، چ، ۳، بیروت: دار إحياء التراث، ۱۹۸۱م.
- دوره آثار افلاطون، افلاطون، ترجمه: محمدحسن لطفی تبریزی [و] رضا کاویانی، چ، ۳، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰ش.
- شرح حکمة الإشراق، محمود بن مسعود کازرونی (قطب‌الدین شیرازی)، تصحیح: عبدالله نورانی [و] مهدی محقق، چ، ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
- شرح المنظومة، ملّاهادی بن مهدی سبزواری، تصحیح و تعلیق: حسن حسن‌زاده‌آملی، تحقیق و تقدیم: مسعود طالبی، چ، ۲، تهران: نشر ناب، ۱۳۸۰ش.
- الشفاء (الإلهیات/ الرياضیات/ الطبيعیات/ المنطق)، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، تصحیح: جورج قنوتی [و] سعید زاید [و] عبدالحمید صبرة [و] عبدالحمید لطفی مظهر [و] محمدرضا مدور [و] امام ابراهیم أحمد [و] محمود قاسم [و] عبدالحلیم منتصر [و] عبدالله اسماعیل [و] محمود الخضیری [و] أحمد فؤاد الأهواني [و] أبوالعلا عفیفی، تصدیق و مراجعه: ابراهیم بیومی مدکور، چ، ۱ (افست از: چاپ قاهره، ۱۳۹۵ق)، قم: منشورات مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴-۱۴۰۵ق.
- الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملّاصدرا)، تعلیق: ملّاهادی بن مهدی سبزواری، تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ، ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ش.
- القبسات، سیدمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: مهدی محقق [و] سیدعلی موسوی بهبهانی [و] توشی هیکو ایزوتسو [و] ابراهیم دیباجی، چ، ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ش.
- نهاية الحکمة، سیدمحمدحسین طباطبائی، تصحیح: عباس علی زارعی سبزواری، چ، ۴، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۸ق.

مقالات:

- «تسلسل تنازلی در حکمت یمانی»، سیدمحمد موسوی بایگی، فلسفه و کلام، شماره ۹۰، بهار و تابستان ۱۳۹۲ش، صص ۱۲۹-۱۴۷.

وقت کتبه عوی حضرت آیت ^{علیه السلام} نجفی ^{رحمته} ۱۳۵۹
مهر ۱۳۵۹

بسم الله الرحمن الرحيم

اابعده حمد الله على آلاءه المتآخرة المتآخرة والمتآخرة
على عروضة عظمة القادره فان السبب الاجل العاضل
والنسب العاظم والحب الباهر تجدد وجه الفضل
والانتماء وشعره شجرة العلم والكمال السبيل الى الله تعالى
الربيع نبوة العظام والعالى شجرة الانوار والهدى
كل العبادات والعبادة والعبادة والعبادة
ابرسيد غير الحق الى الله تعالى على جميع ما اوتيت
في كتابك كتابنا هذا ومرتبات الله
وعظمة النفس وراثة عظمه وتبين لانه يوشى فيه
والتقى وتبين لانه يوشى فيه وتبين لانه يوشى فيه

۱۳۵۹

الكتبية والعتبة روبرا وقت الله تعالى وانا
ربى وتبين العبادات والعبادة اولاً انتهى فانه
مستحق والله تعالى التوفيق كتب هذه العروة
الجليلة العبادات والعبادة الى جميع العبادات والعبادة
من رضى العبادات والعبادة

على جماعة اولاد آخر

وبطاعتهم

١١

وقت کتبه عوی حضرت آیت ^{علیه السلام} نجفی ^{رحمته} ۱۳۵۹
مهر ۱۳۵۹

اجازه نامه میرسید احمد علوی عاملی (وصی و شاگرد میرداماد) به شاگرد خود، سید محمد حسینی امامی
نسخه شماره ۱۳۵۹، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی ^{رحمته} (قم)
(این اجازه نامه یکی از اسناد مهم درباره سلسله استادان و شاگردان در مکتب فلسفی اصفهان است.)

مقالات

تبیین و تحلیل نسبت نظام علی و مسئله «دعا» در فلسفه میرداماد

جعفر شانظری*

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان

فائزه شاه‌نظری**

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی، دانشگاه اصفهان

چکیده

تناقض و ناسازگاری بدوی عقل و نقل همواره توجه حکیمان، متفکران و پژوهشگران عرصه وجودشناسی و معرفت‌شناسی را جلب کرده و بیشتر آنان، داعیه سازگاری و بلکه هم‌سویی آن دورا دارند. از جمله ده‌ها و بلکه صدها مسئله متناقض‌نما در دو دستگاه معرفتی عقل و نقل، نسبت نظام عقلی و فلسفه با مسئله دعا و تأثیر آن در رخدادهای وجودی است. اگر نظام هستی محکوم و مختوم به مجموعه قوانین ثابت و سنن ضروری بوده و از اتقان، استحکام، اتحاد و پیوند ناگسستنی برخوردار است، پس پدیده‌هایی همچون دعا و معجزه و کرامت چه جایگاهی در هستی دارند؟ میرداماد که مؤسس حکمت یمانی است و دغدغه آشتی و هم‌سویی عقل و نقل را دارد، در کتاب القبسات به این مسئله پرداخته و با تحلیل مسئله قضاء و قدر علمی و عینی، جایگاه دعا را در قدر عینی، به مثابه یکی از عوامل و شرایط جزئی در تحقق عینی تبیین کرده است. وی بر اساس اصول فلسفی خود و با تعریف دقیق نظام علی وجودی، مسئله دعا را درون همین نظام عقلی حل کرده است. این مقاله ضمن تبیین مسئله دعا و بازخوانی دیدگاه ابن‌سینا در این باره، به تحلیل نظر میرداماد بر اساس اصول او در وجودشناسی پرداخته و سرانجام، دیدگاه وی را در معرض سنجش و داوری گذاشته است.

واژگان کلیدی: علت؛ نظام علی؛ دعا؛ میرداماد؛ القبسات.

* رایانامه: jshanazari@yahoo.com

** رایانامه: shahnazari6483@gmail.com

مقدمه

گاه مسائل وجودشناسی عقلی و دست‌آوردهای آن، با مفاد گزاره‌های نقلی ناسازگاری بدوی دارند؛ مسائلی همچون حدوث یا قدم جهان هستی، لاتعیّن و تعین (مطلق و شخص‌انگاری) خدای هستی، تجرّد یا تجسّم جاودانگی انسان و ده‌ها مسئله دیگر. از جمله اهمّ این مسائل، نسبت نظام علی وجود و فرآیند دعا و تأثیر دعا در هستی است. اندیشه‌مندان و حکیمان مسلمان که داعیه سازگاری و بلکه هم‌سویی عقل و نقل را داشته و دارند، با توجّه به مبانی و اصول فلسفی در حوزه وجودشناسی، نظریه‌های مختلفی در تبیین سازگاری نظام علی با فرآیند دعا ارائه کرده‌اند. بنا به مقتضای وجودشناسی و قانون عقلی علیّت، تحقق هر پدیده و پیدایش هر موجود، در گرو علل چهارگانه وجود است و تمام آنچه موجود می‌شود و رخ می‌نماید، معلول علل وجود و علل قوام است. این در حالی است که در آموزه‌های دینی، «دعا» به منزله عاملی اثرگذار در زندگی انسان معرفی و پذیرفته شده است. پیروان ادیان نیز با تکیه بر این آموزه، خواسته‌ها و مشکلاتشان را با دعا و درخواست از خداوند برآورده و حلّ می‌کنند؛ از این رو، به جای بازشناسی عوامل و علل طبیعی، علمی و فلسفی و نیز تلاش عملی و فیزیکی برای حلّ مشکل خود، به نیایش و دعا روی می‌آورند. آنان دست به سوی عوامل غیبی و فرافیزیکی دراز کرده و برآورده شدن حوائج خویش را از درگاه خداوند و مقربان الهی مسئلت می‌کنند. اینجاست که در ذهن انسان پژوهش‌گر چالش و تناقضی بدوی شکل گرفته و او را بر سر دو راهی عقل و نقل حیران می‌کند.

فیلسوفان مسلمان هستی‌شناسی فلسفی را با مجموعه قوانین ثابت و سنن محکوم تبیین می‌کنند و معتقدند که نظام وجود از اتقان، استحکام، اتحاد، وحدت، همبستگی و پیوستگی برخوردار است. از جمله این قوانین، قانون علیّت در وجود است؛ به گونه‌ای که خالقیت، فعالیت، رزقیت، فیاضیت و سایر صفات خدای هستی در چارچوب قانون علیّت تعریف و تبیین می‌شود. در برابر فیلسوفان، برخی متکلمان و جمع کثیری از پیروان آموزه‌های ادیان، بر این باورند که:

- اولاً، خدای هستی، خالق هستی و خالق قانون در هستی است و نباید او را در افعالش تابع یا محکوم به قوانین مخلوقات او دانست. قرآن کریم نیز تلقی خدای قانون‌مدار و محکوم به قانون را مذموم دانسته و می‌فرماید: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ»^۱. اندیشه‌مندان یهودی، خداوند را دست‌بسته و محکوم به قوانین هستی معرفی کرده‌اند؛ اما این تفکر از نظر روحی مذموم است. محکومیت به قانون درباره انسان صحیح و جاری است؛ اما خداوند گشاده‌دست است و هرگونه که بخواهد انفاق و اقدام می‌کند.
- ثانیاً، معجزه انبیاء و دعای اولیاء گواه بر آن است که نه تنها خداوند، بلکه انسان‌های الهی نیز قدرتی فراقانون دارند و می‌توانند قوانین حاکم بر هستی را خرق کرده و هرچه بخواهند انجام دهند. به‌باور آن‌ها، «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِنَ الْعَبْدِ بِمَنْزِلَةِ كُنْ مِنَ الرَّبِّ» است. گویا انسان نیز همچون خدای هستی می‌تواند ورای قانون در جهان هستی دخل و تصرف کند. این دو تفسیر - یا دو رویکرد - حکیمان مسلمان را بر آن داشت تا تعارضات بدوی و

ناسازگاری‌های ظاهری میان عقل و نقل را بر اساس مبانی معرفت‌شناسی تبیین و تحلیل کنند. آنان همواره در تلاش بوده و هستند که ضمن اثبات هماهنگی عقل و نقل، تفسیرهایی خردپذیر از آموزه‌های نقلی ارائه کنند.

در این نوشتار برآنیم تا ضمن اشارت به دیدگاه برخی حکیمان نام‌آور جهان اسلام، دیدگاه حکیم و مؤسس مکتب فلسفی اصفهان را به تفصیل بررسی کنیم. وی محمد، مشهور به محمدباقر و ملقب به «برهان‌الدین»، «سیدالافاضل»، «معلم ثالث» و معروف به «میرداماد»، فرزند امیرشمس‌الدین محمد استرآبادی است. پدر او به سبب ازدواج با دختر علی بن عبدالعالی، معروف به محقق کرکی یا محقق ثانی، به «داماد» شهرت یافت و این لقب به فرزند او نیز منتقل شد. میرداماد در قریه «فندرسک» از توابع استرآباد دیده به جهان گشود و خاندان پدرش از سادات سجادیه بودند. او از حافظه قدرتمندی برخوردار بود و زندگی‌اش در مطالعه، مباحثه و عبادت سپری شد. میر در دانش‌های عقلی و نقلی تبخّر فراوانی داشت و بیش از یکصدوسی کتاب و رساله در علوم و فنون مختلف، به زبان‌های فارسی و عربی و به نظم و نثر تألیف کرد. وی در زمره فقهای صاحب‌فتوای عصر صفوی بود که از مقام مرجعیت برخوردار بودند. میرداماد مکتب «حکمت یمانی» را پایه نهاد و مسائل جدیدی مانند حدوث دهری، بداء، اعتبارات چهارگانه ماهیت و... را در فلسفه اسلامی مطرح کرد. او حوزه درسی بسیار گرمی داشت و شاگردان فراوانی پرورش داد که حکیم صدرالدین محمد شیرازی یکی از آنان است.^۱

در این مقاله، به دو دلیل میرداماد را از میان حکیمان مسلمان انتخاب کرده‌ایم: نخست آنکه او در این بحث و دیگر مباحث فلسفی رویکرد جدیدی اتخاذ کرده است. میرداماد در مقام فیلسوف و با پایبندی به مبانی فلسفی، به‌طور ویژه در تلاش بود تا موانع آشتی دین و فلسفه را برطرف کند. او باب جدیدی گشود که به‌سان سنت حسنه‌ای از وی به یادگار ماند و راهی نشان داد که بعدها توسط دیگر فلاسفه اسلامی دنبال شد.^۲ در میان فیلسوفان پس از او، شاگردش، حکیم ملاصدرا، به‌طور مستوفی به این طریقت پرداخت. پس از ملاصدرا و در دوران معاصر، علامه سیدمحمدحسین طباطبائی و شاگردان او این روش را احیاء کرده و آثار بسیار نفیسی همچون تفسیرالمیزان به یادگار گذاشتند.

دلیل دوم آن است که میرداماد در کتاب نفیس القبسات، مسئله دعا را به‌صورت مستقل مطرح کرده است. او در قبس دهم از این کتاب و تحت عناوین زیر، جایگاه دعا را در نظام علی بررسی کرده است:

«[۱.] منزلة الدعاء في النظام الطولي و سبب إجابتها؛ [۲.] في إجابة الدعاء؛

[۳.] مقارنة الدعاء والحمد؛ [۴.] في عدم استجابة الدعاء».

میرداماد در این قبس، پس از مبحث قضاء و قدر و توضیح چگونگی دخول شرّ در قضاء الهی، به بررسی جایگاه دعا در نظام طولی علی پرداخته است. وی ناسازگاری بدوی نظام علی و

۱. نگر: مکتب فلسفی اصفهان، صص ۲۱-۲۸؛ القبسات، صص سه - بیست و چهار.

۲. نگر: مکتب فلسفی اصفهان، ص ۳۶.

مسئله دعا را با تحلیل و تبیین مبحث قضاء و قدر حل کرده است. در نظر او، تمام هستی از مبدأ العلل - یعنی خداوند - نشأت گرفته و ذات او غایت قصوای تمام موجودات است. اراده و قدرت انسان نیز در دایره هستی‌شناسی فلسفی قرار دارند؛ لذا، دعا از علل ایجاد و شرایط قدر عینی در نظام وجود است. میرداماد در این باره، از ابن سینا که تأثیر نفس انسان را در اتصال به نفوس سماوی و عقل فعال می‌داند، متأثر بوده است.

۱. بخش نخست: بررسی مفاهیم

پیش از پرداختن به تقریر فلسفی میرداماد از فرآیند دعا، لازم است که برخی مفاهیم دخیل در بحث را در قالب چند گفتار بررسی کنیم.

۱.۱. گفتار نخست: علیّت

واژه «علّت» در فهم عموم، بر منشاء تغییر، حرکت، پیدایش و هرگونه رخداد اطلاق می‌شود. به عبارت دیگر، هرگاه وجود چیزی متوقف بر موجود دیگر باشد، آن «موجود دیگر» را «علّت» می‌خوانند. در اصطلاح فلسفی، هرگاه که ایجاد و وجود موجودی نیازمند تأثیر و فعل موجود دیگر باشد، موجود وجودبخش را «علّت» و موجود وابسته را «معلول» می‌نامند؛ از این رو، اصل «علیت» از مسائل اولی و امور عامه فلسفی محسوب می‌شود.

ابن سینا در رساله الحدود می‌نویسد:

«حَدَّ الْعِلَّةُ: كُلَّ ذَاتٍ وَجُودِ ذَاتٍ آخَرَ بِالْفِعْلِ مِنْ وَجُودِ هَذَا بِالْفِعْلِ؛ وَ وَجُودِ هَذَا بِالْفِعْلِ لَيْسَ مِنْ وَجُودِ ذَلِكَ بِالْفِعْلِ.

حَدَّ الْمَعْلُولُ: هُوَ كُلُّ ذَاتٍ وَجُودِهِ بِالْفِعْلِ مِنْ وَجُودِ غَيْرِهِ وَ وَجُودِ ذَلِكَ الْغَيْرِ لَيْسَ مِنْ وَجُودِهِ وَ مَعْنَى قَوْلِنَا: «مِنْ وَجُودِهِ» غَيْرُ مَعْنَى قَوْلِنَا: «مَعَ وَجُودِهِ»؛ فَإِنَّ مَعْنَى قَوْلِنَا: «مِنْ وَجُودِهِ» هُوَ أَنَّ تَكُونَ الذَّاتِ بِاعْتِبَارِ نَفْسِهَا مُمَكِّنَةً الْوُجُودِ وَإِنَّمَا يَجِبُ وَجُودُهَا بِالْفِعْلِ لَا مِنْ ذَاتِهَا بَلْ لِأَنَّ ذَاتًا أُخْرَى مَوْجُودَةٌ بِالْفِعْلِ يَلْزَمُ عَنْهَا وَجُودُ هَذِهِ الذَّاتِ وَ يَكُونُ لَهَا فِي نَفْسِهَا الْإِمْكَانُ»^۱.

ابن سینا پس از تعریف علیّت و کاربرد آن، علل را به اقسام و مراتب تام، ناقص، مادی، صوری، فاعلی و غایی تقسیم کرده و به احکام و ویژگی‌های فلسفی علیّت پرداخته است. او ضرورت ارتباط وجودی علّت و معلول و معیّت وجودی آن دو را مقتضای علیّت تامّه دانسته است. وی با معرفی سنجیّت به عنوان یکی از احکام علیّت، قاعده «الواحد» را در نظام علیّ جاری دانسته است. میرداماد نیز پس از پذیرش احکام علیّت و اقسام علل - که فلاسفه پیش از او بیان کرده‌اند - به «علّت حقیقی» و «علّت عرفی» اشاره کرده و نظام علیّ را در مراحل پنج‌گانه سیر نزول و صعود ترسیم کرده است.

تهانوی در کتاب موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ذیل واژه «علّت»، پس از بیان معنای لغوی به هفت معنای به‌کاررفته در اصطلاح اصولیان پرداخته و سرانجام می‌نویسد:

۱. الحدود، ص ۱۱۷.

«و منها ما یسمی علّة عقلیّة و هی فی اصطلاح الحکماء ما یحتاج إلیه الشیء إّما فی ماهیّته کالمادّة و الصوْرة أو فی وجوده کالغایة و الفاعل و الموضوع؛ و ذلك الشیء المحتاج یسمی معلولاً»^۱.

وی در ادامه، معنای علّت، اقسام و احکام آن را به شکلی مبسوط تبیین کرده است.

۱.۲. گفتار دوم: نظام علی

سلسله علّت‌ها و معلول‌های پیوسته و درهم‌تنیده را که از قانون علیّت و احکام آن تبعیّت می‌کند، «نظام علی» می‌خوانند. در این نظام، اصل علیّت، اصل سنخیت، اصل وحدت، اصل انسجام و اتحاد، همگی از وحدت وجودی حکایت می‌کنند که خود دارای مراتب گوناگون است. میرداماد نیز بر اساس همین اصول و مبانی، مراتب پیدایش و آفرینش را در پنج مرتبه ترسیم کرده است:

۱. مرتبه عقول مفارق از عقل اوّل تا آخر؛
 ۲. مرتبه نفوس آسمانی از نفس فلک برتر تا نفس فلک فروتر؛
 ۳. مرتبه نفوس‌های منطبع خاکی؛
 ۴. مرتبه صورت‌های جرمی جوهری؛
 ۵. موجودات مادی هیولانی.
- او پس از تبیین و تحلیل مراتب وجود در سیر نزول، به مراتب سیر صعود پرداخته و زنجیره بازگشت را با توجّه به مسئله کمال، در پنج مرتبه ترسیم کرده است:
۱. مرتبه اجسام بسیط؛
 ۲. مرتبه صورت اوّل وجود؛
 ۳. مرتبه نفوس نباتی؛
 ۴. مرتبه نفوس حیوانی؛
 ۵. مرتبه نفوس ناطقه انسانی که آخرین مرتبه آن، نیل به عقل مستفاد است.^۲
- لازم به ذکر است که در مرحله پنجم سیر صعود و کمال در نظر میرداماد، نفس ناطقه مندرج و منطبع در جسم نیست؛ بلکه جسم به منزله وسیله‌ای برای نفس به شمار می‌آید.

۱.۳. گفتار سوم: دعا

«دعا» به معنای «خواندن» و «خواستن» است؛ خواندن برای جلب توجّه مخاطب دعا و خواستن در جهت تحقّق مطلوب و آرزو. دعا گاه به زبان قال، گاه به زبان حال و گاه به زبان استعداد ابراز می‌شود. دعا در فرهنگ دینی به معنای درخواست مطلوب و آرزو از خداوند متعال و انوار قدسی اوست؛ گرچه آن خواسته فراتر از قوانین طبیعی و تکوینی در آفرینش بوده و پیشینه مادی نداشته باشد.

۱. موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲، صص ۱۲۱۵-۱۲۱۶.

۲. نگر: القیسات، صص ۴۵-۳۵.

ابن سینا در پاسخ به پرسش ابوسعید ابوالخیر درباره سبب اجابت دعا و کیفیت زیارت، می‌نویسد:

«دعا و نیایش موجب نورانیت باطن انسان می‌شود؛ به گونه‌ای که او آماده دریافت فیوضات الهی و کسب توجهات و عنایات ربّانی می‌شود و از غم‌رهایی می‌یابد»^۱.

وی در رساله الکشف عن ماهیة الصلوة، حقیقت نماز را تشبیه نفس ناطقه انسان به موجودات متعالی می‌داند؛ زیرا نقش نماز و دعا، تصفیه و تخلیه نفس انسان از کدورات و هوای نفسانی و شیطانی و پرهیز از اغراض بشری است.^۲

میرداماد نیز پس از تقسیم هستی به عالم امر و ابداع و عالم صنع و تکوین، صنع و ایجاد تکوینی و امر تشریعی حکمی را در عالم تکوین جاری می‌داند. به باور او، دعا فرآیندی جهت کمال وجود تکوینیات است؛ زیرا «العبادة جوهره کُنْهها الربوبية». انسان در اثر دعا، توان و استحقاق نفوذ در هستی را پیدا کرده و دعای او مستجاب می‌شود. آیه کریمه ﴿فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾^۳ نیز ناظر به این مطلب است که: ای انسان! خود را تا آستانه شایستگی و استحقاق نفوذ در هستی، تعالی بخش تا دعای تو اجابت شود.^۴

۲. بخش دوم: جایگاه دعا در نظام علی

شناخت مبدأ و علت ایجاد پدیده‌ها و نقش موجودات مفارق و نفوس سماوی و انسانی در این ایجاد، از مؤلفه‌های مهم در تحلیل نسبت نظام علی با مسئله دعا است؛ بدین جهت، حکیمان مسلمان در هندسه معرفتی و عقلی خود، هر پرسش و تعارض معرفتی را بر اساس اصول و مبانی فلسفی پاسخ می‌دهند. ابن سینا در مواجهه با ناسازگاری مسئله دعا با نظام علی، پاسخ را بر اساس غایت قصوی و کمال نفس انسان در عقل مستفاد ارائه می‌دهد. او معتقد است در اثر شباهت وجودی نفس به مفارقات، این ویژگی در او حاصل می‌شود که «بنور ربها مستضیئة» شده و در عوالم مادون خود تصرف می‌کند. به عبارت دیگر، وقتی نفس کمال یافت و از قدرت و قوت و شرافت برخوردار شد، در زمره علل و عوامل مؤثر در وجود و پیدایش موجودات قرار می‌گیرد. در این صورت، عالم مادون از نفس اطاعت کرده و منفعل می‌شود و هر آنچه را نفس درون خود تصوّر کند - به تعبیر قرآن کریم: ﴿مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ﴾^۵ - در جهان بیرون از خود نیز می‌تواند به وجود آورد؛ مثلاً می‌تواند بیماری را شفاء بخشیده یا موجب بارش باران بشود.

۱. «و الإنسان يهتدي به في ظلمات طلب المعقولات مثل إفادة الشمس النور على الموجودات... والاستدامة بشروق نور الله تعالى في سرّ الانكشاف الغمّ المتصل بالنفس الناطقة» (جواب سؤال الشيخ أبي سعيد أبي الخير في سبب إجابة الدعاء، صص ۳۳۷-۳۳۸).

۲. نگر: الکشف عن ماهیة الصلوة، ص ۳۰۳.

۳. البقرة/۱۸۶.

۴. نگر: القبسات، صص ۴۰۱-۴۰۲؛ ص ۴۵۸.

۵. الزخرف/۷۱.

ابن سینا در طبیعیات کتاب الشفاء، در فصل پنجم از مقاله اول فن ششم، درباره ارتباط تسخیری میان قوای نفس می‌نویسد:

«به چگونگی ریاست برخی از قوا بر برخی دیگر بنگر. از این نگرش درمی‌یابی که عقل مستفاد، رئیس تمام قوا و غایت نهایی آنهاست»^۱.

به این ترتیب، ابن سینا از راه بیان قدرت تأثیرگذاری انسان در خود و بیرون از خود، نسبت و ارتباط مسئله دعا را با نظام علی تبیین و تحلیل کرده است. وی قدرت انسان را سبب تأثیر دعا در جهان هستی می‌داند؛ یعنی نفس انسان در اثر کمال و اتصال به مبادی عالیه، به یکی از علل و عوامل تأثیرگذار تبدیل شده و می‌تواند مانند آن مبادی ایفاء نقش کند. بر این اساس، استجاب دعا و تأثیرگذاری نفس در موجودات، در چارچوب نظام علی و با اقتضای فیض الهی تفسیر می‌شوند؛ چنان‌که رخدادها و پدیده‌ها نیز به جهت تأثیر و تأثر قوای فعال و منفعل زمینی با قوای فعال آسمانی حاصل می‌آیند.

ابن سینا وقوع امور خارق‌العاده را یکی از واقعیتهای این عالم می‌داند. در نگاه او، اگر فردی عملی خارق‌العاده انجام داد یا دعای او مستجاب شد، نباید او را تکذیب کرد؛ زیرا این امور نیز علل و اسبابی دارند و هیچ چیز در پیدایش و وجود از قانون عقلی علیت تخلف نمی‌کند. حوادث عجیب و شگفت‌انگیز در جهان، معلول نفسی قوی یا خواص و ویژگی‌های طبیعت - همچون نیروی مغناطیسی - یا اجرام سماوی و موجودات مفارق هستند؛ از این رو، گاه فاعل و منفعل هردو نفسانی اند (همچون تأثیر و تأثر عقول مفارق بر یکدیگر)، گاه هردو جسمانی اند (همچون ارتباط عناصر مادی)، گاه فاعل نفسانی و منفعل جسمانی است (همچون تأثیر نفس در بدن یا تأثیر نفوس عالیه در عناصر) و گاه فاعل جسمانی و منفعل نفسانی است (همچون وجوه حسنه یا صورت‌های تحسین شده). بر این اساس، تمام کرامات، معجزات، الهامات و دعاها در یکی از اقسام فوق می‌گنجند و همگی از معلولات و امور امکانی محسوب می‌شوند.

میرداماد در مسئله نسبت دعا و نظام علی، افزون بر پذیرش اصول و مبانی فلسفی حکماء پیش از خود - به ویژه ابن سینا - به طور خاص به بحث قضاء و قدر پرداخته و تحلیل قدر عینی را بهترین راه حل برای ناسازگاری بدوی نظام علی و دعا دانسته است.

۲.۱. گفتار نخست: اصول و مبانی فلسفه میرداماد

میرداماد در قفس دهم از کتاب القیسات، قبل از تحلیل مسئله قضاء و قدر و مسئله دعا، به اصول فلسفه خود اشاره کرده و می‌نویسد:

۱. تمام هستی و نظام وجود از آغاز تا پایان، از خداوند واحد احد حق - سبحانه - صدور یافته و ضرورت وجود پیدا کرده است:

«إِنَّ نِظَامَ الوجود بِجَمَلَةٍ مَا فِيهِ مِنَ الْبَدْءِ إِلَى مُنْتَهَى الْعُودِ، صَادِرٌ عَنِ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ

۱. «فاعتبر الآن و انظر إلى حال هذه القوى كيف ترأس بعضها بعضاً وكيف يخدم بعضها بعضاً، فَإِنَّكَ تَجِدُ الْعَقْلَ الْمُسْتَفَادَ رَئِيساً و يخدمه الْكُلُّ و هو الغاية القصوى» (الشفاء، ج ۲ (الطبیعیات/ النفس)، صص ۴۱-۴۰).

- الحق سبحانه على سبيل الوجوب معاً^۱.
۲. وجود در نظام علی، دارای مراتب منظم و به هم پیوسته است:
«إِنَّهٗ یَجِبُ أَنْ تَکُونَ النِّظامَ الوَحْدانیَ الجمِلیَ الکَبِیرَ مُتَّسِقَ الطَّبَقَاتِ... فإِذَنْ، عَالَمَ النِّفْسِ مُرْتَبِطٌ بِعَالَمِ الْعَقْلِ، وَ عَالَمِ الطَّبَایِعِ الْأَرْبَعِ مُرْتَبِطٌ بِعَوَالِمِ الطَّبِیْعَةِ الْخَامِسَةِ. وَ بِالْجُمْلَةِ، عَوَالِمُ نِظَامِ الْکُلِّ مُتَلَازِمَةٌ فِی الْوُجُودِ»^۲.
۳. تمام هستی و موجودات، از ملک تا ملکوت، ناآرام و در حال حرکت شوقی و عشقی به سوی خداوند سبحان هستند:
«وَالْقَوْلُ الْفَصْلُ مَا قُلْنَاهُ أَنَّ هُنَاكَ إِشْرَاقًا وَحْدَانِيًّا مُسْتَمَرَّ التَّجَدُّدِ، تَنْبَعُثُ عَنْهُ حَرَكَةٌ وَحْدَانِيَّةٌ مُسْتَمَرَّةٌ الْإِتِّصَالُ لِلنِّفْسِ الْمَجْرَدَةِ الْمَسَاوِيَّةِ فِی الْإِبْتِهَاجَاتِ الْعَشَقِيَّةِ الشُّوقِيَّةِ»^۳.
۴. تمام موجودات و نظام هستی در وحدت خود به سوی خداوند سبحان در سیر و سلوک اند؛ همانند انسان که سرشت او سیر به سوی غایت قصوای وجود - یعنی حضرت حق - است:
«نِظَامُ الْکُلِّ بِشَخْصِيَّتِهِ الْجُمْلِيَّةِ هُوَ الْإِنْسَانُ الْکَبِیرُ الطَّایِعُ الْمَطِيعُ لِلَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - وَ النَّائِلُ أَقْصَى الْکَمَالِ»^۴.
- پس تا بدین جا مشخص شد که خالق، حاکم، محرک و مدبّر جهان هستی، حق سبحانه و تعالی است:
«لَا خَالِقَ وَلَا حَاكِمَ وَلَا مُحَرِّكَ وَلَا مَدْبِرَ إِلَّا اللَّهُ - سُبْحَانَهُ - ؛ إِذَا لَا مَوْجُودَ وَرَاءَ نِظَامِ عَالَمِ الْإِمْكَانِ بِجُمْلَتِهِ، إِلَّا هُوَ»^۵.
۶. بنا بر اصول پیشین و با توجه به اصل سنخیت در علت و معلول، تمام هستی و موجودات، حقّ نما و دارای صفات کمالی حقّ تعالی هستند:
«وَإِذْ نِظَامُ الْکُلِّ أَفْضَلُ مَا فِی الْإِمْكَانِ مِنَ النِّظَامِ الْمُمْکِنِ وَأَتَمُّهُ وَأَكْرَمُهُ، فَهُوَ بِلِسَانِ کَمَالِهِ وَتَمَامِهِ، یَذْکُرُ صِفَاتِ کَمَالِ بَارِئَةٍ وَصَانِعَةٍ وَیَشْهَدُ أَنَّهُ الْمَوْجُودُ الْحَقُّ مِنَ کُلِّ جِهَةٍ»^۶.
۷. بنا بر اصول مذکور، حقّ تعالی غایت قصوای هستی است:
«إِنَّهٗ مَا مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِی سَمَآوَاتِ عَالَمِ الْإِمْكَانِ وَ أَرْضِیهِ إِلَّا وَجُودُهُ بِالْفِعْلِ وَاجِبُ الْإِنْتِهَاءِ فِی سِلْسَلَةِ الْإِسْتِنَادِ، لَا مُحَالَةٍ، إِلَى الْبَارِئِ الْفَعَّالِ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ»^۷.
۸. تمام هستی خیر محض است و هر آنچه از حقّ سبحانه ظهور و صدور می یابد، حقّ و خیر است:

۱. القیسات، ص ۴۱۰.

۲. همان.

۳. همان، ص ۴۱۳.

۴. همان، ص ۴۱۳.

۵. همان، ص ۴۱۵.

۶. همان، صص ۴۱۵-۴۱۶.

۷. همان، ص ۴۱۶.

«فإذن، کلّ ما في أقطار دایرة الوجود و آفاق عالم الإمكان و ليس يمكن لامحالة إلا أن يكون هو خيراً في نظام الوجود و متمّم النصاب کماله، فإنّه يدخل في تسبّب علمه سبحانه به، لخروجه من القوّة إلى الفعل بالضرورة البرهانیّة»^۱.

۹. میرداماد نظام پیدایش و وجود را که از ناحیه علم و قدرت الهی صدور و ظهور یافته، به دو عالم قضاء و قدر الهی تقسیم می‌کند:

«فاعلمن أنّ تسبّب علمه تعالی للأشياء و انبعاث الأشياء عن عنايته سبحانه على سبيل الاجتماع و التّأخّد و الإجمال هو القضاء؛ و على سبيل التفصيل و التکثر و التدریج هو القدر»^۲.

وی به طور دقیق و عمیق دو واژه کلیدی قضاء و قدر را تفسیر کرده و می‌نویسد:

«فالقضاء هو إبداع سنخ جوهر الشيء و صنع و جریان أمر «کن» بتقرّره و وجوده في ضمن جملة المبدّعات و المصنوعات بنظامها الجملي الواحداني ... و القدر هو إيجاد الشيء و إفاضته باعتبار خصوصيّة ذاته و هویّته من جهة تأدية الأسباب المترتبة المتأدّیة بخصوصه على حسب العلم السابق بخیریتّه و العناية الموجهة لمشیّته. فالقدر تفصيل إجمال القضاء الأوّل»^۳.

در نگاه میرداماد، قدر، تفصیل قضاء الهی است:

«و بالجملة، فقدره تعالی في الموجودات، بحسب تأدية الأسباب المترتبة إلى کلّ موجودٍ موجودٍ بخصوص تعینّه و خصوصيّة هویّته، تفصیل قضائه الأوّل فیها»^۴.

وی قضاء و قدر را به دو قسم علمی و عینی تقسیم کرده و پس از تحلیل و تبیین هریک از آن‌ها، جایگاه آن دو را در نظام وجودی مشخص ساخته است:

«إنّ القضاء و القدر على ضربین: علمي باعتبار وجود الأشياء في العلم؛ و عيني باعتبار تقرّرها بالفعل في الأعیان»^۵.

او پس از تبیین و تحلیل جایگاه قضاء و قدر علمی و عینی در عالم کبیر و ابداعات و تکوینیات، به مسئله «شرّ» و چگونگی دخول آن در قضاء الهی پرداخته است. میرداماد با اشاره به آراء ابن سینا و شاگردش بهمنیار در این باره، وجود حق سبحانه را خیر محض و منشاء خیر توصیف کرده و شرّ را از امور عدمی دانسته است:

«و بالجملة، الخیر المطلق هو ما يتشوّقه کلّ شيء و يتمّ به وجود کلّ شيء و القیوم الواجب الذات - جلّ ذکره - وجود محض و نور محض و کمال محض ... و الممكن الوجود بذاته، لا يتصحّح أن يكون خيراً بذاته»^۶؛ «و بالجملة، يطلق «الشرّ» على امور

۱. همان.

۲. همان.

۳. همان، ص ۴۱۷.

۴. همان، ص ۴۱۸.

۵. همان، صص ۴۱۹-۴۲۰.

۶. همان، ص ۴۳۰.

عدمیّة»^۱: «فإذن قد استتب أن الشرّ في الماهيّة، عدم وجود أو عدم کمال وجود أو عدم کمال مالموجود»^۲.

میرداماد پس از بحث بسیار مفصّل و مسبوط درباره‌ی خیر و شرّ وجودی و نقل سخنان ابن سینا از بخش‌های طبیعیّات و الهیّات دو کتاب الشفاء و التعليقات و پس از پاسخ به شبهات مبحث شرور و مسئله‌ی قضاء و قدر، سرانجام به مسئله‌ی دعا در نظام وجود می‌پردازد.^۳

۲.۲. گفتار دوم: دعا و نقش آن در نظام علی از نگاه میرداماد

میرداماد دعا را از شرایط و علل وجودی در قدر الهی می‌داند؛ زیرا در قدر، موجودات برحسب تحقّق اسباب، ترتّب یافته و موجود می‌شوند. البته در قضاء علمی الهی، تمام اسباب و علل و معالیل مشخص و معین هستند. قدر عینی نیز، مجرای محو و اثبات و دگرگونی وقایع است.

در نظر او، از آنجا که اصل وجود خیر است و طالب خیر نیز در راستای استعداد و تکامل تکوینی خود حرکت می‌کند، هرگونه دعا و خواستن متافیزیکی در نظام علی تعریف می‌شود. از سوی دیگر، با توجّه به اینکه تغییر در قدر بر حسب شرایط و علل جزئی شکل می‌گیرد، فرآیند دعا یکی از اجزاء علل در ساحت قدر عینی خواهد بود. پس هنگامی که دعا مستجاب نمی‌شود، در واقع شرایط و اسباب اجابت محقّق نشده یا اینکه در راستای دیگر اسباب و علل ضرورت وجود قرار نگرفته‌اند و به بیان دیگر، دعا با دیگر اسباب و علل منافات داشته است.

در نتیجه، از نگاه میرداماد و ابن سینا، وقوع هیچ پدیده و رخدادی به وسیله‌ی دعا با نظام علی ناسازگار و مخالف نیست؛ با این تفاوت که ابن سینا نفس انسانی را در اتصال با مبادی عالی ذی نفوذ دانسته و میرداماد دعا و نیایش را از اجزاء و اسباب قدر عینی برشمرده است. به عبارت دیگر، ابن سینا نفس انسان را یکی از علل فاعلی در سلسله‌ی نظام طولی دانسته؛ اما میرداماد جایگاه انسان و خواسته‌های متافیزیکی او را از اجزاء و اسباب و علل قدر عینی دانسته است. میرداماد می‌نویسد:

«إنّ الدعا و الطلب من جملة أسباب الحصول و علل الكون و شرایط الدخول في نظام الوجود»^۴.

در نظری، همان‌طور که عوامل و علل فراوانی از جمله پدر و مادر در فرآیند پیدایش انسان در عالم تکوین نقش دارند، خواسته‌ها و دعا‌های او نیز در شکل‌گیری رخدادها مؤثرند: «فإذا كان قد جرى القضاء و القدر... كان الطلب و الدعاء اللذان هما من شرایطها و أسبابها المتأدّية إليها أيضاً من المقضيّ المقدّر»^۵.

میرداماد عباراتی از کتاب التعليقات ابن سینا را برای تأیید دیدگاه خود نقل می‌کند:

۱. همان، ص ۴۳۱.

۲. همان، ص ۴۳۲.

۳. نگر: القیسات، صص ۴۳۶-۴۴۹؛ شرح القیسات، صص ۶۷۲-۶۹۱.

۴. القیسات، صص ۴۴۹-۴۵۰.

۵. همان، ص ۴۵۰.

«تعلیق: سبب إجابة الدعاء توافي الأسباب معاً لحكمة إلهية وهي أن يتوافيا سبب دعاء رجل مثلاً فيما يدعوه فيه و سبب وجود ذلك الشيء معاً عن البارئ تعالى»^۱.
وی در ادامه می نویسد:

«للشريك^۲ رسالة معروفة «في فائدة الدعاء والزيارة» حسنة الأسلوب قديمة السبيل أورد فيها معرفة مراتب الموجود من المبدأ الأول إلى النفس الناطقة في الكمال غاية تصير مضاهية للجواهر العقلية الثابتة»^۳.
میرداماد نظر نهایی خود را در قالب این عبارات بیان کرده است:

«الدعاء بلسان الاستعداد مستجاب، فلسان الحال أفصح اللسانين ومنطق القلب أبلغ المنطقيين ولهجة الاستحقاق أصدق اللهجتين»؛ «فإذن، ربّما لم يكن الدعاء مستجاباً لأنه لم يصدر عن لسان الاستعداد أو كان مخالفاً لما هو الأوفق في نظام الوجود و ربّما كان عدم الاستجابة لعدم استجماع الشرايط واستتمام الأسباب. و ربّما كان ذلك لعدم الإتيان من سبيله أو لكونه ملحوناً و إن لم يكن جوهر نفس الداعي ملحوناً و ربّما استجيب له و كان ظهور الأثر مرهوناً بوقته»^۴.

تحلیل و ارزیابی

از آنچه گذشت به دست می آید که ابن سینا جایگاه دعا را در نظام علی بر اساس قدرت و قوت نفس انسان در اثر اتصال به مبادی عالیّه و عقل فعال تفسیر کرده است؛ یعنی نفس در جایگاه علت فاعلی در نظام طولی، می تواند با دعا و در قالب اعجاز، عادت تکوین را خرق کرده و در جهان هستی تأثیر بگذارد. مثلاً مریضی را شفاء بخشیده یا مرده ای را زنده کند؛ چنان که عوامل مفارق تکوینی و شرایط اعدادی در بروز رخدادها و تغییرها مؤثرند. بر این اساس، معجزه و دعا از نظام علی و قوانین عقلی وجودشناسی بیرون نیستند؛ بلکه از جمله علل فاعلی و عوامل ایجادی در آفرینش محسوب می شوند.

تفسیر ابن سینا بر ارتباط و تأثیر عوامل مجرّد و متافیزیکی در عالم مادی استوار است. بر اساس نظام طولی علی، واقعیت جز این نیست که عوامل گوناگون از مبدأ اعلای وجود - یعنی خداوند - تا عقول مفارق و نفوس کلی و جزئی در عالم تکوین و پیدایش موجودات و رخدادهای این عالم تأثیر می گذارند. نفوذ و تصرّف دعا و اراده انسان در موجودات نیز از جمله علل فاعلی نظام طولی و علی است. بر این اساس، تمام معجزات، کرامات و خوارق عادات ناشی از قدرت و قوت نفس در تصرّف است؛ یعنی همان طور که انسان در قوای نفس و بدن خویش تصرّف می کند، می تواند در جایگاه عامل و علت فاعلی در نظام علی خارج از خود نیز دخل و تصرّف کند.

۱. همان، ص ۴۵۲؛ التعليقات، ص ۴۷.

۲. مقصود او از «الشريك»، ابن سینا است.

۳. القبسات، ص ۴۵۶.

۴. همان، ص ۴۵۸.

۵. همان، صص ۴۵۹.

اما از دیدگاه میرداماد، جایگاه دعا و هر آنچه به گونه خارق العاده نمایان می شود، در زمره علل و شرایط جزئی در عالم قدر عینی است که به صورت جزئی تحقیق می یابد. بر اساس این تفسیر، ضرورتی ندارد که نفس انسان را از مصادیق علت فاعلی در نظام طولی بدانیم و تأثیر او را گونه ای از تصرف متافیزیکی در عالم ماده به شمار بیاوریم؛ بلکه دعا و خواسته های متافیزیکی انسان، یکی از علل جزئی در عالم تکوین خواهد بود. توضیح اینکه در عالم تکوین، مجموعه ای از شرایط و علل ناقصه دست به دست هم می دهند تا رخداد های گوناگون به صورت تدریجی و جزئی پدید بیایند؛ مثلاً، فرض کنید شخصی برای خود درخواست علم داشته و دائماً دعای «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» را تکرار می کند. این خواسته همسو با سرشت و استعداد و فطرت انسانی است. چنان چه با دیگر علل نیز هماهنگ و همگام باشد، آنگاه که تمام شرایط و علل جزئی فراهم شوند، دعای شخص اجابت شده و علم برای او حاصل خواهد شد.

به نظر نگارنده، دیدگاه میرداماد در تبیین و تحلیل مسئله دعا در نظام علی بسیار دقیق و صحیح و مطابق با واقع است؛ اما تنها در صورتی که «دعا» را به معنای خواسته ها و آرزوهای مثبت انسانی معنا کنیم؛ یعنی اگر انسان خواسته هایی هماهنگ با سرشت و کمال نفس انسانی - همچون توفیق انجام عمل صالح، کسب علم و استفاده از عمر - از خداوند داشته باشد و در صورتی که این خواسته ها با شرایط طبیعی و عوامل وجودشناختی عقلی و فلسفی سازگار و همسو باشند، قطعاً در ظرف وجودی خود محقق می شوند. به عبارت دیگر، بنا بر نظر میرداماد، این خواسته ها و اراده ها به صورت علل جزئی در قدر عینی قرار داشته و موجب استجاب دعا می شوند. بر این اساس، اگر دعا یا خواسته ای مستجاب نشود، یا در جهت کمال و استعداد و سرشت انسان نبوده یا اینکه با شرایط طبیعی و تکوینی هماهنگی نداشته است. بدیهی است که بر اساس این تفسیر، دعا همانند آگاهی و اختیار انسان، در زمره علل جزئی و ناقصه قرار می گیرد و با نظام علی در وجودشناسی فلسفی، هیچ منافاتی ندارد.

اما اگر مقصود از «دعا»، تصرف و نفوذ متافیزیکی و فراطبیعی در موجودات - همچون معجزه و کرامت - باشد، بدیهی است که با نظام علی و سلسله عوامل طبیعی، برحسب ظاهر در تعارض است؛ زیرا این گونه از دعا با سرشت و استعداد انسانی همسو نیست که بتوان آن را با نظام علی فلسفی توجیه عقلی کرد. بر این اساس، این پرسش پیش می آید که آیا فرآیند دعا عوامل طبیعی را نقض می کند یا خیر؟

به نظر نگارنده، ظاهراً دیدگاه میرداماد پاسخی مناسب برای پرسش فوق ارائه نمی دهد؛ اما دیدگاه ابن سینا - که بر اساس آن، نفس انسان در اثر ارتباط با مبادی عالیه و اتصال با عقل فعال، در سلسله علل فاعلی متافیزیکی قرار گرفته و در عالم مادی تصرف می کند - به صدق و صواب نزدیک تر است. به بیان دیگر، باید جایگاه دعا، معجزه، کرامت و چشم زخم را در سلسله علل فاعلی دانست و آن ها را بر اساس قدرت تصرف نفس انسان در موجودات مادون خود، تفسیر کرد.

اما پرسشی که فراروی دیدگاه ابن سینا قرار می‌گیرد، این است که بنا بر قاعده «کُلِّ حادثٍ مسبوقٌ بمادّةٍ ومُدّةٍ» که او در نطّ پنجم کتاب الإشارات و التنبیهات دربارهٔ پیدایش موجود مادی در عالم طبیعت به اثبات رسانیده، مسبوقیت ماده و مدت دربارهٔ معجزه و استجاب دعا چگونه محقق می‌شود؟

به نظر می‌رسد دیدگاه ابن سینا دچار تناقض درونی است؛ زیرا از یک سو مسبوقیت ماده و زمان را در رخدادها عالم ماده لازم می‌داند و از سوی دیگر، مفاد این قاعده را در فرآیندهای دعا و معجزه مراعات نمی‌کند؛ لذا، دیدگاه ابن سینا نیز تنها رخدادهای طبیعی و عادی را تفسیر می‌کند و در رخدادهای غیرطبیعی و غیرعادی پذیرفتی نیست. افزون بر اینکه ابن سینا چگونگی نفوذ و قدرت نفس انسان را در عالم طبیعت تبیین نکرده است. آری، نفوذ نفس در فرآیند حدوث و پیدایش طبیعی روشن و واضح است؛ اما کیفیت نفوذ نفس در عالم طبیعت در پدیده‌ای همچون زنده کردن مردگان با دعا - به گونه‌ای که با اصول وجودشناسی فلسفی و قواعد عقلی منطبق باشد - در فلسفه ابن سینا چندان روشن نیست.

سرانجام به نظر می‌آید که دیدگاه‌های ابن سینا و میرداماد با تمام ابعاد و فروض‌شان، در تبیین نسبت نظام علی و مسئله دعا کافی و وافی نیستند. باید تحلیل و تبیین دیگری نیز به این دو دیدگاه افزود یا اصل دیگری به مبادی آن‌ها اضافه کرد تا علاوه بر حل جامع و کامل تعارض بدوی و ناسازگاری نظام علی با فرآیند دعا، نقش و جایگاه دعا در نظام طولی، به طور دقیق روشن شود. پرداختن به این مسئله، مجال دیگری می‌طلبد که در صورت توفیق، در این باره قلم خواهیم زد؛ بعون الله و استعانته.

فهرست منابع و مآخذ

- قرآن کریم.
- التعليقات، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، تحقیق: ابراهیم بدوی، چ ۲، مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الإسلامي، ۱۴۱۱ق.
- الحدود، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، منتشر شده در: مجموعه رسائل، چ ۱، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق.
- الشفاء (الإلهیات/الریاضیات/الطبیعیات/المنطق)، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، تصحیح: جورج قنواقی [و] سعید زاید [و] عبدالحمید صبرة [و] عبدالحمید لطفی مظهر [و] محمد رضا مدور [و] امام ابراهیم أحمد [و] محمود قاسم [و] عبدالحلیم منتصر [و] عبدالله اسماعیل [و] محمود الخضیری [و] أحمد فؤاد الأهواني [و] أبوالعلا عفیفی، تصدیر و مراجعه: ابراهیم بیومی مدکور، چ ۱ (افست از: چاپ قاهره، ۱۳۹۵ق)، قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴-۱۴۰۵ق.
- القبسات، سید محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: مهدی محقق [و] سید علی موسوی بهبهانی [و] توشی هیکو ایزوتسو [و] ابراهیم دیباجی، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ش.

- الکشف عن ماهیة الصلوة، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، منتشر شده در: مجموعه رسائل، چ ۱، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق.
- جواب سؤال الشیخ أبی سعید أبی الخیر فی سبب إجابة الدعاء، حسین بن عبدالله بن سینا، منتشر شده در: مجموعه رسائل، چ ۱، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق.
- شرح القبسات، سیداحمد بن زین العابدین علوی عاملی، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۶ش.
- مکتب فلسفی اصفهان، سید محمدعلی مدرّس مطلق، چ ۱، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر، ۱۳۸۹ش.



سرآغاز نسخه اصل حاشیه شرح المطالع، به خط ملاعبد الغفار گیلانی (شاگرد میرداماد)
نسخه شماره ۹۵۳، کتابخانه امام حکیم (نجف)

مقالات

دیدگاه میرداماد دربارهٔ قاعدهٔ «الواحد»

مهدی عسگری*

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی (قم)

چکیده

قاعدهٔ «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» یکی از گزاره‌هایی است که همواره بحث‌های درازدامنی دربارهٔ آن در تاریخ فلسفهٔ اسلامی مطرح بوده است. عمدهٔ برهان‌های این قاعده را ابن سینا اقامه کرده است. میرداماد نیز دربارهٔ آن بحث کرده و سعی داشته است علاوه بر توضیح این قاعده، به برخی اشکال‌های فخررازی پاسخ دهد. بیشتر منابعی که او در توضیح قاعدهٔ الواحد از آن‌ها بهره برده، آثار ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و فخرالدین رازی است. اهمیتِ تقریر میرداماد از این قاعده، در آن است که وی «اصل سنخیت» را - که پیش‌تر مبنای این قاعده تلقی می‌شده - در جایگاه برهانی برای آن به کار برده است. تأثیر این تقریر را در فیلسوفان پس از میرداماد می‌توان مشاهده کرد. موضوع این مقاله، بررسی دیدگاه میرداماد دربارهٔ قاعدهٔ الواحد است که با روش کتابخانه‌ای و تاریخی انجام پذیرفته است. نتیجهٔ اجمالی این بررسی، آن است که تقریر میرداماد از اصل سنخیت به مثابهٔ برهانی برای قاعدهٔ الواحد، نقطهٔ عطفی در آراء وی دربارهٔ این قاعده به شمار می‌آید.

واژگان کلیدی: میرداماد؛ قاعدهٔ الواحد؛ ابن سینا؛ صدور.

مقدمه

قاعدهٔ «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» - که به اختصار «الواحد» خوانده می‌شود - پیشینه‌ای نوافلاطونی دارد. در آثار فلوطین بارها به مفاد این قاعده اشاره شده است؛ زیرا وی معتقد بود که از «احد» تنها یک موجود بدون واسطه صادر می‌شود. این قاعده با ترجمهٔ آثاری همچون

* رایانامه: mehdiaskari371@gmail.com

۱. نگر: انتادس، ۱۵-۵ (دورهٔ آثار فلوطین، ج ۲، صص ۷۰۶-۷۰۸).

اثولوجیا و الإيضاح فی الخیر المحض - که متونی نوافلاطونی هستند - به عالم اسلام راه یافت^۱ و فیلسوفان مسلمان از این قاعده برای تبیین صدور کثرت از واحد بسیط حقیقی استفاده کردند. شاید بتوان گفت: نخستین فیلسوفی که به صورت گسترده و برهانی دربارهٔ این قاعده تأمل کرده، ابن سیناست؛ چنان که در آثار متعدّد خود، به اثبات این قاعده پرداخته است. البته، این قاعده همواره مخالفانی - چه در میان فلاسفه و چه در میان متکلمان - داشته است. یکی از این مخالفان، فخرالدین رازی است که با نقد استدلال‌های ابن سینا، سعی داشته تا این قاعده را ردّ کند. در مقابل، فیلسوفانی نیز به دفاع از برهان‌های ابن سینا پرداخته‌اند که میرداماد یکی از آنهاست. در ادامه، به بررسی نظر او دربارهٔ قاعدهٔ الواحد خواهیم پرداخت.

۱. بخش نخست: قاعدهٔ «الواحد» و مفاد آن

قاعدهٔ الواحد در نظر میرداماد، از «أُمّهات اصول عقلی» و از «فطریّات عقل صریح» به شمار می‌رود. مفاد این قاعده آن است که از واحد حقیقی - که همان واجب الوجود بالذات است - تنها یک معلول بدون واسطه صادر می‌شود.^۲ نکتهٔ مهمّ در این قاعده، معنای «صدور» است که برخی فیلسوفان سعی در توضیح آن داشته‌اند. میرداماد از قول خواجه نصیرالدین طوسی نقل می‌کند که «صدور» به دو معنا اطلاق می‌شود:

۱. امری اضافی که بر علّت و معلول از آن جهت که با یکدیگر معیّت دارند، عارض می‌شود.
 ۲. امری اضافی که بر علّت و معلول از حیث تقدّم علّت بر معلول، عارض می‌شود.
- توضیح قسم دوم اینکه اگر علّت به گونه‌ای باشد که معلول از وی صادر شود، در این حالت بر معلول خود مقدّم است. در این فرض، اگر معلول واحد باشد، این امر اضافی تنها یک چیز خواهد بود و آن ذات علّت است. بحث اصلی دربارهٔ صدور، ناظر به معنای دوم است که طبق آن، علّت بر معلول مقدّم است.^۳

میرداماد این نکته را به بحث خواجه طوسی اضافه می‌کند که صدور معلول از علّت، به سبب خصوصیتی است که در ذات معلول وجود دارد؛ زیرا معلول اوّل، فاقد کمالات علّت خود است و از این رو، نمی‌تواند در رتبهٔ علّت قرار بگیرد. از سوی دیگر، علّت اوّل، واحد حقیقی است و ذات او از وحدت عددی مبرّاست؛ در حالی که معلول اوّل، به وحدت عددی موجود است.^۴

۲. بخش دوم: برهان‌های قاعدهٔ الواحد

برهان‌های متعدّدی برای اثبات قاعدهٔ الواحد اقامه شده‌اند که بیشتر آن‌ها در آثار ابن سینا به چشم می‌خورند. در ادامه، به بررسی چهار برهان که ابن سینا در آثار مختلف خود برای این قاعده بیان کرده است، می‌پردازیم.

۱. نگر: اثولوجیا، ص ۲۰۴.

۲. نگر: القیسات، ص ۳۵۱.

۳. نگر: جذوات و مواقیت، ص ۹۵؛ تقویم الإیمان و شرحه کشف الحقائق، ص ۷۰۹؛ شرح الإشارات و التنبیّات (مع المحاکمات)، ج ۳، ص ۱۲۷.

۴. نگر: جذوات و مواقیت، صص ۹۵-۹۶.

۲.۱. گفتار نخست: برهان ابن سینا در الإشارات و التنبیهات

ابن سینا در کتاب الإشارات و التنبیهات، قاعده الواحد را تحت عنوان «تنبیه» آورده است که به معنای بدهت این قاعده نزد اوست. البته، فلاسفه دیگری نیز این قاعده را بدیهی دانسته‌اند.^۱ تقریر ابن سینا بدین صورت است که اگر از علّت، دو چیز با عنوان «الف» و «ب» صادر شوند، نشان‌دهنده آن است که در ذات علّت، دو حیثیت برای صدور دو معلول وجود دارد؛ یعنی این دو معلول از دو حیثیت مختلف صادر شده‌اند. این دو حیثیت از سه حالت خارج نیستند: ۱. از مقومات علّت‌اند؛ ۲. از لوازم علّت‌اند؛ ۳. یکی از مقومات و دیگری از لوازم علّت است. در هر سه فرض، حیثیت‌های متفاوت سبب ترکیب در ذات علّت می‌شوند؛ در حالی که علّت واحد را در این مسئله، بسیط فرض کرده‌ایم. بر این اساس، از علّت واحد بسیط، بیش از یک معلول صادر نمی‌شود؛ زیرا اگر از او دو معلول صادر شود، مستلزم ترکیب و خلاف فرض است.^۲

۲.۲. گفتار دوم: برهان ابن سینا در الشفاء، المبدأ و المعاد و النجاة

تقریر برهان چنین است که نخستین معلول واحد بسیط حقیقی، نمی‌تواند کثیر - چه به معنای کثرت عددی و چه کثرت ناشی از ترکیب ماده با صورت - باشد؛ زیرا علّت پیدایش پدیده‌ها، تنها ذات علّت است، نه چیزی دیگر. به عبارت بهتر، جهت و حکمی که در ذات علّت منشاء پیدایش پدیده خاصی می‌شود، به گونه‌ای نیست که از آن، پدیده دیگری لازم آید؛ بنابراین، اگر از علّت واحد، دو حقیقت که در ذات با هم مختلف هستند، صادر شوند یا دو حقیقت متباینی که شیء دیگری را تشکیل می‌دهند (مانند ماده و صورت که جسم را تشکیل می‌دهند) پدید آیند، در واقع، معلول دو جهت مختلف در ذات علّت خواهند بود.

ما علّت را بسیط فرض کرده بودیم؛ اما در اینجا بخش‌پذیری و ترکیب در ذات علّت لازم می‌آید که خلاف فرض است؛ زیرا اگر این دو جهت از لوازم ذات باشند، باید ذاتی فرض شود تا بتوان لوازم ذات را به آن نسبت داد. حال اگر لوازم ذات را بپذیریم، همان اشکال ترکیب یا بخش‌پذیری برای ذات بسیط پیش می‌آید که خلاف فرض است.^۳

۲.۳. گفتار سوم: برهان ابن سینا در المباحثات

برهان ابن سینا در المباحثات چنین است:

اگر از علّت واحد، از همان حیث که «الف» صادر می‌شود، «ب» نیز صادر شود، آنگاه از آن حیث که «الف» صادر شده، «لاالف» نیز صادر خواهد شد؛ زیرا «ب» همان «لاالف» است. در این صورت، از علّت واحد هم «الف» و هم «لاالف» صادر شده که آشکارا تناقض است.^۴

۱. نگر: شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۲، ص ۲۸۶؛ الأصل الأخیل، ص ۳۶.

۲. نگر: شرح الإشارات و التنبیهات (مع المحاکمات)، ج ۳، ص ۱۲۲.

ابن سینا در تقریر این برهان، تمام شقوق مختلف و حالت‌های ممکن را بررسی کرده که از نقل آن‌ها صرف‌نظر کرده‌ایم.

۳. نگر: الشفاء، ج ۱۰ (الإلهیات)، ص ۴۰۳؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ص ۶۵۱؛ المبدأ و المعاد، ص ۷۸.

۴. نگر: المباحثات، ص ۳۵۳.

۲٫۴. گفتار چهارم: برهان ابن سینا در پاسخ به بهمنیار

منقول است که ابن سینا در پاسخ به سؤال بهمنیار دربارهٔ قاعدهٔ الواحد نوشته است: «لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لأمرين كـ«أ» و «ب» مثلاً، كان مصدراً لـ«أ» و ما ليس «أ»؛ لأنَّ «ب» ليس «أ»، فيلزم اجتماع النقيضين»^۱.

این تقریر، به برهان ابن سینا در المباحثات بسیار شباهت دارد.^۲ در طول تاریخ فلسفه و از زمان فخرالدین رازی، فیلسوفان مسلمان به نقد این استدلال و توجیه و دفاع از آن پرداخته‌اند.

۲٫۵. گفتار پنجم: اشکال فخرالدین رازی بر ابن سینا

فخرالدین رازی در نقد این برهان، ادعا می‌کند که ابن سینا معنای تناقض را به نیکی در نیافته و اگر این معنا را در می‌یافت، مسئله را بدین صورت مطرح نمی‌کرد. استدلال او را در ردّ ابن سینا، می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

اگر بگوییم که «الف از چیزی صادر شده است»، نقیض آن چنین است: «الف از آن چیز صادر نشده است». این دو گزاره نقیض هم هستند؛ اما ابن سینا در استدلال خود، نقیض «الف از چیزی صادر شده است» را «لا الف از آن چیز صادر شده است» دانسته است؛ این در حالی است که گزارهٔ «لا الف از آن چیز صادر شده است» نقیض «الف از آن چیز صادر شده است» نیست. فخررازی در ادامه، در برخوردی غیرمعرفتی با ابن سینا آورده است:

«فلا أدري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة، والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط، ثم إذا جاء إلى المطلوب الأشرف، أعرض عن استعمال تلك الآلة، حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان»^۳.

اشکال فخرالدین رازی در طول تاریخ فلسفهٔ اسلامی، توجه فیلسوفان را برانگیخته است. برخی از آن‌ها در صدد تقویت این اشکال بوده‌اند و برخی دیگر، به توجیه کلام ابن سینا و دفاع از وی پرداخته‌اند.^۴ یکی از کسانی که به دفاع از ابن سینا و پاسخ به فخررازی پرداخته، میرداماد است.

نگارنده در مقاله‌ای مستقل، ضمن تقریر این براهین، به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته است. نگر: «بررسی قاعدهٔ الواحد از دیدگاه علیقلی بن قرچغای خان»، صص ۱۷۸-۱۹۰.

۱. شرح القیسات، ص ۶۰۹.

۲. تا جایی که نگارنده جست‌وجو کرده است، این تقریر در هیچ‌یک از آثار ابن سینا مطرح نشده؛ اما در میان فیلسوفان مشهور بوده است. شاید آن‌ها مصدري برای این سخن ابن سینا داشته‌اند که امروز در دست ما نیست. نگر: «تصحیح رسالهٔ «توجیه کلام الشیخ الرئيس فی إثبات الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» از میرزاابراهیم همدانی، به همراه مقدمهٔ تحلیلی»، ص ۱۸۰؛ القیسات، ص ۳۵۲.

۳. المباحث المشرقیة، ج ۱، صص ۴۶۵-۴۶۶.

۴. برای تفصیل بیشتر، نگر: «تصحیح رسالهٔ «توجیه کلام الشیخ الرئيس فی إثبات الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» از میرزاابراهیم همدانی، به همراه مقدمهٔ تحلیلی»، صص ۱۷۱-۱۷۶.

۲.۶. گفتار ششم: پاسخ میرداماد به فخرالدین رازی

میرداماد در نقد سخن فخرالدین رازی نوشته است:

«فمن المعلوم المنصرح بما علّمناك، أنّ صدور ما ليس «ب»، في قوّة عدم صدور «ب»، من حيث صدور «ما ليس ب». وإلّا، كان «ما ليس ب» هو بعينه «ب»، و إن لم يكن هو في قوّة عدم صدور «ب» بحسب حاقّ الواقع و متن نفس الأمر. ولا هو بمستوجب إتياء؛ إذ صدور «ما ليس ب»، ليس يأبى صدور «ب» في متن الواقع، لا من حيث صدور «ما ليس ب»، بل من حيثيّة أُخرى»^۱.

ماحصل پاسخ میرداماد این است که صدور «آنچه ب» نیست (الف) در قوّة عدم صدور «ب» است؛ از آن جهت که صدور آن چیزی است که «ب» نیست. حال اگر این صورت‌بندی را نپذیریم، باید بگوییم که «ب» با «آنچه ب نیست» یکی است؛ یعنی اگر نپذیریم که صدور «آنچه ب نیست (الف)» به معنای عدم صدور «ب» است، آنگاه صدور «آنچه ب نیست» به معنای صدور «ب» خواهد بود و این تناقض است.

دلیل تناقض آن است که در اینجا با تقسیمی ثنائی روبه‌رو هستیم که همه چیز را به «ب» و «آنچه ب نیست» تقسیم می‌کند. حال اگر هر دو از علّت صادر شوند، تناقض رخ می‌دهد؛ درحالی‌که می‌دانیم به حسب واقع و نفس الأمر، وقوع تناقض محال است. بر این اساس، ممکن نیست که از علّت واحد، از آن جهت که واحد است، «ب» و «آنچه ب نیست» صادر شوند؛ لذا، آنچه ابن سینا در پاسخ به بهمنیار بیان کرده، از نظر میرداماد پذیرفتنی است.

وی به برخورد غیر معرفتی فخر رازی نیز واکنش نشان داده و نوشته است:

«إنّما السخيف جداً، عقل من يستخفّ الحجاج اليقينيّة و يتجرأ على تخطئه أئمة العلوم البرهانيّة، من دون أن يكون له قدم صدق في تقويم الموازين و تحقيق القوانين، ولا باع تضلّع بالإحاطة بمحاژّ الغوامض و مذاقّ الأسرار، على سنن الحكماء المحقّقين أو على مسلك العلماء المحصّلين»^۲.

میرداماد در ادامه، سخنان ابن سینا، فخرالدین رازی و خواجه نصیرالدین طوسی را درباره براهین و مسائل مربوط به قاعده الواحد مطرح کرده و بر اساس رابطه علّت و معلول، به توضیح این قاعده پرداخته است.

۳. بخش سوم: «اصل سنخیت» به مثابه توضیح نهایی میرداماد

میرداماد در توضیح رابطه علّت و معلول، خاطرنشان می‌کند که باید میان علّت و معلول «خصوصیتی ذاتی» وجود داشته باشد تا به سبب آن، معلول از علّت صادر شود. این خصوصیت ذاتی، همواره بین علّت معین با معلولش وجود دارد؛ به گونه‌ای که میان آن علّت معین و هیچ‌یک از معلول‌های دیگر وجود ندارد. این خصوصیت، به جوهر ذات علّت باز می‌گردد و وجود آن، ضرورت عقلی دارد.

۱. القیسات، ص ۳۵۳.

۲. همان، صص ۳۵۲-۳۵۳.

میرداماد برای توضیح بیشتر این مطلب، برهانی اقامه می‌کند. وی معتقد است که هر ممکن‌الوجودی به وجوب مسبوق است و این وجوب، چیزی جز وجوب صدورش از علت نیست. وجوب صدور معلول از مبدأ اول، یا «لذاته» است یا «لغیره». شق دوم مدنظر نیست؛ بلکه مراد آن است که این وجوب «لذاته» باشد؛ یعنی به ذات علت مستند باشد. حال اگر وجوب صدور معلول از مبدأ اول، «لذاته» باشد و ما مبدأ اول را واحد حقیقی تصوّر کرده باشیم، صدور دو معلول متباین از او محال خواهد بود. به عبارت دیگر، اگر ذات علت را واحد حقیقی در نظر بگیریم، مناسبت ذاتی میان علت و معلول ایجاب می‌کند که از علت واحد، معلولی واحد صادر شود. در اینجا واحد حقیقی به مثابهٔ علت در نظر گرفته شده است؛ به همین دلیل، از او جز معلول واحد صادر نخواهد شد.^۱

آنچه را میرداماد با عنوان «خصوصیت ذاتی بین علت و معلول» از آن یاد می‌کند، می‌توان تفسیری از «اصل سنخیت» دانست؛ اصلی که حکماء بر اساس آن، معتقدند باید میان علت و معلول مناسبتی برقرار باشد. همچنین، دربارهٔ تحلیل نهایی میرداماد می‌توان گفت که او برای اثبات قاعدهٔ الواحد، برهانی متقن‌تر از اصل سنخیت نیافته است. به عبارت بهتر، از کلام فلاسفهٔ دیگر به دست می‌آید که اصل سنخیت مبنای قاعدهٔ الواحد است؛ اما در آثار میرداماد، اصل سنخیت به مثابهٔ برهانی برای اثبات این قاعده تلقی شده است. تا جایی که نگارنده جست‌وجو کرده، تحلیل نهایی میرداماد در تاریخ فلسفهٔ اسلامی بی‌سابقه است و پس از او، برخی فیلسوفان مدرسهٔ اصفهان، از اصل سنخیت به مثابهٔ برهانی برای قاعدهٔ الواحد استفاده کرده‌اند.^۲ جمع‌بندی نهایی از سخنان میرداماد این است که او در تحلیل و بررسی قاعدهٔ الواحد همچون فلاسفهٔ دیگر عمل کرده و نوآوری چندانی از خود ارائه نداده است؛ اما اهمیت بحث او در آن است که مبنای قاعده - یعنی اصل سنخیت میان علت و معلول - را در مقام برهانی برای اثبات قاعدهٔ الواحد به کار برده است.

فهرست منابع و مآخذ

کتاب‌ها:

- اثولوجیا، فلوطین، منتشرشده در: أفلوطين عند العرب، تصحیح: عبدالرحمن بدوی، چ ۱، قاهره: مكتبة النهضة المصرية، ۱۹۵۵ م.
- الأصل الأصيل (اصول آصفیه)، ملارجبعلی تبریزی، تصحیح: عزیز جوان‌پور هروی [و] حسن اکبری بیرق، چ ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
- تقویم الإیمان و شرحه كشف الحقائق، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)؛ سید احمد بن زین العابدین علوی عاملی، تصحیح: علی اوجی، چ ۱، تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران [و] مؤسسهٔ بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی [و] مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۶ ش.
- جذوات و مواقیت، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: علی

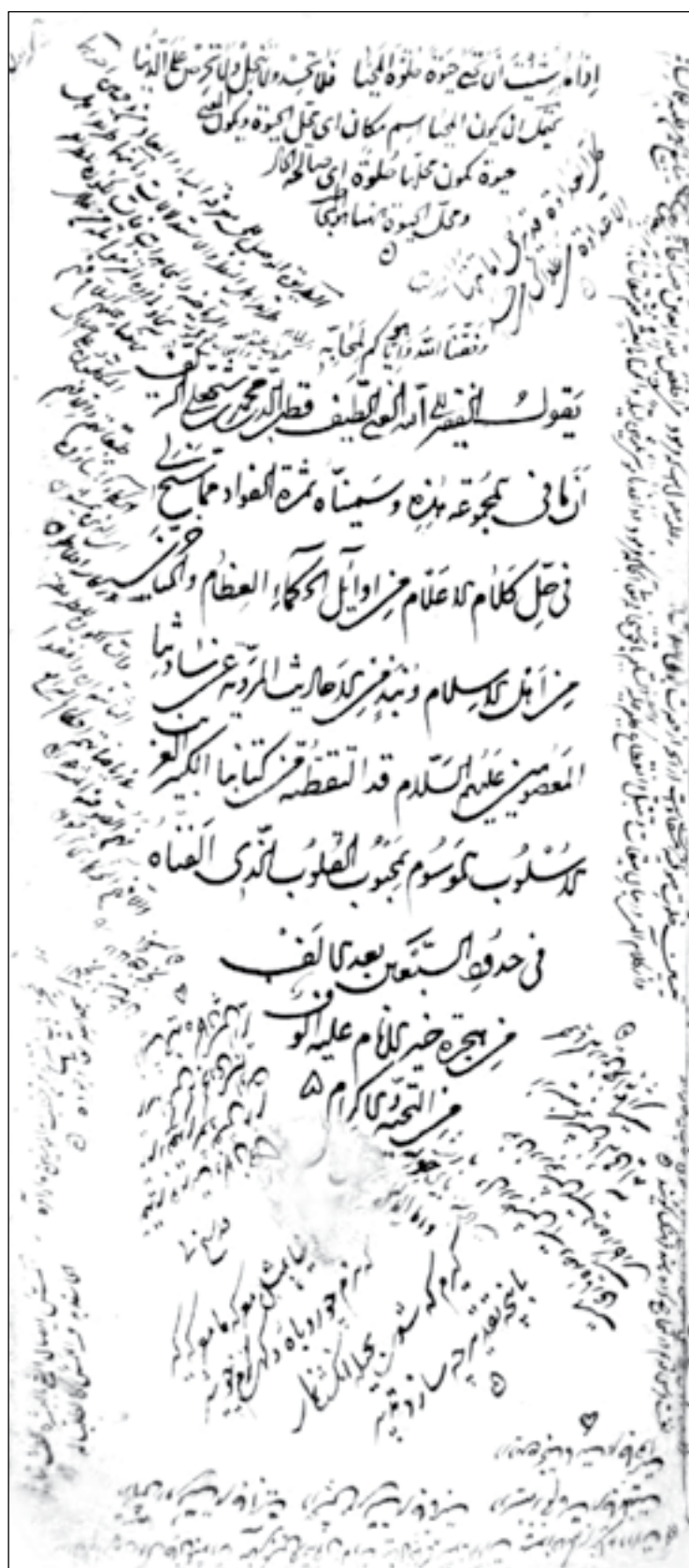
۱. نگر: همان، صص ۳۵۷-۳۸۶.

۲. برای نمونه، نگر: الأصل الأصيل، صص ۲۶-۳۸.

- اوجی، چ، ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
- دوره آثار فلوطین، فلوطین؛ فروریوس صوری، ترجمه: محمد حسن لطفی تبریزی، چ، ۱، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶ ش.
- شرح الإشارات و التنبیها (مع المحاکمات)، أبوعلى حسین بن عبدالله بن سینا؛ خواجه نصیرالدین محمد بن محمد طوسی؛ قطب الدین محمد بن محمد رازی بویه، چ، ۱، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵ ش.
- شرح القبسات، سیداحمد بن زین العابدین علوی عاملی، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، چ، ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی [و] مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۶ ش.
- الشفاء (الإلهیات/ الریاضیات/ الطبیعیات/ المنطق)، أبوعلى حسین بن عبدالله بن سینا، تصحیح: جورج قنواتی [و] سعید زاید [و] عبدالحمید صبرة [و] عبدالحمید لطفی مظهر [و] محمدرضا مدور [و] إمام ابراهیم أحمد [و] محمود قاسم [و] عبدالحلیم منتصر [و] عبدالله اسماعیل [و] محمود الحضیری [و] أحمد فؤاد الأهواني [و] أبوالعلا عینی، تصدیق و مراجعه: ابراهیم بیومی مدکور، چ، ۱ (افست از: چاپ قاهره، ۱۳۹۵ ق)، قم: منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴-۱۴۰۵ ق.
- شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، عبدالرزاق بن علی لاهیجی (فیاض)، تصحیح: اکبر اسدعلی زاده، مقدمه: جعفر سبحانی، چ، ۱، قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ۱۴۲۵ ق.
- القبسات، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: مهدی محقق [و] سیدعلی موسوی بهبانی [و] توشی هیکو ایزوتسو [و] ابراهیم دیباجی، چ، ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
- المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات و الطبیعیات، فخرالدین محمد بن عمر رازی، چ، ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ ق.
- المباحثات، أبوعلى حسین بن عبدالله بن سینا، تصحیح: محسن بیدارفر، چ، ۱، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱ ش.
- المبدأ و المعاد، أبوعلى حسین بن عبدالله بن سینا، تصحیح: عبدالله نورانی، چ، ۱، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
- النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، أبوعلى حسین بن عبدالله بن سینا، تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه، چ، ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.

مقالات:

- «بررسی قاعده الواحد از دیدگاه علیقلی بن قرچغای خان»، مهدی عسگری؛ منصور نصیری؛ یوسف دانشور نیلو، تاریخ فلسفه، سال دهم، شماره سوم، زمستان ۱۳۹۸ ش، صص ۱۷۵-۱۹۲.
- «تصحیح رساله «توجیه کلام الشیخ الرئيس فی إثبات الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» از میرزا ابراهیم همدانی، به همراه مقدمه تحلیلی»، مهدی عسگری؛ محمد سوری؛ فاطمه انصاری، جاویدان خرد، شماره ۳۷، بهار و تابستان ۱۳۹۹ ش، صص ۱۶۹-۱۸۶.



تقریظ قطب‌الدین اشکوری (شاگرد میرداماد) بر نسخهٔ اصل کتاب ثمرهٔ الفؤاد
نسخهٔ کتابخانهٔ شخصی آیه‌الله محفوطی (قم)

مقالات

تحلیل و تبیین انتقادی شرط حکمت جویی در حکمت مشاء، حکمت اشراق، حکمت یمانی و حکمت متعالیه (با تأکید بر دیدگاه فیاض لاهیجی)

سیدرضا مؤذن *

دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان

محمد مهدی مشکاتی **

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان

چکیده

همگانی کردن حکمت از جمله مسائلی است که نهادهای فرهنگی و علمی به آن بسیار اهتمام دارند. مطرح شدن فلسفه همگانی یا فلسفه برای کودکان نیز بر همین محور پیش می‌رود؛ اما پیش از آن، باید این مبنای تصدیق بررسی شود: آیا می‌توان حکمت را همگانی کرد یا خیر و آیا همگانی‌سازی حکمت امری شایسته است؟ در این مقاله، دیدگاه بزرگان چهار نظام حکمت مشاء، حکمت اشراق، حکمت یمانی و حکمت متعالیه را درباره این مسئله کاویده و نشان داده‌ایم که صاحبان این دستگاه‌های فکری با همگانی‌سازی حکمت موافق نیستند و برای حکمت جویان، شروطی وضع کرده‌اند. در میان حکماء پیش از لاهیجی، میرداماد بیش از دیگران بر حصول شرط فلسفه‌خوانی تأکید داشته است. با وجود این تأکیدها، پژوهشگران شروط حکماء را برای فلسفه‌ورزی کمتر تبیین کرده و عمده توجه خود را بر صیانت حکمت از اغیار معطوف داشته‌اند. فیاض لاهیجی در حاشیه خود بر شرح‌الإشارات - که هنوز به صورت خطوط باقی مانده است - توجیهی معقول از این شرط‌گذاری ارائه داده و به آفت انحراف در این مسیر اشاره کرده است. در مقاله پیش‌رو، توجیه مذکور را نقد و بررسی کرده‌ایم.

واژگان کلیدی: شرط حکمت جویی؛ ابن سینا؛ شیخ اشراق؛ فیاض لاهیجی؛ میرداماد؛ ملا صدرا.

* رایانامه: s.rmoazzen@yahoo.com

** رایانامه: mahdimeshkati@yahoo.com

مقدمه

فیلسوفان چهار نظام فلسفی حکمت مشاء، حکمت اشراق، حکمت متعالیه و به ویژه حکمت یمانی، جویندگان حکمت را به دو دسته شایسته و ناشایسته یادگیری تقسیم کرده اند؛ اما در آثار خود، کمتر به ارائه ملاکی مقبول و معقول برای این دسته بندی پرداخته اند. فیاض لاهیجی در حاشیه شرح الإشارات، توجیه معقولی برای این دسته بندی بر پایه مخاطب محوری ارائه کرده است؛ توجیهی که می توان آن را در عداد توجیه های اخلاقی دسته بندی کرد. در مقاله حاضر، دیدگاه های فوق را در این زمینه، به صورت انتقادی توصیف و تبیین خواهیم کرد. پیش از بررسی دیدگاه لاهیجی، توصیف دقیقی از این دسته بندی در چهار مکتب حکمی پیش از وی ارائه می کنیم و سپس، دیدگاه شاگرد میرداماد، فیاض لاهیجی^۱، را مطرح کرده و آن را تحلیل و نقد خواهیم کرد.

در این پژوهش با پرسش های زیر مواجه هستیم:

آیا ابن سینا - در مقام یکی از ارکان فلسفه مشاء - به تقسیم بندی مخاطبان علوم به خودی و غیرخودی باور دارد یا خیر؟ اگر بله، در کدام یک از آثار خود چنین موضعی اتخاذ کرده است؟ صاحب حکمت اشراق و بنیان گذاران حکمت یمانی و حکمت متعالیه در این مسائل چه نظری دارند؟ آیا توجیهی معقول و مقبول برای این دسته بندی وجود دارد؟ دیدگاه فیاض لاهیجی چیست و چه نقدهایی بر دیدگاه وی وارد است؟

پس از توصیف دیدگاه های مختلف، درباره معقولیت این دسته بندی سخن خواهیم گفت و پس از دسته بندی این نظریات، دیدگاه مختار را ارائه خواهیم کرد.

۱. بخش نخست: دیدگاه های فیلسوفان پیش از لاهیجی

در این بخش، توصیف دقیقی از دیدگاه های فیلسوفان پیش از لاهیجی ارائه می کنیم؛ با این توضیح که از میان بزرگان حکمت مشاء، به ابن سینا اکتفا کرده ایم.

۱.۱. گفتار نخست: دیدگاه ابن سینا

مؤلفان معمولاً نکات کلی درباره چرایی نگارش کتاب و نحوه استفاده از آن را در مقدمه ذکر کرده یا گاه در قالب توصیه ای در انتهای کتاب خود می آورند. ابن سینا در چندین کتاب خود - که به تفصیل در ادامه ذکر خواهند شد - چنین کرده است. ما برای تبیین دیدگاه ابن سینا درباره موضوع پژوهش، ابتدا و انتهای سی و هفت کتاب وی را بررسی کرده ایم. فهرست آثار بررسی شده از این قرار است:

۱. الأضحویة؛ ۲. صور المخالفة للحق؛ ۳. العروس؛ ۴. تلخیص رسالة أرسطاطاليس في النفس؛
۵. عیون المسائل؛ ۶. اعتباریة الوجود؛ ۷. الفردوس؛ ۸. دانش نامه علانی (الهیات)؛ ۹. النجاة؛
۱۰. منطق المشرقیین؛ ۱۱. معیار العقول؛ ۱۲. المبدأ والمعاد؛ ۱۳. دانش نامه علانی (طبیعیات)؛
۱۴. «مکاتبة ابن سینا و ابوسعید ابوالخیر»؛ ۱۵. معراج نامه؛ ۱۶. کنوز المعزّمین؛ ۱۷. کتاب السیاسة؛
۱۸. کتاب الإنصاف؛ ۱۹. التعليقات على حواشي كتاب النفس؛ ۲۰. القصيدة المزوجة في المنطق؛

۱. درباره شاگردی لاهیجی نزد میرداماد، نگر: أعيان الشيعة، ج ۷، ص ۴۷۰.

۲۱. قراضه طبیعیات؛ ۲۲. عیون الحکمة؛ ۲۳. ظفرنامه؛ ۲۴. الشفاء (المنطق)؛ ۲۵. الشفاء (الطبیعیات)؛ ۲۶. الشفاء (الریاضیات)؛ ۲۷. الشفاء (الإلهیات)؛ ۲۸. رساله در نبض (رگ شناسی)؛ ۲۹. رسائل ابن سینا؛ ۳۰. رساله النفس؛ ۳۱. رساله فی الأدوية القلبیة؛ ۳۲. رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات؛ ۳۳. رساله فی أحوال النفس؛ ۳۴. الحدود؛ ۳۵. التعليقات؛ ۳۶. أسباب حدوث الحروف؛ ۳۷. الإشارات و التنبیها.

در میان سی وهفت عنوان بررسی شده، ابن سینا تنها در سه اثر معراج‌نامه، کنوزالمعزمین و الإشارات و التنبیها به دسته‌بندی مذکور تصریح کرده است. همچنین، در سه کتاب المبدأ و المعاد، المباحثات و قراضه طبیعیات با پنهان‌سازی معارف فلسفی مخالفت کرده است که می‌توان آن را نوعی مخالفت با سه کتاب مذکور قلمداد کرد. مطالب این شش اثر را در ادامه بررسی خواهیم کرد. همچنین، لازم به ذکر است که در سایر کتاب‌های ابن سینا، اطلاعاتی در خصوص مسئله پژوهش یافت نشد.

۱،۱/۱،۱. الإشارات و التنبیها

مهم‌ترین کتاب در میان این عناوین، الإشارات و التنبیها است. ابن سینا علاوه بر مقدمه، در انتهای این کتاب نیز به دورنگه داشتن مطالب آن از نااهلان فلسفه توصیه کرده است. تقسیم‌بندی جویندگان فلسفه در این کتاب پررنگ است؛ چنان‌که در ابتدای و انتهای آن با تأکید بسیار ذکر شده است؛ اما در دو کتاب دیگر - یعنی کنوزالمعزمین و معراج‌نامه - این تقسیم‌بندی تنها در ابتدای کتاب ذکر شده است.

ابن سینا در انتهای الإشارات و التنبیها، پنج دسته از افراد را جزء نااهلان معرفی کرده است. وی افراد جویای فلسفه را نیز، به شرط احراز چهار ویژگی، شایسته فراگیری فلسفه می‌داند. تفصیل مطلب که با کمک شرح خواجه بر الإشارات فراهم شده، به شرح ذیل است:

عقلاء به لحاظ نسبت‌شان با معارف حقّه، به هفت دسته تقسیم می‌شوند. آنان یا به معارف حقّه معتقد هستند یا به ضدّ این معارف اعتقاد دارند یا اینکه نه به این معارف و نه به ضدّ آنها اعتقاد دارند. دو گروه معتقد به معارف حقّه و اضداد معارف حقّه، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: معتقدانِ جازم و معتقدانِ مقلّد. معتقدان به معارف حقّه نیز سه دسته هستند: اوّل کسانی که واصل‌اند و تمام علوم را از اصل گرفته‌اند؛ دوم معتقدان به معارف و طالبانِ قدرشناس هستند؛ سوم معتقدان به معارف اما طالبانِ قدرناشناس هستند.

بر اساس این دسته‌بندی، عقلاء در نسبت با معارف حقّه، هفت دسته شده‌اند؛ گروهی واصل هستند که نیازی به فلسفه ندارند؛ گروهی طالب و قدرشناس معارف بوده و پنج گروه دیگر نااهل هستند. فهرست گروه‌های نالایق در عبارات ابن سینا چنین است:

(۱) جاهلان: کسانی هستند که به اضداد معارف حقّه معتقد و جازم هستند. جهل این گروه، از نوع «جهل مرکّب» است.

(۲) مبتذلان: معتقدانِ جازمی هستند که طالب هستند؛ اما قدر معارف حقّه (فلسفه) را نشناخته، به آن بی‌اعتنا و بی‌رغبت‌اند و اگر مطلبی به آن‌ها آموخته شود، با اشتیاق نمی‌پذیرند.

۳) کسانی که به آن‌ها هوشیاری کامل داده نشده است (مَنْ لَمْ يَرْزُقِ الْفِطْنَةَ الْوَقَادَةَ): گروهی که نه به مطالب حقّه و نه به اضداد آن عقیده دارند. براساس نظر ابن‌سینا، در این افراد احتمال انحراف وجود دارد.

۴) کسانی که میل آن‌ها به عامّه است (مَنْ صَقَاهُمْ مَعَ الْغَاغَةِ): افرادی که مقلّدند - نه جازم - و اضداد معارف حقّه را از دیگران تقلید می‌کنند؛ کسانی که با توده مردم سروکار داشته و خرافات را از مردم می‌گیرند و در ذهن‌شان جای می‌دهند. این افراد شایسته فلسفه‌خوانی نیستند.

۵) متفلسفان: کسانی که به معارف حقّه معتقدند؛ اما در اعتقاد خویش مقلّدند. آنان فلسفه را برای رسیدن به حقیقت نخوانده‌اند؛ بلکه برای حبّ ریاست و امور دیگر طالب آن هستند.^۱ ابن‌سینا معتقد است با احراز چهار شرط، می‌توان فلسفه را به گروهی که طالب، جازم و قدرشناس‌اند، آموخت: ۱. عقل نظری آن‌ها به خرافات و عقائد باطل آلوده نباشد. ۲. از لحاظ عقل عملی انسان‌های سالمی باشند و کارهایی انجام ندهند که به لحاظ فردی یا اجتماعی ناپسند باشند. ۳. در برخورد با مطالب باطل، به سرعت تحت تأثیر قرار نگیرند. ۴. در برخورد با مطالب حقّ، لجباز نباشند.^۲

به تصریح خواجه نصیرالدین طوسی، ابن‌سینا ویژگی‌های فوق را در طالبان حکمت طبیعی و الهی شرط می‌دانسته است؛^۳ و این شروط شامل افراد جویای منطق نمی‌شوند.^۴ نحوه ارائه تقسیم‌بندی ابن‌سینا از طالبان حکمت، این گفته خواجه را تأیید می‌کند. ابن‌سینا در نطّ اَوّل - که آغاز مباحث حکمت طبیعی است - تقسیم‌بندی جویندگان فلسفه را به اهل و نااهل مطرح کرده است.

۱،۱،۲. معراج‌نامه

ابن‌سینا در این رساله، تحلیلی عقلانی از آموزه اسلامی «معراج» ارائه داده است. وی با تأکید بسیار، از حمایت و تأیید علاءالدین حاکم در نگارش این اثر سخن گفته است:

«اما بعد، به هروقتی، دوستی از دوستان ما در معراج سؤال‌ها می‌کرد و شرح آن به طریق معقول می‌خواست؛ و به حکم خطر محترز می‌بودم تا چون در این وقت که به خدمت مجلس عالی علائی رسیدم، این معنی را بر رأی عالی او عرضه کردم. موافق افتاد. اجازت داد در آن خوض کردن و به ارادت خود مدد کرد تا بند کاهلی گشاده شد و جدّ و جهد من در آن ظاهر توانست گردید که اگرچه بسیار معانی لطیف و رموز در خاطر آید، چون قابلی فاضل و عاقلی کامل نباشد، ظاهر نتوان کرد که چون افشاء اسرار با بیگانه گویی غمز باشد و آنکه گوینده مجرم گردد و گفته‌اند: «الأسرار صونوها عن الأشرار»؛ اما چون با اهل گویی، رسانیدن حقّ بود به مستحقّ»^۵.

۱. نگر: شرح الإشارات و التنبیها (مع المحاکمات)، ج ۳، صص ۴۱۹-۴۲۰.

۲. نگر: همان.

۳. نگر: همان، ج ۲، ص ۱.

۴. نگر: همان.

۵. معراج‌نامه، ص ۱.

پیداست که ابن سینا از عواقب ابراز رأی خود درباره مسئله معراج نگران بوده؛ اما با حمایت علاءالدوله این کار را انجام داده است. نثر ابن سینا در معراج‌نامه روان و عاری از رمزنگاری و پنهان‌کاری است. وی با وجود دسته‌بندی مخاطبان به نااهل و مستحق، شرطی برای خواندن کتاب مطرح نکرده است.

۱،۱،۳. کنوز المعزمین

این رساله که درباره علوم غریبه نوشته شده، از آثار منسوب به ابن سیناست. وی در این اثر، مباحث طبایع حروف، تکسیر اسم با اسامی کواکب و چند عمل را برای جلب حب مطرح کرده است. عبارت وی در آغاز رساله چنین است:

«چنین گوید مؤلف این تألیف و مصنف این تصنیف، ملک الحکماء و أقدم الفضلاء، ابوعلی سینا بخاری - رحمه الله علیه - که جماعتی از دوستان و یاران از ما به کزات و مژات استدعاء کتاب موجز مفید می‌کردند و بر ما حقوق بسیار ثابت کرده؛ پس ما برای اقتضای التماس این طایفه، این کتاب تصنیف کردیم و نامش کنوز المعزمین نهادیم؛ منقسم بر دو قسم. باید که از دست نامحرم و جاهل پوشیده دارد و به حرام نکند تا مؤاخذ نباشد؛ و الله الموفق و المعین»^۱.

۱،۱،۴. المباحثات

در مقدمه این کتاب آمده است:

«ابن سینا به دلیل شدت علاقه به مباحث علمی و فلسفی، به سؤالاتی که از وی شده است، پاسخ می‌دهد. وی در مقدمه این کتاب می‌گوید: کتاب اشارات و تنبیهات تنها به صورت مشافهه باید اخراج شود و مردمان عادی و کسانی که اهل حقیقت نیستند، راهی به سوی این کتاب (اشارات) ندارند»^۲.
به عبارت دیگر، ابن سینا در کتاب المباحثات تصریح کرده است که کتاب الإشارات نباید به دست نااهلان برسد.

۱،۱،۵. المبدأ و المعاد

ابن سینا در این کتاب کوشیده است تا مباحث فلسفی را درباره در مبدأ و ترتیب آفرینش، واضح سازد. وی روند پنهان‌سازی مطالب فلسفی را نقض کرده و نوشته است:
«قصدم دارم (در این کتاب) با این گفته‌ها، آنچه را دشوار گفته‌اند، واضح کنم؛ و آنچه را مستور و مکتوم کرده‌اند، آشکار سازم؛ و آنچه را پراکنده ساخته‌اند، جمع کنم؛ و آنچه را مجمل گفته‌اند، بسط و گسترش دهم»^۳.

۱. کنوز المعزمین، صص ۲-۳.

۲. المباحثات، ص ۳۸ (مقدمه مصحح).

۳. «و أتحري في هذه المقالات أن أوضح ما أغلقوا؛ وأعلن ما سترتوا و كتموا؛ وأجمع ما فرقوا؛ وأبسط ما أجملوا» (المبدأ و المعاد، ص ۱).

۱.۱.۶. قراضه طبیعیات

ابن سینا در این رساله، برخی مباحث حکمت طبیعی را مطرح کرده است. وی به فرموده حاکم وقت، رساله را تنظیم کرده و برای آنکه فایده‌اش گسترده باشد، آن را با بیانی روشن و به زبان فارسی نگاشته است. بر این اساس، وی پنهان‌کاری و پنهان‌سازی مطالب را نادرست دانسته و سعی در ابهام‌زدایی از مباحث حکمت طبیعی داشته است. عبارت وی چنین است:

«... و چون اندر مجلس شریف - آدم الله رفعت - حدیث طبیعیات و کتب أرسطاطالیس اندرین باب همی رفت، بفرمود این خادم را تا کتابی کند اندر مسائل طبیعی بر طریق سؤال و جواب به پاریسی تا فایده آن عام باشد. این خادم آن مثال را امتثال کرد»^۱.

۱.۱.۷. جمع‌بندی دیدگاه ابن سینا

ابن سینا تنها در مباحث حکمت طبیعی و الهی، عقلاء را به دو دسته شایستگان و ناهلان برای آموختن فلسفه تقسیم کرده و این دسته‌بندی را در فراگیری منطق جاری ندانسته است. وی در سه کتاب المباحثات، المبدأ و المعاد و قراضه طبیعیات با رویه پنهان‌کاری و پنهان‌سازی مباحث فلسفه مخالفت کرده است؛ اما در کتاب الإشارات و التنبیهاً با تأکید بسیار، دسته‌بندی فوق را بیان کرده است. ابن سینا پنج گروه را از خواندن این کتاب نهی کرده و گروهی دیگر را به شرط احراز چهار ویژگی، اهل و شایسته دانسته است. وی در کتاب المباحثات مسئله دسته‌بندی را به کتاب الإشارات محدود کرده و بخل‌ورزی را در فلسفه خوانی، به آن کتاب محدود دانسته است.

۱.۲. گفتار دوم: دیدگاه شیخ اشراق

مسئله پژوهش را در هفده کتاب شیخ اشراق رصد کرده‌ایم که از این قرارند:

۱. هیاکل النور؛ ۲. التلویحات؛ ۳. المقاوّمات؛ ۴. المشارع و المطارحات؛ ۵. رسالة في اعتقاد الحكماء؛ ۶. قصّة الغربة الغربیّة؛ ۷. پرتونامه؛ ۸. الواح عمادی؛ ۹. رسالة الطیر؛ ۱۰. آواز پر جبرئیل؛ ۱۱. عقل سرخ؛ ۱۲. روزی با جماعت صوفیان؛ ۱۳. في حالة الطفولیّة؛ ۱۴. رسالة العشق؛ ۱۵. لغت موران؛ ۱۶. صغیر سیمرخ؛ ۱۷. کلمة التصوّف.

شیوه بررسی نیز همچون کتب ابن سینا، به مقدمه و توصیه‌های آخر کتاب‌ها محدود است؛ زیرا مؤلفان دیدگاه‌های کلی خود را درباره چگونگی خواندن کتاب، معمولاً در ابتدا و انتهای آن ذکر می‌کنند. شیخ اشراق در پنج اثر التلویحات، حکمة الإشراف، روزی با جماعت صوفیان، في حالة الطفولیّة و رسالة لغت موران، بر دسته‌بندی مخاطبان به شایستگان و ناهلان، تصریح و تأکید کرده است. با این حال، در دو کتاب الواح عمادی و کلمة التصوّف با پنهان‌سازی و پنهان‌کاری مطالب حکمی، مخالفت ورزیده است. در دیگر کتاب‌های شیخ اشراق نیز، مطلبی مرتبط با مسئله پژوهش یافت نشد.

تفصیل مطالب سهروردی به شرح ذیل است:

۱. قراضه طبیعیات، ص ۳.

۱.۲.۱. حکمة الإشراق

وی در مقدمه این اثر تصریح کرده است کسی که طالب حکمت باشد، پاره‌ای از نور خدا را - چه اندک، چه بسیار - داراست. او با تأکید بر اینکه «علم بر گروهی وقف نیست»^۱، تألیف حکمة الإشراق را آغاز کرده است. سهروردی مخاطب کتاب را مشخص کرده و هم در ابتدا و هم در انتهای کتاب بر این امر تأکید کرده و ابراز داشته است:

«مخاطب ما در این کتاب، جوینده‌ای است که طالب تآله و بحث است؛ و کسی که به دنبال بحث است و متآله نشده یا اصلاً جویای تآله نباشد، مخاطب کتاب نیست»^۲.

وی همچنین، گفته است:

«پایین‌ترین درجه کسی که خواننده این کتاب است، آن است که بارقه الهی بر وی تابیده باشد و آن بارقه، ملکه او شده باشد»^۳.

«بارقه» اصطلاحی عرفانی و به معنای نوری است از طرف خدا که به سرعت خاموش می‌شود و در اوائل کشف و شهود برای سالک حاصل می‌شود.^۴ خواجه نصیرالدین طوسی نیز در شرح‌الإشارات، با ذکر شرط خالی شدن از شوائب حسی، راه شیخ اشراق را پیموده است. اما در کلام سهروردی مطلب عمیق‌تری وجود دارد. وی معتقد است توجه نفس طالب حکمت باید از حسیات قطع شود؛ به طوری که نه تنها در استدلال‌ها، بلکه در احوال نیز از محسوسات جدا شده و به ملکه انقطاع از حسیات دست یافته باشد. پس از آنکه ملکه انقطاع از حسیات در فرد حاصل شد، او می‌تواند حکمت اشراقی را مطالعه کند؛ در غیر این صورت، به تعبیر شیخ اشراق: «نفعی از این کتاب نمی‌برد»^۵. وی در انتهای کتاب نیز، مخاطب را به تجرید نفس تشویق کرده و انقطاع از حسیات را شرط مطالعه کتاب دانسته است.^۶

۱.۲.۲. التلویحات

شیخ اشراق در انتهای این کتاب - که بر اساس آموزه‌های فلسفه مشاء تنظیم شده - توصیه‌هایی برای خواننده ذکر کرده است. وی علاوه بر تشویق مخاطبان فلسفه به «خلع بدن و رفض حواس»^۷، نوشته است:

۱. «فلیس العلم وقفاً علی قوم لیغلق بعدهم باب الملکوت و یمنع المزید عن العالمین» (حکمة الإشراق، ص ۹).
۲. «و کتابنا هذا لطالبي التآله و البحث، و لیس للباحث الذي لم يتآله او لم يطلب التآله فيه نصیب» (همان، ص ۱۲).
۳. «و أقل درجات قاریء هذا الكتاب أن یكون قد ورد علیه البارق الالهی و صار و روده ملکه له» (همان، صص ۱۲-۱۳، با اصلاح یک لفظ).
۴. نگر: فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱، ص ۳۷۶.
۵. «... و غیره لایتنفع به اصلاً» (حکمة الإشراق، ص ۱۳).
۶. نگر: همان، صص ۲۵۷-۲۵۸.
۷. نگر: مجموعه مصتفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۱۳.

«مقداری علم تعلیمی برای تو کافی است؛ پس برای به دست آوردن علم تجرّدی اتّصالی و شهودی تلاش کن تا از حکماء محسوب شوی؛ و این علم و اسرار آن را جز به اهل آن نبخش و از افراد پست بر حذر باش که از آن‌ها سختی‌های بسیار بر من رسیده است»^۱.

براین اساس، وی مخاطب خود را به دوری از شوائب و خلط‌های حسّی تشویق کرده و دلیل کتمان معارف را سختی‌هایی می‌داند که بر اثر افشاء سِرّ، از سوی ناهلان بر سر او آمده است.

۱۲۲۳. روزی با جماعت صوفیان

سهروردی در این رساله داستانی، گفت‌وشنودی که با استاد خود داشته، با صوفیان در میان نهاده است. وی در میانه داستان نوشته است:

«آنچه او (استاد) می‌گوید، نمی‌توانم گفتن»^۲.

وی در همین جمله کوتاه، به رازداری و کتمان حکمت توصیه کرده است. البته، مطالبی که در ادامه داستان مطرح شده، آموزه‌هایی عرفانی هستند که در آن‌ها از استدلال و برهان عقلی اثری نیست.^۳

۱۲۲۴. فی حالة الطفولیّة

در بخشی از داستان این رساله، سهروردی سِرّی که شیخ (استاد) به او آموخته بود، با ناهلی در میان گذاشته است. پس از آن، سال‌ها شیخ خود را نیافت تا اینکه بعدها وی را در خانقاه ملاقات کرد و دانست که غیبت شیخ به دلیل افشاء سِرّ بوده است.^۴ سِرّ فاش شده - آن‌گونه که خود سهروردی می‌گوید - خبری غیبی بوده است:

«خبری دیدم بر لوح نبشته که حال من بگردید از ذوقِ آن سِرّ که بر لوح بود و چنان بی‌خویشتن گشتم که هرچه بر لوح دیدم، با آن همراه باز می‌گفتم. همراه ناهل بود. بر سخن من بخندید و افسوس پیش آورد و سفاهت آغاز نهاد و عاقبت دست به سیلی دراز کرد. گفت: مگر دیوانه گشته‌ای؟ وگرنه هیچ عاقلی جنس این سخن نگوید. من برنجیدم و آن ذوق بر من سرد گشت. آن ناهل را بر جای بگذاشتم و پیش‌تر رفتم. شیخ را بر مقام خود ندیدم»^۵.

براین اساس، افشاء سِرّ عرفانی، برای سهروردی ندامت را در پی داشته است.

۱۲۲۵. لغت موران

سهروردی شایستگی را شرط خواندن این رساله دانسته و نوشته است:

۱. «و کفّاک من العلم التعلیمی طرفاً، فعلیک بالعلم التجرّدي الاتّصالي الشهودي لتصیر من الحکماء. ولا تبدّلن العلم و أسرارہ إلا لأهلہ و اتق شرّ من أحسنت إلیه من اللّثام، فلقد أصابتني منهم شداید» (همان، ص ۱۲۱).

۲. مجموعه مصتفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۲۵۰.

۳. نگر: همان.

۴. نگر: همان، ج ۳، ص ۲۵۴.

۵. همان.

«یکی از جمله عزیزان که رعایت جانب او برین ضعیف متوجه بود، التماس کرد. کلمه‌ای چند در نهج سلوک اسعاف کرده آمد، به شرط آنکه از نااهل دریغ دارد»^۱. لازم به ذکر است که محتوای این رساله، عرفانی است.

۱،۲،۶. الواح عمادی

شیخ اشراق در این کتاب کوشیده است تا از مطالب حکمت رمزگشایی و ابهام‌زدایی کند. به این منظور و برای تفهیم بهتر مطالب، وی اصطلاحات فلسفی را تغییر داده است. مطالب این کتاب دربارهٔ مباحث مبدأ و معاد بوده و عبارت سهروردی در ابتدای آن چنین است:

«مرا فرمود (حاکم آمد و دیار بکر) که بهر وی مختصری سازم سخت موجز - چنان که اعجاب آن ظاهر گردد - متضمن قواعدی که از آن چاره نیست در معرفت مبدأ فطرت و بازگشت آخرت؛ آنچه بر رأی حکمای الهیات اند و اصول فضلی حکمت اند. و من بشتافتم به امثال فرمان او و حاصل کردن مطلوب او؛ و مختصرات بسیار را مطالعه کرده بودم از آنچه متأخران ساخته اند از بهر امرای روزگار خویش. شنیدم که ایشان بدان منتفع نشدند؛ زیرا که ایشان غافل شدند از مصلحت تعلیم و راه تفهیم و چیزی از اصطلاح دور و دشوار از تعبیر بکردند و از بهر مصلحت جزئی، فایده کلی فرو گذاشتند؛ و من رأی چنان دیدم که اصطلاح نزدیک گردانم به افهام ایشان تا بدان انتفاعی تمام حاصل شود و قواعد کلی مختل نگردد و مطالب اصلی فایت نشود»^۲.

سهروردی برخلاف ملاصدرا - که در مباحث مبدأ و معاد کتمان از اغیار اختیار کرده است - در این کتاب برای روشن‌سازی دیدگاه حکماء در این دو مسئله تلاش کرده و حتی برای آنکه مطالب بهتر درک شوند، اصطلاحات فیلسوفان را نیز تغییر داده است. در این کتاب، تلاش حداکثری برای فهم مطالب حکمی صورت گرفته است. سهروردی در توجیه تغییر اصطلاحات بیان کرده است که نگه داشتن اصطلاح، نفع جزئی و رسیدن به فهم و درک، نفع کلی است؛ لذا، به نفع درک و فهم از طرح اصطلاحات محل فهم دست برداشته و به اصطلاح‌سازی روی آورده است.^۳

ممکن است شیخ اشراق برای دورکردن اتهام کفر از خود، به این شفاف‌سازی روی آورده باشد تا با نگارش این رساله، حاکم زمان خود را قانع کند که از ملت اسلام خارج نشده است؛ اتهامی که بعدها به سبب آن، به زندان افتاد. همچنین، ممکن است انگیزه واقعی وی صرفاً آموزش و تفهیم مطالب باشد که برای روان‌سازی حکمت، از اصطلاحات دست برداشته و به اصطلاح‌سازی روی آورده است. به هر حال سهروردی در این رساله، دربارهٔ دو مسئله مبدأ و معاد در حکمت الهی، بیانی شفاف و صریح ارائه داده است.

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۳۹۴.

۲. همان، ج ۳، ص ۱۱۰.

۳. نگر: همان.

۱،۲،۷. کلمة التصوّف

سهروردی در این رساله برای درک بهتر مقصود، به اصطلاح سازی مباردت ورزیده و از اصطلاحات اهل تصوّف که موجب رمزآلود شدن و ابهام شده، دست می کشد. وی از اهل تصوّف عذرخواهی می کند که الفاظی را برای معانی مشترک حکمت اشراقی و آموزه های صوفیان وضع کرده؛ زیرا مقصود هر دو یکی است.^۱

۱،۲،۸. جمع بندی دیدگاه شیخ اشراق

آثار سهروردی را در مواجهه با مسئله این پژوهش، می توان به دو دسته تقسیم کرد: نخست، کتاب هایی که در آن بر تحذیر بر اغیار تأکید شده است؛ دوم کتاب هایی که با رمزگشایی از مطالب، سعی در تفهیم حداکثری مطالب حکمی شده است. پنج کتاب حکمة الإشراف، التلویحات، روزی با جماعت صوفیان، فی حالة الطفولیة و لغت موران در زمره دسته اول و دو کتاب الواح عمادی و کلمة التصوّف در زمره دسته دوم محسوب می شوند. از نوزده کتاب شیخ اشراق، در چهار کتاب به دسته بندی اغیار و شایستگان فلسفه خوانی پرداخته شده است.

کتاب هایی که در آن ها تحذیر بر اغیار شده، به جز حکمة الإشراف، شامل محتوایی عرفانی هستند. شرط سهروردی در مراجعه به کتاب های دسته اول، دور شدن از مملکت بدن بوده و در حکمة الإشراف، ملکه شدن باریقه الهی در نفس خواننده است. دو توجیهی که سهروردی برای ممانعت اغیار مطرح می کند عبارت اند از: نفع نبردن از کتاب (بهره مند نشدن از مطالب) و مشکلاتی که ممکن است از ناحیه جاهلان برای نویسنده پیش بیایند.

۱،۲،۳. گفتار سوم: دیدگاه میرداماد

برای بررسی دیدگاه بنیان گذار حکمت یمانی، چهارده عنوان از آثار وی را بررسی کرده ایم که از این قرارند:

۱. نبراس الضیاء و تسواء السواء؛ ۲. القبسات؛ ۳. تقویم الإیمان؛ ۴. جذوات و مواقیت؛ ۵. الإیماضات؛ ۶. التقدیسات؛ ۷. الإیقاضات؛ ۸. الإعضالات؛ ۹. خلسة المملکوت؛ ۱۰. الصراط المستقیم؛ ۱۱. الإجازات؛ ۱۲. المکاتبات؛ ۱۳. الإرشادات؛ ۱۴. الأفق المبین.

در میان این چهارده عنوان، میرداماد در شش کتاب القبسات، الإیماضات، الإیقاضات، خلسة المملکوت، الصراط المستقیم و الإجازات، با بخل ورزی در تعلیم حکمت موافقت کرده است. این تعداد نشان می دهد که میرداماد تقسیم بندی متعلّمان حکمت را به شایسته و ناشایسته، جدی می انگاشته است. ممکن است اهمیت این بحث نزد میرداماد، با محتوای حکمت یمانی یا وضعیّت زمانه وی مرتبط باشد. به هر روی، او در مقایسه با دو حکیم پیش از خود، بر سنجش حکمت جویان و احتیاط در تعلیم حکمت، تأکید بیشتری داشته است.

تفصیل دیدگاه میرداماد به شرح ذیل است:

۱. نگر: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، ص ۱۰۱.

۱،۳،۱. القبسات

میرداماد در انتهای این اثر، خواننده را سوگند داده است که مطالب کتاب را از ناهلان پوشیده دارد:

«... أنشدك الله و القرابة العقلانيّة و الصحابة الروحانيّة، في إضاعة هذه الحكم و إذاعة هذه الأسرار إليهم، إلّا أن يؤتوك موثقاً من الله في تنقية القلب و تنوير السرّ و تلطيف القريحة و مهاجرة إقليم الحسّ و المصير إلى عالم العقل و المتاب إلى الله - تعالى كبرياؤه و تقدّست اسمائه - فالله بيني و بينك»^۱.

از این عبارات بر می‌آید که در نظر میرداماد، «ناهل» کسی است که از اقلیم حسّ مهاجرت نکرده و قریحۀ او لطیف نشده است.

۱،۳،۲. الإيماضات

میرداماد در این کتاب، پس از اشاره به دو کتاب دیگرش - یعنی الأفق المبين و الصراط المستقيم - چنین دعا کرده است:

«خداوند آن‌ها را از شرّ اذهانِ مخالف و عامّی و از تاریکی دل‌های سیاه مصون بدارد و دشمنی فهم‌های آفت‌زده و ذهن‌های بیمار را از آن‌ها دور کند»^۲.
وی در این عبارت، اوصاف ناشایستگانِ تعلیم حکمت را در قالب دعا بیان کرده است.

۱،۳،۳. خلصة الملكوت

میرداماد در آغاز خلصة الملكوت شرط کرده است که خواننده از «اَمّت وهم» و در زمرۀ افرادی که وی آن‌ها را «حزب الطبیعة» نامیده، نباشد؛ زیرا مطالب کتاب از فهم این افراد به دور است.^۳

۱،۳،۴. الصراط المستقيم

میرداماد در دو بخش «عهد و وصیّة» و «ایقاز عقلي» که در ابتدای الصراط المستقيم آمده‌اند، به خواننده توصیه می‌کند که از زندانِ بدن بیرون آید. وی تن را زندانِ نور اسپهبدی و ترک آن را کبریت نور حیات سرمدی دانسته است.^۴ میرداماد در توصیه به ترک دنیا، به عبارات اثولوجیا، فصوص الحکمۀ فارابی و غلطُ نهم و دهم الإشارات و التنبیها، استشهاد کرده است. وی در پایان «ایقاز عقلي» آورده است:

«ای برادران! همانا از جانب من بر ذمّه شما عهد و میثاقی است که خدا را بر آن شاهد می‌گیرم؛ و خداوند در شهادت و وکالتِ آن عهد کافی است: مطالب این کتاب مرا بر جاهلان و فیلسوف‌نمایانی که از پاکیزگی ضمیر، ذوق سلیم، فهم مستقیم و علوّ

۱. القبسات، ص ۴۸۳.

۲. «صانهما الله عن فتن الفطر العامیّة و ظلمات المدارك السوداویّة، و صرف عنها کید الأفهام المأوفة و شرّ الأذهان العسوفة» (مصنّفات میرداماد، ج ۱، ص ۲).

۳. نگر: همان، ص ۲۸۲.

۴. نگر: همان، ص ۳۳۶.

همت محرومند، مباح مگردانید... و کسی که [در علم این کتاب] بخل می‌ورزد، بخیل ندانید؛ زیرا هرکس تنها بر آنچه برای آن خلق شده، تواناست»^۱.
بر این اساس، میرداماد بخل‌ورزی را در تعلیم حکمت، با توانایی و ناتوانی ذاتی مخاطبان مرتبط دانسته است.

۱،۳،۵. الإجازات

این مجموعه شامل اجازه‌نامه‌هایی است که میرداماد برای افراد مختلف نگاشته و آنان را در نقل رأی و نظر خود، اذن داده است. وی در اجازه به سیداحمد علوی عاملی، خاطرنشان می‌کند که او با ادای سه شرط می‌تواند آراء میر را نقل کند. دومین شرط، آن است که نظرات و آثار میر به افرادی تعلیم داده شود که ویژگی‌های مذکور در کتاب الصراط المستقیم را دارا باشند.^۲ میرداماد در اجازه به شیخ محمد صالح جزائری،^۳ سیدحسن کرکی عاملی،^۴ میرزاشاهرخ بیگا،^۵ عبدالمطلب طالقانی^۶ و میرمعصوم (کاتب «الخلیعة»)^۷ تصریح کرده است که نقل دیدگاه‌ها و آثارش، بر اهلیت مخاطبان برای دریافت اسرار خفیه موقوف است؛ برای مثال، وی در اجازه به میرمعصوم نوشته است:

«إني قد أجزت له أن يروي عني لما وجده أهلاً للأسرار الخفية»^۸.

به نظر می‌رسد شرط‌گذاری‌های میرداماد، بیشتر متوجه مسائل عرفانی باشد؛ اما شاهدی بر این ادعا در دست نیست.

۱،۳،۶. جمع‌بندی دیدگاه میرداماد

میرداماد در مقایسه با دو حکیم پیشین، با تأکید بیشتری دربارهٔ جویندگان حکمت سخن گفته است. مهم‌ترین شرط وی برای حکمت‌خوانی، مفارقت از بدن و دوری از جانب طبیعت است. وی این شرط را به تفاوت در استعدادهای ذاتی افراد ارجاع داده و تصریح کرده است که هرکس تنها بر آنچه برای آن خلق شده، تواناست. ممکن است تأکید میر بر شرط‌گذاری برای حکمت‌خوانی، با محتوای حکمت یمانی یا جور زمانه و خطر تکفیر، مرتبط باشد.

۱. «ثم معاشر الإخوان! إن لي عندكم عهداً و عليكم ميثاقاً، أشهد الله به عليّ و عليكم، و كفي به شهيداً و كفي به وكيلاً: أن لا تبيحوا النظر في مطالب كتابي هذا للجهلة أو المتفلسفة الذين لا يوثق لهم بقاء السرّ و سلامة الذوق و علو الهمة... و لاتعدّوا الضائع عليهم بخيلاً، فكلّ ميسر لما خُلِق له» (همان، ص ۳۳۸).

۲. نگر: همان، ص ۵۸۲.

۳. نگر: همان، ص ۵۸۷.

۴. نگر: همان، ص ۵۸۸.

۵. نگر: همان، ص ۵۸۹.

۶. نگر: همان، ص ۵۹۱.

۷. نگر: همان، ص ۵۹۲.

۸. همان.

۱،۴. گفتار چهارم: دیدگاه مَلّاصدرا

برای بازخوانی دیدگاه مَلّاصدرا، به آثار زیر مراجعه کرده‌ایم:

۱. مفاتیح الغیب؛ ۲. المشاعر؛ ۳. المبدأ و المعاد؛ ۴. أجوبة المسائل؛ ۵. التصوّر و التصديق؛ ۶. إيقاظ النائمین؛ ۷. المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية؛ ۸. اتحاد العاقل و المعقول؛ ۹. أجوبة المسائل الجبلانية؛ ۱۰. أجوبة المسائل الكاشانية؛ ۱۱. أصالة جعل الوجود؛ ۱۲. التنقيح في المنطق؛ ۱۳. الحشرية؛ ۱۴. الخلسة؛ ۱۵. خلق الأعمال؛ ۱۶. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية؛ ۱۷. الفوائد؛ ۱۸. الملية باختصاص الفلك؛ ۱۹. المزاج؛ ۲۰. تفسير سورة التوحيد؛ ۲۱. الوجود؛ ۲۲. حلّ شبهة جذر الأصم؛ ۲۳. اتصاف الماهية بالوجود؛ ۲۴. التشخيص؛ ۲۵. سريان الوجود؛ ۲۶. قضاء و قدر؛ ۲۷. إكسير العارفين؛ ۲۸. رسالة في الحشر؛ ۲۹. العرشية؛ ۳۰. اللمعات المشرقية؛ ۳۱. كسر الأصنام الجاهلية؛ ۳۲. شرح الهداية الأثرية؛ ۳۳. زاد المسافر؛ ۳۴. رسالة في الحدوث؛ ۳۵. رسالته سه اصل؛ ۳۶. الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية؛ ۳۷. الحاشية على إلهيات الشفا؛ ۳۸. أسرار الآيات؛ ۳۹. المسائل القدسية؛ ۴۰. ديباجة عرش التقديس.

در میان چهل عنوان بررسی شده از آثار مَلّاصدرا، وی تنها در شش کتاب مفاتیح الغیب، المشاعر، المبدأ و المعاد، أجوبة المسائل، التصوّر و التصديق و إيقاظ النائمین به شروط حکمت خوانی اشاره کرده است. مَلّاصدرا در قیاس با میرداماد، بر تقسیم جویندگان فلسفه کمتر تأکید کرده است. مهم‌ترین شرط او برای طالبان حکمت - در پیروی از شیخ اشراق و میرداماد - پاکیزگی درون و دوری از شوائب حسّی است.

تفصیل دیدگاه مَلّاصدرا از این قرار است:

۱،۴،۱. مفاتیح الغیب

مَلّاصدرا در این کتاب از افرادی شکوه کرده است که اجازه تعمّق در آیات الهی را نمی‌دهند. وی تصریح کرده که با وجود این افراد، به نوشتن کتاب اقدام نمی‌کرده است؛ تا آنکه برای او مکاشفه‌ای رخ داده و در آن، اجازه تألیف این کتاب به صدر داده شده است.^۱ وی در این کتاب، عقلاء را به تدبّر در قرآن و صفای باطن دعوت کرده^۲ و آورده است:

«این کتاب را برای سینه‌هایی نوشته‌ام که با نور گسترش یافته‌اند، نه برای قلب‌های تیره‌ای که از تاریکی جهان غرور، در سینه‌هایی تنگ همچون قبور قرار گرفته‌اند. پس ای دوست من! آن را از قلب‌های تیره مُرده بازدار»^۳.

شرط مَلّاصدرا برای خوانندگان این کتاب، صفای باطن و دوری از شوائب حسّی است.

۱. نگر: مفاتیح الغیب، ص ۴.

۲. نگر: همان، ص ۷.

۳. «... و إني لم أناج بها إلا الصدور المنشرفة بالنور، لا القلوب القاسية بظلمات عالم الغرور في صدور مضيقه كالقبور. فعليك يا خليلي بتقديسها عن القلوب القاسية الميتة» (همان، ص ۸).

۱/۴/۲. المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية

ملاصدرا در المظاهر الإلهية، خواننده را به صفای باطن دعوت کرده است. شیوه وی در این اثر، تشویق به خارج شدن از تاریکی طبیعت است.^۱ او در پایان کتاب آورده است: «... و بدان حقایق که ما از حکمت حقّه الهی بر تو آشکار کردیم... برای هرکس درک نمی شود؛ مگر آن که فطرتش از امراض دنیوی و وسوسه های شیطانی مصون باشد، شهرت را ترک گفته و طالب جمعیت شود»^۲.
بر این اساس، ملاصدرا شرطی در این کتاب ذکر نکرده؛ اما با تشویق به کسب صفای باطنی، درک مطالب کتاب را بر «تجرد تام» و «لطف شدید» موقوف دانسته است.^۳

۱/۴/۳. الشواهد الربوبية

بنا به تصریح ملاصدرا در این رساله، شهودهای متعددی برای وی رخ داده و او در کتاب های خود، برخی از آن ها را بازگو کرده؛ اما از نقل بیشتر آن ها معذور بوده است:
«برای من ممکن نیست به آن ها (مشاهدات) تصریح کنم؛ به سبب خوف از انتشار آن ها در زمین و نیز، به جهت کوتاهی طبایع و نفوس از درک آن مسائل از میان گفتارها؛ نفوسی که به وسیله نور احوال، تهذیب نشده اند. این امر (انتشار مشاهدات) موجب گمراهی و گمراه سازی می شود»^۴.
بر این اساس، ملاصدرا در الشواهد الربوبية شرطی برای خواننده کتاب مطرح نکرده است؛ ولی درباره انتشار شهودهای عرفانی خود ابراز نگرانی کرده است. او برای جلوگیری از گسترش و شهرت دریافت های عرفانی خویش، در این اثر رازداری و کتمان پیشه کرده است.

۱/۴/۴. المبدأ و المعاد

این اثر درباره مسائل فلسفی مربوط به مبدأ و معاد نگاشته شده است و بیشترین تأکید بر محافظت از مطالب حکمی در آثار ملاصدرا، در همین کتاب به چشم می خورد. در آثار پیش گفته، عمده تأکیدها و تشویق ها، به تحصیل صفای باطن معطوف بود و تصریحی بر شرط گذاری برای خواننده وجود نداشت؛ اما ملاصدرا در این کتاب، آورده است:
«من بخشیدن این کتاب را به مردمان، بر خود حرام کرده ام؛ مگر به کسی که ذات او، بی هیچ تکلفی، بر انصاف شکل گرفته باشد و فطرت او، بی هیچ مشقتی، از ظلم و

۱. نگر: المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، صص ۸-۹.

۲. «و اعلم أنّ ما سردنا عليك من بعض مسائل الحكمة الحقّة الإلهية... لا يتأتّى لكل دركه ولا يتيسّر ضبطه إلّا لمن كان فطرته سليمة عن الأمراض الدنيوية والوساوس الشيطانية وترك الاشتغال و طلب الجمعية» (همان، ص ۱۵۳).

۳. نگر: همان، ص ۹.

۴. «لا يمكنني النصّ عليها خوفاً عن الانتشار في الأقطار وقصور الطبايع عن دركها من المقال من غير تهذيبها بنور الأحوال. و ذلك ممّا يوجب الضلال والإضلال» (الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص ۴).

کج‌روی دور باشد»^۱.

وی در ادامه این عبارت، صفای باطن و زندگی دل را به منزله شرط دوم اعطاء کتاب ذکر کرده است.^۲ لازم به ذکر است که انصاف و لجوج نبودن در برابر کلام حق، در شروط ابن سینا نیز وجود داشت.^۳

۱،۴،۵. أجوبة المسائل

بیشتر مباحث این کتاب درباره اراده الهی است؛ ملاًصدرا در این کتاب نوشته است: «... و اما مسائل بلندپایه‌ای که کشف آن‌ها مطلوب است، پس حق ایضاح آن‌ها تنها به صورت مشافهه و رودررو و بعد از انعقاد شروطی ادا می‌شود که از راه مبارزه [با نفس] به دست آمده باشند؛ زیرا نشر حقایق و مطلع ساختن فرومایگان و ناپختگان بر اسراری که شایسته آن‌ها نیستند، از اموری است که ندامت و حسرت را در پی داشته و موجب اندوه و افسوس می‌شوند»^۴.

علّت پنهان‌سازی مطالب حکمی در این اثر، ندامت نویسنده کتاب است. ملاًصدرا در هنگام نگارش این کتاب، نگران سرنوشت خود بوده است.

۱،۴،۶. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة

ملاًصدرا در این کتاب - که حجیم‌ترین اثر اوست - شرطی برای خواننده ذکر نکرده است؛ اما مانند آثار دیگر خود، خواننده را به صفای باطن و دوری از دنیا تشویق کرده است. وی در مقدمه کتاب نوشته است:

«ای دوست من! پیش از خواندن این کتاب، به تزکیه نفس و پیراستن آن از هوای نفسانی پرداز»^۵.

۱،۴،۷. التصوّر و التصدیق

ملاًصدرا در این کتاب، صریحاً به صیانت مطالب از اشرار و اغیار وصیت کرده و آورده است: «(به درخواست گروهی از دوستان که در این زمان نزد من رفت و آمد داشتند، این

۱. «إني قد حرّمت على نفسي مناولة هذا الكتاب إلّا لمن جبلت سريره من غير تكلف على الانصاف و تجتّب بحسب الفطرة من غير مشقة عن الجور و الاعتساف» (المبدأ و المعاد، ص ۹).

۲. نگر: همان.

۳. نگر: شرح الإشارات و التنبيهات (مع المحاکمات)، ج ۳، ص ۴۱۹.

۴. «... و أما المسائل الجلیلة التي طلب الكشف عنها، فحقّ الإيضاح ممّا لا يتيسّر إلّا مشافهةً و مواجهةً و بعد شروط لا تنعقد إلّا مكافحةً. فإنّ نشر الحقایق و اطلاع الرعاع و المضغة عليها و تمكينهم من تلقّي الأسرار التي ليسوا من أهلها و ذويها ممّا يستتبع الندامة و الحسرة و يستصحب الأسف و اللفه» (سه رساله فلسفی، صص ۳۱۳-۳۱۴).

۵. «فابدأ يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها» (الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، ج ۱، ص ۱۲).

کتاب را نگاشتم و آنان را وصیت می‌کنم که آن را از نامحرمان و بدسیرتان دور بدارند»^۱. این اولین بار است که در میان حکماء، دربارهٔ اثری منطقی، به مراقبت از اغیار توصیه می‌شود. خود ملاًصدرا در دیگر آثار منطقی اش - همچون اللمعات - چنین توصیه‌ای نداشته است. گویا به دلیل اینکه بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول در رساله التصوّر و التصدیق مطرح شده، ملاًصدرا مطالب آن را جزء اسرار دانسته است؛ اگرچه عمدهٔ مباحث آن در علم منطق است.

۱،۴،۸. ایقاز النائمین

ملاًصدرا در مقدمهٔ این اثر، به صراحت از بخل ورزی در نشر مطالب کتاب سخن گفته و آورده است: «و توصیه می‌کنم... از کسی که امراض نفسانی ناشی از حسادت و لجبازی ذاتی وی را پوشانده باشند و اغراض دنیایی حاصل از سوء استعداد - که خود از تعلق به مواد و میل به نظر خلق و کسب شهرت ناشی می‌شود - فطرت اصلی او را فاسد کرده باشند، این رساله را پوشیده بداری»^۲.

بر این اساس، باید کتاب ایقاز النائمین از کسانی که حب ریاست دارند، پوشیده داشته شود.

۱،۴،۹. جمع بندی دیدگاه ملاًصدرا

شیوهٔ اصلی ملاًصدرا در آثار خود، تشویق به صفای باطن است و او تنها در چهار کتاب به صراحت برای خواننده شرط گذاشته است. مهم‌ترین شرط او، صفای باطن و دوری از دنیا است. وی تنها در کتاب أجوبة المسائل به توجیه معقول‌سازی و مقبول‌سازی شرط پرداخته است. بنا بر متن این رساله، دلیل پنهان‌سازی حکمت، ندامتی است که افشاء اسرار الهی در پی دارد. ملاًصدرا در دیگر آثار خود، توجیهی برای این شرط بیان نکرده است.

۱،۵. گفتار پنجم: جمع بندی دیدگاه چهار حکیم

هر چهار حکیم - یعنی ابن سینا، سهروردی، میرداماد و ملاًصدرا - آثاری دارند که در آن‌ها، دیدگاه خود را در باب شرط‌گذاری برای حکمت جویان، به شکل مبسوط آورده‌اند. کتاب الإشارات دربردارندهٔ دیدگاه ابن سینا در مقام نمایندۀ حکمت مشاء، کتاب حکمة الإشراق دربردارندهٔ دیدگاه شیخ اشراق، کتاب الصراط المستقیم دربردارندهٔ دیدگاه میرداماد و کتاب المبدأ و المعاد دربردارندهٔ دیدگاه ملاًصدرا است. ایشان در هیچ‌یک از آثار فوق، توضیحی معقول، مقبول و مبسوط دربارهٔ شروط مطرح‌شده برای مخاطب ارائه نداده‌اند. به بیان دیگر، این چهار حکیم دربارهٔ وجه معقولیت شروط توضیح نداده‌اند یا اگر نکته‌ای در این باره گفته‌اند، به صورت مجمل و اشاره‌وار بوده است. در آثار بررسی‌شده، ابن سینا بر شرط خاصی تأکید ندارد و نزد وی، تمام شروط به یک اندازه

۱. «کتبتہا بالتماس بعض الخلائ المتردّدين إليّ في هذه الأوان و وصيتهم بصيانتها عن الأغيار والأشراق» (التصوّر و التصدیق، ص ۳۷).

۲. «و أوصيك... أن تَضَنّ بهذه الرسالة على من خدرت ذائقته الأمراض النفسانية الناشئة من الحسد واللداد و أفسدت فطرته الأصلية الأغراض الدنيوية الحاصلة من سوء الاستعداد لأجل التعلّق بالموادّ واستجلاء نظر الخلق و الشهوة في البلاد» (ایقاز النائمین، ص ۳).

مهم هستند؛ اما در حکمت اشراق، حکمت یمانی و حکمت متعالیه، مهم‌ترین شرط که با تأکید بسیار همراه است، طهارت نفس و توانایی انفصال از بدن است.

در سه نظام حکمت اشراق، حکمت یمانی و حکمت متعالیه، شرط‌گذاری برای مخاطب به یکی از شیوه‌های زیر بوده است: گاه به صورت تشویق به سیر و سلوک، گاه تصریح به اشتراط دوری از شوائب حسیه و گاه به صورت دعا برای مصونیت کتاب از خواننده‌ای که به مرحله جدایی از شوائب حسی نرسیده است. شیوه تشویق، نزد صاحب حکمت متعالیه، بیش از دیگران کاربرد داشته است.

در میان این چهار حکیم، میرداماد (بنیان‌گذار حکمت یمانی) بیشترین تأکید را بر محافظت مطالب از اغیار داشته، سپس سهروردی (نماینده برجسته حکمت اشراق) و پس از آن دو، ملاصدرا (بنیان‌گذار حکمت متعالیه) و پس از هر سه حکیم، ابن سینا (نماینده برجسته حکمت مشاء) بر سنجش صلاحیت خواننده کتب فلسفی اصرار ورزیده‌اند. بررسی چرایی تفاوت این چهره‌ها در میزان تأکید و احتیاط‌شان، مسئله این پژوهش نیست؛ لذا، از پیگیری آن صرف نظر می‌کنیم. ابن سینا وجهی برای مقبولیت شروط ارائه نکرده، شیخ اشراق به ناسودمندی آثار برای خواننده فاقد شروط اشاره کرده، میرداماد با عبارت «کُلُّ مَيَّسَرٍ عَلٰی مَا خُلِقَ لَهُ»، به نوعی بر دیدگاه شیخ اشراق صحه نهاده و ملاصدرا علاوه بر اشاره به دیدگاه سهروردی، به «ندامت مؤلف پس از افشاء سر» نیز تصریح کرده است.

۲. بخش دوم: بازخوانی دیدگاه فیاض لاهیجی

برای بازخوانی دیدگاه فیاض لاهیجی درباره موضوع پژوهش، عناوین زیر را از آثار او بررسی کرده‌ایم:

۱. سرمایه ایمان در اصول اعتقادات؛ ۲. شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام؛ ۳. گوهر مراد؛ ۴. حاشیه بر شرح تجرید العقاید (از قوشچی)؛ ۵. حاشیه بر شرح الإشارات (از خواجه نصیرالدین طوسی).

فیاض لاهیجی کتاب سرمایه ایمان را به قصد تبیین عقاید در قالب قیاس شکل اول یا قیاس استثنایی نگاشته است.^۱ وی در این اثر، شرط خاصی برای خواننده - حتی در قالب توصیه‌ای اخلاقی - مطرح نکرده است. اوضاع در شوارق الإلهام و گوهر مراد نیز بر همین منوال است. فیاض در ابتدای گوهر مراد، تنها از بی‌اقبال مردم و دانشمندان به علم کلام شکایت کرده است.^۲ در میان این پنج کتاب، او تنها در حاشیه بر شرح الإشارات است از شرط‌گذاری برای مخاطبان حکمت، دفاع کرده است.

۲.۱. گفتار نخست: دیدگاه لاهیجی در حاشیه «شرح الإشارات»

چنان‌که گذشت، فیاض لاهیجی تنها در حاشیه خود بر شرح الإشارات، از شرط‌گذاری برای

۱. نگر: سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، ص ۷.

۲. نگر: گوهر مراد، ص ۳۱.

حکمت جویان سخن گفته است. از نظر او، بخل ورزی در تعلیم حکمت، پسندیده - و بلکه واجب - است. وی برخلاف چهار حکیم پیش گفته، تلاش کرده است تا توجیهی معقول و مبسوط برای این مدّعا ارائه کند. تلاش مبتکرانه لاهیجی را می توان تقریری نو از شروط مطرح شده در حکمت خوانی قلمداد کرد.

از نظر او، کسی که با احراز شروط فلسفه خوانی، تعلّم فلسفه را آغاز کند، در انتهای مسیر فیلسوف خواهد شد؛ اما کسی که این شروط را احراز نکرده است، وقتی به تحصیل فلسفه روی آورد، «متفلسف» خواهد شد. در دیدگاه لاهیجی، متفلسف کسی است که در عقاید خود انحراف یافته است؛ و کسی که در عقاید منحرف شود، در اعمال خود منحرف خواهد شد؛ و آن که علم و عمل او فاسد شود، دو سرمایه عظیم که انسانیت انسان را می سازند، از دست داده است. کسی که سرمایه اندکی از دست دهد، خسران دیده است؛ اما کسی که سرمایه انسانیت خود را از دست دهد، به «خُسرانِ مبین» دچار شده و به مرحله شقاوت رسیده است؛ چنان که در مرحله «أَسفل السافلین» قرار می گیرد.^۱ خواجه طوسی در شرح الإشارات، این افراد را «أراذل الخلق» نامیده است.^۲ اما توجیه لاهیجی برای این مدّعا چیست؟

پیش از پاسخ به این سؤال، لازم به ذکر است که مراد ما از «توجیه»، فراتر از طلب دلیل و اثبات بوده و مفهومی عامّ است؛ یعنی نشان دادنِ معقولیت در باورهای نظری و عملی. توجیه پذیری تنها مربوط به گزاره های نظری نیست؛ بلکه گزاره های ناظر به تکلیف و ارزش نیز توجیه پذیرند؛ زیرا فرمان های اخلاقی و فقهی باید معقول باشند.

حال به سؤال خود بازگردیم: چرا عده ای نباید فلسفه بخوانند؟

پاسخ لاهیجی چنین است: «زیرا ممکن است افراد نااهل به انحراف کشیده شوند». پیش از لاهیجی، سه حکیم دیگر - به جز ابن سینا - وجه معقولیت شرط گذاری را ناتوانی مخاطب از درک فلسفه و مشکلات ناشی از افشاء سر دانسته بودند؛ اما لاهیجی بر پایه «مخاطب محوری»، قرائتی مقبول از چرایی ایجاد محدودیت برای مخاطبان فلسفه ارائه داده است.

توضیح آنکه در تبیین علّت منع عده ای از حکمت خوانی، سه نگاه عمده وجود دارد که می توان همه دیدگاه ها را به این سه دسته ارجاع داد: ۱. توجیه بر اساس نگرانی برای مصتّف؛ ۲. توجیه بر اساس جلوگیری از ضایع شدن حکمت؛ ۳. توجیه بر اساس خطر تعلّم حکمت برای عده ای از مخاطبان. با توجّه به بخش های قبلی این نوشتار، دغدغه اصلی چهار حکیم پیش از لاهیجی، صیانت از حکمت یا مصتّف (حکیم) بوده است و هیچ یک از آنان توجیه مقبولی بر پایه مخاطب محوری، برای فرمان منع ارائه نکرده اند.

۲.۲. گفتار دوم: نقد دیدگاه فیاض لاهیجی

دیدگاه فیاض لاهیجی را می توان از سه طریق نقد کرد. البته، این نقدهای سه گانه از قوّتی یکسان برخوردار نیستند؛ چنان که مقاومت نظریّه لاهیجی در برابر این نقدها نیز یکسان نیست. نقد اول،

۱. نگر: الحاشیة علی شرح الإشارات (نسخه خطی)، برگ ۶ ب.

۲. نگر: شرح الإشارات و التنبیها (مع المحاکمات)، ج ۲، ص ۱.

اخصّ بودن دلیل لاهیجی از مدّعی اوست؛ نقد دوم، نادرستی لوازم دیدگاه لاهیجی است؛ و نقد سوم، معارضه با توجیه لاهیجی است.

۲،۲،۱. نقد اول: بررسی استدلال لاهیجی

بر مبنای توجیه لاهیجی، ممکن است فلسفه‌آموزی با آفت گمراهی همراه باشد؛ لذا، برای مصون ماندن از این آفت، باید برای فرد جوای فلسفه شروطی قرار داد. دیدگاه وی را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

- اگر فلسفه‌خوانی شرط نداشته باشد، همه نااهلان منحرف می‌شوند؛

- منحرف شدن نااهلان، نادرست است؛

∴ پس فلسفه‌خوانی باید شرط داشته باشد.

در نقد این استدلال، می‌توان کلیت دلیل را نفی کرد؛ چنان‌که از لاهیجی می‌پرسیم: آیا همه نااهلان گمراه می‌شوند یا بعضی از آن‌ها؟ به نظر ما، صحیح آن است که «بعضی از نااهلان گمراه می‌شوند». توضیح آنکه ممکن است کسی استعداد فلسفه‌خوانی نداشته باشد و با تحصیل فلسفه گمراه شود. همچنین، ممکن است کسی استعداد فلسفه‌خوانی داشته باشد و با خواندن فلسفه، عقیده باطلی برای وی ایجاد نشود؛ اما انگیزه او از فلسفه‌خواندن، رسیدن به حقیقت نباشد؛ بلکه برای ریاست یا جلب نظر جمهور مردم به خود، فلسفه بخواند. در این صورت، این فرد برای تحصیل فلسفه، نااهل بوده؛ اما گمراه نشده است.

۲،۲،۲. نقد دوم: بررسی آثار دیدگاه لاهیجی

بر اساس دیدگاه فیاض لاهیجی، گسترش رشته فلسفه اسلامی در محافل آموزش عالی نادرست است؛ بلکه این رشته مخصوص افرادی است که صلاحیت آنان به صورت حضوری تأیید شده باشد؛ زیرا بر اساس دیدگاه او، افراد نااهل که جوای فلسفه هستند، منحرف می‌شوند. با توجه به اینکه حکومت اسلامی نباید زمینه‌ساز انحراف اخلاقی در افراد باشد، رشته فلسفه اسلامی نیز نباید گسترش یابد.

دومین لازمه کلام لاهیجی، مردود بودن رشته «فلسفه برای کودکان» است؛ زیرا «فلسفه برای کودکان» معنای محصلی ندارد و قطعاً باید کودکان را از فلسفه‌خوانی بازداشت.

این دو لازمه، ناصحیح می‌نمایند و ما را به بازنگری در دیدگاه لاهیجی وامی‌دارند. به نظر می‌آید که باید فلسفه در جایگاه علم و فلسفه در جایگاه روش را از هم جدا کنیم. فلسفه‌ای که منع شده، فلسفه در جایگاه رشته‌ای علمی است و فلسفه‌ای که گسترش آن تحسین شده، فلسفه در جایگاه روش است. «فلسفه در جایگاه روش» به معنای زندگی عقلانی است. در این معنا - که از سوی وحی نیز تأیید شده - نتیجه فلسفه، زندگی عاقلانه است؛ اما فلسفه در مقام رشته‌ای علمی که از «موجود بما هو موجود» بحث می‌کند، تنها باید به اهل آن آموخته شود. بر این اساس، دیدگاه لاهیجی از محک نقد دوم سالم بیرون می‌آید.

۱. «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد/۲۴).

۲،۲،۳. نقد سوم: معارضه با توجیه لاهیجی

در این بخش، توجیه لاهیجی را رد نمی‌کنیم؛ بلکه توجیه و دلیل دیگری عرضه می‌کنیم که می‌توان آن را با دیدگاه لاهیجی جایگزین کرد. سخن لاهیجی این است که آفت همگانی شدن فلسفه خوانی، انحراف ناهلان است. این انحراف نیز از تفاوت استعداد افراد در فلسفه خوانی ناشی می‌شود. ما در معارضه می‌گوییم: می‌توان فلسفه را به صورت همگانی تجویز کرد؛ به گونه‌ای که موجب گمراهی جویندگان فلسفه نشود. برای این منظور، می‌توان علم فلسفه را سطح بندی کرد؛ همان گونه که کتب علمی در مقاطع مختلف تحصیلی دبیرستان، کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری سطح بندی می‌شوند. طرح تعلیم و تعلّم مرحله‌ای فلسفه، می‌تواند آفت‌های فلسفه جویی را به حداقل رسانده و ایراد حکیم لاهیجی را نیز تا حدودی مرتفع سازد.

نتیجه‌گیری

چهار حکیم پیش از لاهیجی (ابن سینا، سهروردی، میرداماد و ملاصدرا) برای حکمت جویان شروطی وضع کرده‌اند که در میان آن‌ها، میرداماد تأکید بیشتری بر این شرط گذاری داشته است. نزد ابن سینا، تمام شروط حکمت خوانی از اهمیتی یکسان برخوردارند؛ چنان که او بر شرط خاصی تأکید نکرده است؛ اما شیخ اشراق، میرداماد و ملاصدرا بر صفای نفس از شوائب حسی، بیش از شروط دیگر تأکید ورزیده‌اند.

بر اساس دیدگاه مخاطب محور لاهیجی، فلسفه خوانی بدون در نظر گرفتن شروط تحصیل، ممکن است جوینده فلسفه را به انحراف بکشاند. در این مقاله، دیدگاه لاهیجی را در بستری تاریخی توصیف و نقد کردیم. در نهایت مشخص شد که دیدگاه وی اعم از مدعاست و می‌توان با آن معارضه کرد.

فهرست منابع و مآخذ

- قرآن کریم.
- الإشارات والتنبيهات، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، تصحیح: مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
- أعيان الشيعة، سید محسن امین، تصحیح: سید حسن امین، چ ۱، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق.
- إيقاظ النائمين، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاصدرا)، تصحیح: محسن مؤیدی، چ ۱، تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱ ش.
- التصوّر والتصديق، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاصدرا)، منتشر شده به ضمیمه الجوهر النضید، چ ۵، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱ ش.
- حکمة الإشراق، شهاب الدین یحیی بن حبش سهروردی، تصحیح: هنری کربن، چ ۲، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
- الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی

- (ملاصدرا)، تعلیق: ملاهادی بن مهدی سبزواری [و] علامه سید محمد حسین طباطبائی، تصحیح: محمدرضا مظفر، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، عبدالرزاق بن علی لاهیجی (فیاض)، تصحیح: صادق لاریجانی، چ ۳، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ش.
- سه رساله فلسفی، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاصدرا)، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، چ ۳، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ش.
- شرح الإشارات و التنبیها (مع المحاکمات)، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا؛ خواجه نصیرالدین محمد بن محمد طوسی؛ قطب الدین محمد بن محمد رازی بویه، چ ۱، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵ش.
- شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، عبدالرزاق بن علی لاهیجی (فیاض)، تصحیح: اکبر اسدعلی زاده، چ ۱، قم: مؤسسه الإمام الصادق، ۱۴۲۵ق.
- الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاصدرا)، تعلیق: ملاهادی سبزواری، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، چ ۱، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ش.
- فرهنگ معارف اسلامی، سیدجعفر سجادی، چ ۳، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش.
- القیسات، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: مهدی محقق [و] سیدعلی موسوی بهبهانی [و] توشی هیکو ایزوتسو [و] ابراهیم دیباجی، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ش.
- قراضه طبیعیات، أبوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا، تصحیح: غلام حسین صدیق، چ ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۳۲ش.
- کنوز المعرّمین، أبوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا، تصحیح: جلال الدین همایی، چ ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ش.
- گوهر مراد، عبدالرزاق بن علی لاهیجی (فیاض)، تصحیح: زین العابدین قربانی، چ ۱، تهران: انتشارات سایه، ۱۳۸۳ش.
- المباحثات، أبوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا، تصحیح و تعلیق: محسن بیدارفر، چ ۱، قم: بیدار، ۱۳۷۱ش.
- المبدأ و المعاد، أبوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا، تصحیح: عبدالله نورانی، چ ۱، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ش.
- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، شهاب الدین یحیی بن حبش سهروردی، تصحیح: هنری کرین [و] سید حسین نصر [و] نجفقلی حبیبی، چ ۲، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
- مصنفات میرداماد، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: عبدالله نورانی، چ ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱-۱۳۸۵ش.
- المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاصدرا)،

- تصحیح: سید محمد خامنه‌ای، چ ۱، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۸۷ ش.
- معراج‌نامه، أبوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا، تصحیح: بهمن کریمی، چ ۱، رشت: مطبعة عروة الوثقی، بی‌تا.
- مفاتیح الغیب، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاصدرا)، تصحیح و ترجمه: محمد خواجه‌وی، چ ۱، تهران: انتشارات مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.

نسخه‌های خطی:

- الحاشیه علی شرح الإشارات، عبدالرزاق بن علی لاهیجی (فتیاض)، نسخه شماره ۱۷۲۳، کتابخانه مجلس شورای اسلامی (تهران).
- الحاشیه علی شرح الجديد للتجريد، عبدالرزاق بن علی لاهیجی (فتیاض)، نسخه شماره ۲۸۶۱/۲، کتابخانه مجلس شورای اسلامی (تهران).



اجازه‌نامه محقق کرکی (جدّ مادری میرداماد) به شاگرد خود، عطاءالله بن مسیح آملی
نسخه شماره ۸۴۳۱، کتابخانه مجلس شورای اسلامی (تهران)

مقالات

مسئله «جنسیت و نفس» در فلسفه میرداماد

زینب تاجیک *

دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث (قم)

چکیده

رابطه حقیقت انسان با جنسیت، از مسائل چالش برانگیز در چند دهه اخیر بوده؛ چنان که پاسخ به بسیاری از مسائل زنان در گرو حلّ این مسئله است. با ورود فعالان فنیسم به مباحث فلسفی و کلامی، این پرسش به شکلی جدی تر مطرح شد و برخی مانند لیبرال فنیسم ها با انکار هویت زنانه، به تساوی و برابری جنسیتی قائل شدند و دسته دیگری از فنیسم ها اختلاف های جنسیتی را به رسمیت شناختند. این پرسش در مباحث نفس شناسی و انسان شناسی میرداماد جایگاهی نداشته است؛ اما با تحلیل مباحث عمیق نفس شناسی او، می توان پاسخی سلبی یا ایجابی برای این پرسش فراهم کرد. این نوشتار با روش تحلیلی / توصیفی و با استنطاق مهم ترین مباحث نفس شناسی حکیم استرآبادی - مانند حدوث نفس، رابطه نفس و بدن و چگونگی تدبیر بدن از سوی نفس - به دنبال بررسی جایگاه جنسیت در نفس است. در نهایت این نتیجه حاصل شده است که با توجه به مبانی نفس شناسی میرداماد، دیدگاه «جنسیت مندی نفس» به صواب نزدیک تر است.

واژگان کلیدی: جنسیت؛ نفس؛ میرداماد؛ حدوث نفس؛ رابطه نفس و بدن.

مقدمه

تا پیش از فعالیت فنیست ها و شکل گیری مباحث دقیق جنسیتی، مسائل مربوط به زنان، در سنت های مختلف فلسفی جایگاه خاصی نداشته اند؛ اما از قرن هفدهم میلادی و هم زمان با شروع فعالیت های زنان برای نفی ظلم و ستم علیه خود، هر علمی که به نوعی باعث ایجاد یا تقویت

* رایانامه: tajik.i.zu@gmail.com

نگاه جنس دومی به زنان می‌شد، در بوتۀ نقد و بررسی قرار می‌گرفت. رفته رفته، فعالان فنیسم در عرصه‌های مختلف از جمله حقوق، سیاست، اقتصاد، هنر و... به میدان آمدند. بعد از مدتی، مباحث انتزاعی‌تر مانند علوم اجتماعی، الهیات و مباحث فلسفی و کلامی نیز در کانون توجه آن‌ها قرار گرفت.

شاید اصلی‌ترین سؤال فلسفی که توجه و عنایت فعالان فنیست را به خود جلب کرد، پرسش از رابطه حقیقت انسان با جنسیت بود. به دلیل اینکه فنیسم فاقد مبانی منسجم هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است، فعالان فنیسم نتوانستند به این مسئله مهم پاسخ جامع و کاملی بدهند و همین موضوع باعث ایجاد اختلاف نظرهایی در میان فنیست‌ها شد. مسئله رابطه حقیقت انسان با جنسیت و تأثیر آن بر مسائل زنان، از چالش‌های بسیار مهم تفکر در سال‌های اخیر به شمار می‌رود؛ برای مثال، پیش‌فرض فنیسم لیبرال برای طرح برابری جنسیتی این است که زن و مرد در وجود کاملاً تشابه دارند و هرگونه تمایز ذاتی میان آنان منتفی است. در نگاه باورمندان به این دیدگاه، اختلافات زنان و مردان فقط در بدن مادی آن‌ها و خصوصیات بیولوژیکی خلاصه می‌شود و اگر زنان و مردان از جهت احساسات، تمایلات، عقلانیت و... اختلافاتی دارند، همه آن‌ها برساخته فرهنگ و اجتماع و تربیت جامعه مردسالار است. در این میان، عده‌ای از فنیست‌ها با به رسمیت شناختن تفاوت‌های جنسیتی به دنبال اثبات برتری صفات و ویژگی‌های زنانه بر ویژگی‌های مردانه بودند.

مطالعات جنسیتی به مثابه دانشی میان رشته‌ای باعث ایجاد پویایی هرچه بیشتر علوم مختلف می‌شوند. مطالعات فلسفی/کلامی مرتبط با جنسیت می‌تواند مانند حلقه اتصال این علوم با مسائل عینی اجتماعی و نظریات مطرح شده در حوزه مباحث جنسیتی و مسائل زنان باشد. این مسئله در فرهنگ و سنت اسلامی بیش از آنکه چالشی اصیل باشد، بحثی وارداتی است و تا پیش از ورود مباحث فنیستی به کشورهای مسلمان، حکماء اسلامی عنایت و توجه چندانی به آن نداشتند. بررسی جنسیت‌مندی نفس دغدغه فلاسفه و متکلمان اسلامی نبوده و در آثار فلسفی/کلامی آن‌ها سخنی در این باره دیده نمی‌شود؛ چنان‌که در این باره، نفیاً یا اثباتاً مطلبی از آن‌ها نقل نشده است. با این همه، حکماء اسلامی در باب نفس‌شناسی، مطالب بسیار ارزشمندی بیان کرده‌اند و به مسائل مهمی مانند ماهیت نفس، تجرد یا مادیت نفس، حدوث نفس، مغایرت نفس با بدن و چگونگی تعلق نفس به بدن پرداخته‌اند که در بررسی دیدگاه آنان درباره جنسیت‌مندی نفس بسیار تأثیرگذار خواهد بود. با تحلیل و استنتاج این مبانی، می‌توان پاسخی برای این سؤال مهم فراهم آورد: طبق مبانی نفس‌شناسی حکماء اسلامی، آیا تفاوت‌ها و تمایزهای زنان و مردان به نفس و حاق وجود آن‌ها سرایت خواهد کرد یا فقط به بدن مادی و عنصری اختصاص دارد؟

اهمیت پرسش فوق در این است که بر اساس پاسخ برآمده از سنت و مبانی حکمت اسلامی، می‌توان درباره احکام متفاوت زنان و مردان داوری روشن‌تر و کارآمدتری داشت. همچنین، می‌توان بازتاب این اختلافات را در مباحث مهمی همچون اخلاق جنسیتی، معرفت‌شناسی جنسیتی و حتی در مسائل عینی‌تر مانند گُنش‌گری جنسیتی زنانه دنبال کرد.

اصل اساسی در انسان‌شناسی و نفس‌شناسی میرداماد، مباحث فلسفی اوست که به شدت

از تعالیم ابن سینا متأثرند؛ اگرچه میرداماد به سرعت از حیطة فلسفی بحث خارج شده و کلامش رنگ و بوی عرفان به خود می‌گیرد. در این نوشتار سعی شده با توجه به مبانی فلسفی نفس‌شناسی او، پاسخی برای این پرسش یافت که حقیقت انسان چه رابطه‌ای با جنسیت او دارد.

۱. بخش نخست: نفس‌شناسی میرداماد

میرداماد اثر مستقلی درباره نفس‌شناسی ندارد و بسیار گذرا به این موضوع پرداخته است. مباحث نفس‌شناسی او را می‌توان به سه قسمت فلسفی - که متأثر از ابن سیناست -، عرفانی و نقلی تقسیم کرد. میرداماد در ابتدا از الگوی فلسفی مثنی‌اء شروع کرده و سپس به سوی عرفان رفته و برای تأیید نظرات خود از آیات قرآن بهره گرفته است. حجم مباحث علم النفس فلسفی میرداماد محدود بوده و از الگوی نفس‌شناسی ابن سینا، به‌ویژه از دو کتاب الشفاء و الإشارات و التنبیهات، تبعیت کرده است.

از نظر میرداماد، این بدن است که قابلیت حدوث و پذیرش نفس را از مرحله اسفل نباتی تا مرحله اعلای نفس ناطقه انسانی فراهم می‌کند. ترکیب عناصر اربعه و فعل و انفعالات آن‌ها باعث ایجاد تعادل می‌شود و در نتیجه، بدن قابلیت پذیرش نفس نباتی را به دست می‌آورد. افزایش اعتدال جسم باعث ایجاد قابلیت پذیرش نفس حیوانی شده و سپس به حدی می‌رسد که نفس ناطقه انسانی حادث می‌شود و شایستگی پذیرش فعلیت‌های دیگر را پیدا می‌کند.^۱ عبارت میرداماد در این باره چنین است:

«إذا ثبت أنَّ النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم بل هي ذات آلة به وإنما الشبكة المزاجية والشركة الهيولانية لأن يصطاد بها حدوثها»^۲.

در این عبارت، میرداماد با تعبیر «یصطاد بها» به حدوث نفس و قابلیت بدن برای پذیرش آن اشاره کرده است. به نظر او، تا جسم به حد معینی از اعتدال نرسد، نفس حادث نخواهد شد؛ بنابراین، استكمال جسم، شرط حدوث نفس است؛ اگرچه نفس حقیقی ورای عالم ماده داشته و از نظر میرداماد، روحانی و مجرد است. در این قرائت از حدوث نفس، بدن موجب هستی، حدوث و تشخص نفس است و نفس به بدن مادی کاملاً نیازمند و وابسته است. از این روست که میرداماد از تعبیر «شکار حدوث نفس از سوی بدن» استفاده کرده است.

از جمله مسائل دیگری که توجه حکیم استرآبادی را به خود جلب کرده، نحوه ارتباط نفس با بدن است. او معتقد است که نفس در دو مرتبه ذات و افعال به بدن تعلق دارد:

«جوهر قدسی نفس ناطقه به ذرات عالم بدن، محیط؛ و بر کافه حواس و مشاعر و قوا و ارواح و مبادی ادراکات و تحریکات، قهرمان است؛ و تعلق و تدبیر و حکومت و سلطنتش را قیاس به ملک بدن دو اعتبار است: [۱]. نظر به حال بدن و به این اعتبار از مباحث علم طبیعی و از احوال موضوعات طبیعی است؛ [۲]. و نظر به حال

۱. نگر: القیسات، ص ۳۹۴.

۲. همان.

جوهر ذات او و به این اعتبار از مباحث علم الهی و از احوال جواهر مفارقه است»^۱. چنان‌که ملاحظه می‌شود، نفس در اندیشه میرداماد دارای حقیقتی مجرّد است که برای استکمال به بدن مادی نیاز دارد و قرار است با تعلّق و تدبیر بدن، راه کمال و جاودانگی را طی کند. به اعتقاد وی، نفس و بدن دو حقیقت و دو جنبه مستقلّ از انسان هستند که به طور کامل در یکدیگر تأثیر و تأثر دارند. نفس به تدبیر و تصرف در بدن اشتغال دارد و این اتصال و ارتباط به اندازه‌ای شدید است که بدن مصدر تمام احوالات و احساسات و ادراکات نفس به شمار می‌رود.

میرداماد به توضیح و تشریح نتایج این تعلّق و تدبیر نیز پرداخته است. به اعتقاد او، تعلّق نفس به بدن، تعلّق طبیعی است که نتیجه آن، محدود شدن نفس به زمان و مکان و دیگر تراحم‌های بدن مادی است. نفس تا وقتی در این دنیا به بدن تعلّق دارد در تضادّ و تراحم بدن مادی - که از ویژگی‌های عالم ماده است - شریک می‌شود و با زمان، مکان و محدودیت‌های عالم ماده آمیخته است. میرداماد معتقد است که بعد از مرگ، نفس از قید ظلمانی جسم آزاد و از این تاریکی رها می‌شود.^۲

در نظر میرداماد، نتیجه اتصال و تعلّق شدید نفس و بدن، احاطه نفس بر بدن مادی است؛ تا جایی که او نفس را مُدرک اصلی همه احساسات و ادراکات بدن دانسته و اساساً ادراک را بدون وساطت و تدبیر نفس، ممکن نمی‌داند. این ادراکات نفس، به دلیل اسارت در محدودیت‌های عالم دنیا که عالم تراحم و تصاعد است، چندان کامل نیست.^۳ میرداماد در این باره نوشته است: «حقیقت انسان بالحقیقه، جوهر نفس مجرّده است که در اصل فطرت از صُقع قدس و وطن اصلی اش عالم سماوی است. روزی چند در دار غربت و عالم غرور در قفس بدنش داشته‌اند تا ذخیره حیات ابدی اندوزد»^۴.

میرداماد با تأکید بر جاودانگی روح، مرگ را فقط انسلاخ امر غیرمادی از بدن مادی دانسته و بر این باور است که پس از مرگ، نفس از بدن جدا می‌شود؛ اما در عالم غیرمادی به حیات خود ادامه می‌دهد تا به امر خدا دوباره به بدن بازگردد.^۵

۲. بخش دوم: تحلیل جنسیت مندی نفس در نفس‌شناسی میرداماد

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، حکماء اسلامی از جمله میرداماد، رابطه جنسیت و نفس را به نحو مستقلّ بررسی نکرده‌اند و این مسئله، دغدغه فکری آنان نبوده است؛ چنان‌که در آثار باقی‌مانده از ایشان، مطلبی در این باره - نفیاً یا اثباتاً - دیده نمی‌شود. در عین حال، با تحلیل و بررسی مبانی نفس‌شناسی میرداماد، می‌توان به پاسخی برای این سؤال دست یافت. در این بخش، با بررسی

۱. جذوات و مواقیت، ص ۱۲۳.

۲. نگر: همان.

۳. نگر: همان.

۴. نگر: همان، ص ۲۳.

۵. نگر: همان، ص ۷۵.

هریک از مبانی نفس‌شناسی میرداماد، درباره‌ی تأثیر آن‌ها در پاسخ به پرسش اصلی این نوشتار سخن خواهیم گفت.

۲.۱. گفتار نخست: حدوث نفس

بر اساس نظر و بیان همه‌ی فلاسفه اسلامی، نفس حادث است. چگونگی حدوث نفس و میزان ارتباط حدوثش با بدن مادی، در بحث جنسیت‌مندی نفس بسیار مؤثر خواهد بود. اگر بدن به مثابه‌ی زمینه‌ای برای حدوث نفس بوده و نوعی علیت برای حدوث نفس داشته باشد، قول به جنسیت‌مندی نفس تقویت می‌شود. تأثیر نحوه‌ی حدوث نفس و میزان ارتباط نحوه‌ی حدوث نفس با بدن مادی در حکمت متعالیه پررنگ‌تر است؛ زیرا در نظام فلسفی ملاصدرا، نفس ابتدا جسمانی است و سپس بر اساس حرکت جوهری، مسیر تکامل به سوی تجرد را طی می‌کند.^۱

بر اساس حرکت جوهری اشتدادی، نفس مراحل چهارگانه نباتی، حیوانی، انسانی و عقلی را طی می‌کند و بر این اساس، اولاً، حدوث هر مرحله با زوال مرحله قبل همراه است؛ ثانیاً، همیشه باید جزء حادث، کامل‌تر از جزء سابق بوده و درجه وجودی برتری داشته باشد.^۲ نکته تأثیرگذار در مبحث جنسیت‌پذیری نفس این است که حدوث مرحله جدید، با همه کمالات مرحله سابق همراه است. تصویر ملاصدرا را از حرکت جوهری نفس و حرکت اشتدادی، می‌توان این‌گونه ترسیم کرد که حرکت نفس واقعیتی سیال و متصل است که هر لحظه شخصی کامل‌تر از قبل به همراه کمالات قبلی حادث می‌شود؛ پس نفس در مراحل بالاتر، باید کمالات مرحله پایین‌تر - از جمله جنسیت - را همراه خود داشته باشد.^۳

در نفس‌شناسی میرداماد، درباره‌ی حدوث نفس و تعلق نفسی خاص به بدنی خاص، پرسش مهمی مطرح می‌شود: مخصص تعلق نفسی خاص به بدنی خاص چیست؟ به بیان دیگر، چه عاملی باعث می‌شود که نفسی به بدن خاصی تعلق گیرد و به سایر بدن‌ها تعلق نگیرد؟ طبق مبانی نفس‌شناسی فلسفه مشاء - که میرداماد تحت تأثیر آن‌هاست - هنگامی که استعداد خاصی در بدن به وجود می‌آید، نفس از سوی عقل فعال به بدن افاضه می‌شود؛ یعنی حدوث نفس، بستری کاملاً جسمانی دارد.^۴ بر اساس این نظریه، بدن شرط حدوث و تحقق نفس است و تمایز نفوس، به سبب تمایز بدن‌هاست و در واقع، این ویژگی‌های ابدان است که تعیین می‌کند کدام نفس به کدام بدن تعلق بگیرد.^۵

باور به تأثیر بدن در حدوث نفس، در عبارات میرداماد پُررنگ‌تر از آثار برخی از فیلسوفان مشایی است. او معتقد است که ترکیب عناصر اربعه و فعل و انفعال آن‌ها باعث ایجاد تعادل مزاجی شده و در نتیجه، بدن قابلیت پذیرش نفس نباتی و با افزایش اعتدال جسم، قابلیت

۱. نگر: الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۸، ص ۱۴.

۲. نگر: همان، ص ۳۳۰.

۳. نگر: «بررسی رهاورد جنسیت‌پذیری اخلاق از منظر فنیسم با سنجه مبانی حکمت متعالیه»، صص ۶۴-۵۷.

۴. نگر: المبدأ و المعاد، ص ۱۰۸.

۵. نگر: الشفاء، ج ۲ (الطبیعیات)، ص ۱۹۹.

پذیرش نفس حیوانی را به دست می آورد. سپس، به حدی می رسد که نفس ناطقه انسانی حادث می شود و بدن شایستگی پذیرش فعلیت های دیگر را پیدا می کند. میرداماد به صراحت از حدوث نفس به واسطه بدن سخن گفته و بر این باور است که تا جسم به حد معینی از اعتدال نرسد، نفس حادث نمی شود. بر این اساس، می توان گفت: علت حدوث نفس، استکمال جسم است؛ اگرچه نفس حقیقی ورای عالم ماده دارد.

میرداماد همچنین، به مقارنت حدوث نفس با حدوث بدن قائل است. در نظر او، عوارض مادی موجب تکثر نوع انسان می شوند و انسان برای قبول این عوارض به بدن احتیاج دارد. نفس به دلیل تجرد، قادر نیست به تنهایی این عوارض را بپذیرد؛ پس، هیچ فردی از افراد نفس نمی تواند پیش از بدن تشخیص داشته باشد و این همان حدوث نفس است؛ بنابراین، نفس برای تشخیص و حدوث به بدن محتاج و وابسته است. به بیان دیگر، هرآنچه باعث ساخته شدن هویت جسم است در هویت اصلی نفس نیز تأثیرگذار خواهد بود و از این رو، نفس از جهت جنسیتی جهت مند خواهد بود. طبق مبانی پیش گفته، تفاوت بدن ها و ویژگی خاص هر یک از آن ها، باعث تعلق نفسی خاص به بدنی خاص می شود. نفس با توجه به گرایش ها، حالات و ویژگی های خاص هر بدن حادث شده و به آن بدن تعلق می گیرد و از جهت جنسیتی نیز جهت مند خواهد بود.

۲.۲. گفتار دوم: رابطه نفس و بدن در دنیا

اندیشه میرداماد در نفس شناسی، بسیار مثابنی است و در قیاس با مبانی نفس شناسی حکمت متعالیه، همچون مبانی نفس شناسی ابن سینا، ظاهراً با جنسیت پذیری نفس تناسب چندانی ندارد؛ اما میرداماد عبارتی دارد که می توان آن را به نفع جنسیت مندی نفس تفسیر کرد. او معتقد است که نفس تا وقتی در این دنیا به بدن تعلق دارد، در تضاد و تراحم های بدن مادی - که از ویژگی های عالم ماده است - شریک می شود و با زمان، مکان و محدودیت های عالم ماده آمیخته است؛ در حالی که بعد از مرگ، از قید ظلمانی جسم آزاد و از این تاریکی رها می شود:

«نفس را تا تعلق طبیعی به تدبیر بدن و علاقه ضروری به عالم زمان و مکان و اعتلاق احساسی به اقلیم هیولا باقی است... احساسات و ادراکاتش بر سبیل تدریج و تعاقب، و محسوسات و مدرکاتش متضادم و متزاحم خواهد بود؛ و آنگاه به ماضی و مستقبل و سابق و لاحق دایره ادراک معاً محیط می تواند داشت که از عالم محسوس یک باره مهاجرت کرده، از خواص نفسانیت منسلخ شده، استحقاق اسم عقل خالص پیدا کند؛ و این هنگام موت طبیعی و بعد از انقضای اجل موعود، صورت می پذیرد»^۱.

طبق این دیدگاه میرداماد، نفس تعلق گرفته به بدن مادی تا وقتی در این عالم به تدبیر بدن مادی مشغول است، نمی تواند از حیث جنسیتی جهت مند نباشد؛ هرچند بحث جنسیت مندی نفس در عوالم دیگر استدلال و دقت نظر بیشتری می طلبد. میرداماد به صراحت بیان می کند که نفس تا وقتی در ارتباط با بدن است و به بدن تعلق دارد، در همه تراحم ها و ویژگی های بدن مادی شریک است. به یقین یکی از مهم ترین ویژگی های بدن مادی، جنسیت است. بر اساس

۱. جذوات و مواقیت، ص ۷۵.

این عبارت میرداماد، نفس می‌تواند از نظر جنسیت جهت‌مند باشد و ارتباط با بدن، باعث جنسیت‌مندی نفس دست‌کم در عالم دنیا خواهد بود.

۲،۳. گفتار سوم: تعلّق شدید نفس به بدن

همان‌گونه که بیان شد، در نظر میرداماد، تعلّق نفس به بدن، تعلّق طبیعی است و این حقیقت مجرّد برای استحکال و ادراک و تحریک، به جسم و بدن مادی کاملاً نیازمند است؛ تعلّق که نتیجه آن، احاطه نفس بر تمام احساسات و ادراکات است.

پرسش دیگری که به حلّ مسئله اصلی این نوشتار کمک می‌کند، این است که مُدرک واقعی در انسان کیست؟ شکی نیست که زنان و مردان در درک و فهم برخی مسائل، احساسات و گرایش‌ها تفاوت‌هایی دارند. با توجه به مبانی نفس‌شناسی میرداماد، ماده و بدن عنصری به‌تنهایی قادر بر ادراک حقیقی نیست. از آنجا که نفس به‌طور کامل بر ادراکات، احساسات و تحریکات محیط است، تفاوت در ادراکات، احساسات، گرایشات و... دلیلی بر اختلاف نفوس و ارواح است؛ بنابراین، می‌توانیم اختلافات جنسیتی را به حاکم ذات زنان و مردان سرایت دهیم؛ زیرا طبق مبانی پیش‌گفته، می‌توان نتیجه گرفت که بدن به تبع نفس، دارای ادراک و احساس است. اتصال و تعلّق نفس به بدن چنان شدید است که نفس نیز از بدن متأثر خواهد شد. به‌طور کلی، می‌توان گفت: نفسی که به بدن زن تعلّق گرفته است و به تدبیر احساسات و تمایلات و ادراکات زنانه می‌پردازد، با نفسی که به بدن مرد تعلّق گرفته است و آن را تدبیر می‌کند، متفاوت است.

ذکر این نکته ضروری است که اثبات جنسیت‌مندی نفس طبق مبانی نفس‌شناسی میرداماد، به این معنی نیست که ما با دو نفس کاملاً متفاوت و متمایز زنانه و مردانه مواجه هستیم. با توجه به اینکه زنان و مردان اشتراکات بسیاری مانند تعقل، تفکر، اراده آزاد و اختیار، مسئولیت اخلاقی و... دارند، به یقین ویژگی‌های مشابه بسیاری نیز در آن‌ها یافت می‌شود؛ گرچه با التفات به تفاوت‌های جنسیتی و ریشه‌ای در نفس زن و مرد، نفس انسانی از جهت جنسیتی جهت‌مند خواهد بود.

نتیجه‌گیری

مسئله رابطه حقیقت انسان با جنسیت از مهم‌ترین مباحث فلسفی مرتبط با مسائل زنان است. فلاسفه و حکماء اسلامی به صورت مستقل به این مسئله توجه نکرده‌اند، اما با استنتاج و بررسی مبانی نفس‌شناسی آن‌ها، می‌توان نگرش آنان را به این مسئله دریافت.

طبق مبانی نفس‌شناسی میرداماد، تعادل عناصر اربعه در بدن مادی، زمینه پیدایش و حدوث نفس نباتی و نفس حیوانی را فراهم می‌کند و سپس، افزایش اعتدال جسم، علّت حدوث نفس ناطقه انسانی می‌شود؛ پس بر اساس مبانی او، بدن شرط حدوث نفس است. علاوه بر این، ویژگی‌های بدن مادی تعیین می‌کنند که کدام نفس به کدام بدن تعلّق بگیرد و تشخّص نفس، به‌طور کامل به بدن مادی وابسته است. هرآنچه در ساخته شدن هویت جسم مؤثر است، سبب تشخّص یافتن نفس نیز خواهد بود. نتیجه این مبانی چنین است: نفس از نظر جنسیتی جهت‌مند خواهد بود. بر اساس مبانی میرداماد، تا وقتی نفس در دنیا است، به‌طور کامل بر بدن محیط است و همه ادراکات به واسطه نفس انجام می‌شوند؛ پس، اختلاف زنان و مردان در

احساسات، ادراکات، تمایلات و... را می‌توان به حاق ذات آن‌ها، یعنی نفس، سرایت داد. نفس و بدن در دنیا اتصال و ارتباط شدیدی دارند و نفس مدبّر بدن مادی است. طبق مبانی فلسفی میرداماد می‌توان چنین حکم کرد: نفسی که بدن زنانه را تدبیر می‌کند، با نفسی که تدبیر بدن مردانه را بر عهده دارد، متفاوت است. به‌باور حکیم استرآبادی، تا وقتی نفس همراه بدن مادی است، در همه تزاخم‌ها، ویژگی‌ها و محدودیت‌های بدن مادی و عنصری شریک است. به‌یقین یکی از ویژگی‌های بدن مادی، جنسیت است که برای این اساس، نفس نیز از نظر جنسیتی جهت‌مند خواهد شد.

ذکر این نکته ضروری است که باور به جنسیت‌مندی نفس به معنی وجود دو نفس کاملاً متفاوت و متمایز زنانه و مردانه نیست؛ بلکه این نفوس در امور فراوانی، مانند عقل، اختیار و اراده و... اشتراک دارند.

فهرست منابع و مآخذ

کتاب‌ها

- جذوات و مواقیت، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: علی اوجبی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
- الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاصدرا)، تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی، چ ۴، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی (سازمان چاپ و انتشارات)، ۱۳۸۶ ش.
- الشفاء (الإلهیات / الرياضیات / الطبيعیات / المنطق)، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، تصحیح: جورج قنوتی [و] سعید زاید [و] عبدالحمید صبرة [و] عبدالحمید لطیفی مظهر [و] محمد رضا مدور [و] امام ابراهیم أحمد [و] محمود قاسم [و] عبدالحلیم منتصر [و] عبدالله اسماعیل [و] محمود الخضیري [و] أحمد فؤاد الأهواني [و] أبو العلا عفیفی، تصدیق و مراجعه: ابراهیم بیومی مدکور، چ ۱ (افست از: چاپ قاهره، ۱۳۹۵ ق)، قم: منشورات مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴-۱۴۰۵ ق.
- القبسات، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: مهدی محقق [و] سید علی موسوی بهبهانی [و] توشی هیکو ایزوتسو [و] ابراهیم دیباجی، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
- المبدأ و المعاد، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، تصحیح: عبدالله نورانی، چ ۱، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل [و] انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.

مقالات

- «بررسی رهاورد جنسیت‌پذیری اخلاق از منظر فنیسم با سنجه مبانی حکمت متعالیه»، زینب تاجیک؛ امین صیدی، پژوهش‌های عقلی نوین، سال ۷، شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۱ ش، صص ۷۰-۵۱.

مقالات

فلسفه میرداماد در شبهه قاره هند (بازخوانی شرح قاضی مبارک گوپاموی بر سَلَم العلوم)

محمد خدابنده‌لو*

طلبه سطح دو حوزه علمیه، مدرسه انوار طاها (قم)

چکیده

یکی از جریان‌های درونی در تاریخ فلسفه اسلامی، جریانی است که در شبهه قاره هند ظهور و رشد کرده است. فلاسفه ایرانی، به‌ویژه حکماء مدرسه شیراز، تأثیر بسیاری در ایجاد و جهت‌دهی این جریان فلسفی داشته‌اند. از ویژگی‌های جریان فلسفی هند، توجه به آراء و آثار فلاسفه متأخر ایرانی مانند میرداماد، ملاصدرا و آقا حسین خوانساری است. در این مقاله به‌طور خاص، تأثیرگذاری میرداماد بر این جریان فلسفی بررسی شده است. ابتدا درباره چگونگی ورود آثار فلسفی میرداماد به هندوستان بحث شده و سپس، تأثیرپذیری یکی از متون آموزشی علوم معقول در هند، یعنی شرح گوپاموی بر سَلَم العلوم بهاری، از آثار مختلف میرداماد مانند الأفق المبین، الإیماضات، تقویم الإیمان، الصراط المستقیم و... روایت شده است. از میان آثار میرداماد، الأفق المبین در هندوستان رواج بیشتری داشته و در برخی محافل علمی، متن درسی حکمت بوده است؛ از این رو، شرح گوپاموی بر سَلَم العلوم نیز بیش از دیگر آثار میرداماد، با الأفق المبین رابطه بینامتنی دارد.

واژگان کلیدی: میرداماد؛ قاضی مبارک گوپاموی؛ محب‌الله بهاری؛ فلسفه اسلامی در هند؛ سَلَم العلوم؛ الأفق المبین.

مقدمه

در میان جریان‌های تاریخی فلسفه اسلامی، سنت فکر اسلامی در هند زوایای پنهان بسیاری دارد و مطالعات کمتری درباره آن انجام گرفته است. این جریان فلسفی در دوره پساصدرایی نیز

* رایانامه: mohammad.khodabandelu@yahoo.com

فعال بوده و حکماء آن، آثار مهمی در حوزه منطق، طبیعیات و الهیات نگاشته‌اند؛ از این رو، نقش بسزایی در صحت سنجی انگاره «رکود فلسفه اسلامی بعد از ملاحدرا» دارد. یکی از ویژگی‌های این جریان که درخور تحقیق فراوان است، رابطه آن با سایر جریان‌های فلسفی، به ویژه سنت اسلامی در ایران است. گفتار پیش رو، گامی ابتدایی در همین راستاست که به تأثیرگذاری فیلسوف ایرانی، میرمحمدباقر داماد (درگذشته ۱۰۴۰ هجری قمری)، بر جریان فلسفی «هندی/اسلامی» اختصاص دارد.

حکماء و فلاسفه ایرانی در انتقال آثار و آموزه‌های فلسفه اسلامی به شبهه قازۀ هند نقش مهمی داشته‌اند. در دوره صفویه، نخبگان و چهره‌های فلسفی ایران به سرزمین‌های گوناگون مهاجرت کردند که به شکل‌گیری جریان‌های جدید فلسفی در جای‌جای جغرافیای اسلامی منجر شد. مهاجرت دانشمندان و انتقال آثار علماء ایرانی در علوم معقول و منقول به هند، زمینه‌ساز ظهور جریان فلسفی جدیدی در هند شد؛ چنان‌که مهاجرت دانشمندان سنی ایرانی به غرب از زمان سلطنت شاه عباس اول، شکل‌گیری جریان فلسفی/منطقی جدیدی را در میان اقوام عثمانی رقم زد.^۲

درباره هویت دانشمندی که در انتقال آثار فلسفی و منطقی ایرانیان به هند، نقش داشته‌اند، گمانه‌هایی وجود دارد. گویا میرفتح‌الله شیرازی (درگذشته ۹۹۷ هجری قمری) از جمله شخصیت‌های مؤثر در انتقال این آثار بوده است.^۳ وی در مکتب فلسفی شیراز، نزد دانشمندی همچون کمال‌الدین مسعود شیروانی (درگذشته ۹۰۵ هجری قمری)، جمال‌الدین محمود شیرازی (درگذشته ۹۶۲ هجری قمری) و غیاث‌الدین منصور دشتکی (درگذشته ۹۴۸ هجری قمری) تحصیل کرده است.^۴ شیرازی در مهاجرت به هند، ابتدا در شهر بیجاپور و سپس در فتح‌پور ساکن شده است. مورخ و ادیب هندی، آزاد بلگرامی (درگذشته ۱۲۰۰ هجری قمری)، در کتاب مآثرالکرام آورده است که فتح‌الله شیرازی اولین کسی بود که آثار جلال‌الدین دوانی، صدرالدین دشتکی و میرزاجان باغنوی، سه چهره برجسته مدرسه شیراز، را به هندیان شناساند.^۵

البته، پیش از فتح‌الله شیرازی نیز دانشمندی از شبهه قازۀ هند به ایران - و بالعکس - سفر کرده و آثار فلسفی ایرانی را به هند برده بودند؛ اما بیشتر این آثار، به فلاسفه قدیمی‌تر، همچون سیدشریف جرجانی، تعلق داشتند؛ برای نمونه، ثناء‌الدین ملتانی پس از مهاجرت به شیراز، علوم

۱. ماساشی هاندا، تاریخ‌پژوه ژاپنی دانشگاه توکیو، در مقاله زیر، علل و انگیزه‌های مهاجرت نخبگان ایرانی را به هند در دوره صفوی، بررسی کرده است:

“Emigration of Iranian Elites to India during the 16-18 th centuries”.

2. See: *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, pp. 25-26.

3. See: “Mīr Dāmād in India: Islamic Philosophical Traditions and the Problem of Creation”, p. 9.

۴. نگر: نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر، ج ۴، ص ۳۹۳.

۵. «هو الذي دخل الهند بمصنفات المتأخرين كالمحقق الدواني و الصدر الشيرازي غياث الدين منصور و ميرزاجان، فأدخلها في حلق الدرس و تلقاها العلماء بالقبول» (همان).

عقلی را نزد سیدشریف جرجانی (درگذشته ۸۱۶ هجری قمری) فرا گرفته و به ملتان بازگشته است.^۱ جلال‌الدین دهلوی (درگذشته ۹۴۲ هجری قمری) نیز به شیراز سفر کرده و جلال‌الدین دوانی را از نزدیک دیده است.^۲ میرمرتضی شریفی (درگذشته ۹۷۲ هجری قمری)، از نوادگان سیدشریف جرجانی، علوم فلسفی را در ایران آموخت و سپس به هند هجرت کرد.^۳ هبة‌الله شیرازی (زنده در ۸۹۸ هجری قمری) که احتمالاً از شاگردان میرصدرالدین شیرازی (درگذشته ۸۸۳ هجری قمری) بوده و آثاری در علوم معقول داشته، به هند سفر کرده است.^۴ بر این اساس، به نظر می‌رسد که آثار فلسفی مکتب شیراز، پیش از فتح‌الله شیرازی به هند راه یافته‌اند؛ اما او آثار چهره‌های متأخر، مانند جلال‌الدین دوانی یا میرزاجان باغنوی، را در هند ترویج داده و برخی از این آثار را به متون درسی تبدیل کرده است. به احتمال قوی، برخی شاگردان فتح‌الله شیرازی، همچون علی گیلانی (درگذشته ۱۰۱۸ هجری قمری)، عنایه‌الله شیرازی (درگذشته ۱۰۵۸ هجری قمری) و احمد شیرازی (درگذشته ۱۰۱۶ هجری قمری)، در این فرآیند نقش داشته‌اند.^۵

بیشتر افراد نام‌برده به حلقه شاگردان دشتکی تعلق دارند؛ اما مکتب شیراز به مدرسه او محدود نمی‌شود. در برابر دشتکی، جلال‌الدین دوانی و شاگردانش قرار داشتند که سهم آن‌ها نیز در معرفی آثار حکماء ایرانی به محافل هندی، درخور توجه است. محمدعمادالدین طارمی (درگذشته ۹۴۱ هجری قمری) از شاگردان دوانی است که در خراسان به دنیا آمده و مدتی نزد دوانی شاگردی کرده است. وی به گجرات رفته و بعد از سکونت در نهرواله، محفل درس معقول تشکیل داده است. طارمی شاگردانی مانند وجیه‌الدین احمد علوی گجراتی (درگذشته ۹۹۸ هجری قمری) - معروف به علوی - و علاء‌الدین عیسی تربیت کرده است که از علماء مشهور هند به شمار می‌روند.^۶ علوی گجراتی بر آثاری همچون شرح‌المواقف، شرح‌المقاصد، شرح قدیم تجرید، شرح حکمة‌العین، حاشیه قدیم دوانی و شرح شمسیه حاشیه نوشته است.^۷

از دیگر شاگردان دوانی، می‌توان به میرزاجان باغنوی (درگذشته ۹۹۵ هجری قمری) اشاره کرد که به آسیای مرکزی سفر کرده و همراه شاگردش، یوسف کوسج‌قره‌باغی (درگذشته ۱۰۳۳ هجری قمری)، به تدریس علوم معقول و شاگردپروری در آن منطقه اشتغال داشته است.^۸ ابوالفضل کازرونی و

۱. نگر: همان، ج ۳، ص ۲۴۲.

۲. نگر: همان، ج ۴، ص ۳۲۴.

۳. نگر: همان، ص ۴۲۹.

۴. نگر: همان، ص ۴۴۳.

۵. عبدالحی حسنی وی را هم درس ملاصدرا (درگذشته ۱۰۴۵ هجری قمری) دانسته است؛ اما با توجه به اختلاف دوران زندگی آن‌ها، احتمالاً این مطلب صحیح نیست.

۶. همان، ج ۵، ص ۴۸۷؛ ص ۵۹۲؛ ص ۵۹۴.

۷. بارزترین نمود این تقابل، در حواشی دوانی و دشتکی‌ها بر شرح جدید تجرید به چشم می‌خورد.

۸. نگر: همان، ج ۴، ص ۴۱۶.

۹. نگر: همان، ص ۴۴۲.

9. See: *The Development of Arabic Logic 1200-1800*, p. 174.

ابوالفضل استرآبادی از دیگر شاگردان دوانی هستند که به هند مهاجرت کرده، شاگردانی در آنجا پرورش داده‌اند.^۱ با توجه به این توضیحات، می‌توان گفت: مکتب فلسفی شیراز در جهت‌دهی و شکل‌گیری جریان فلسفی هند نقش بسزایی داشته است؛ به همین دلیل، ساختار مدرسی فلسفه اسلامی، به همان شکلی که در مکتب شیراز وجود داشت، یعنی با محوریت متونی همچون آثار سیدشریف جرجانی، قطب‌الدین رازی، جلال‌الدین دوانی و اثیرالدین ابهری، به هند راه یافت.^۲

۱. بخش نخست: ورود آثار میرداماد به شبهه قاره هند

با گذر زمان، آثار فلاسفه متأخر ایرانی، همچون میرداماد و ملاصدرا، نیز به هند وارد شده‌اند. یکی از چهره‌های برجسته علوم معقول در شبهه قاره، عبدالحکیم سیالکوتی (درگذشته ۱۰۶۷ هجری قمری) است که از شاگردان باواسطه فتح‌الله شیرازی به شمار می‌رود. وی با اینکه پس از ملاصدرا و میرداماد می‌زیسته است، در دو اثر مهم خود، یعنی حاشیه بر شرح شمسیه و حاشیه بر شرح المواقف، به مباحث و آراء ملاصدرا و میرداماد توجه نکرده و بیشتر بر آراء فلاسفه پیشین، مانند دوانی یا جرجانی، تمرکز کرده است. اولین بارقه‌های توجه به آراء میرداماد، در آثار یکی از معاصران مشهور سیالکوتی به نام ملامحمد جونیوری (درگذشته ۱۰۶۳ هجری قمری) به چشم می‌خورند. وی کتابی با عنوان الشمس البازغة در طبیعيات نگاشته که توفیق اتمام آن حاصل نشده است. جونیوری در این اثر، نظریه حدوث دهري میرداماد را نقد کرده است. پس از جونیوری، برخی دانشمندان رسائل مستقلی درباره انتقادات وی بر میرداماد تألیف کردند؛ برای نمونه، امان‌الله بنارسی (درگذشته ۱۱۳۳ هجری قمری) اثری مستقل در محاکمه میان میرداماد و جونیوری درباره حدوث دهري نگاشته است.^۳

درباره شخصیت‌هایی که آثار میرداماد را به هند منتقل کرده‌اند، نظرات مختلفی ارائه شده است؛ برای مثال، برخی مؤرخان بر این باورند که میرفندرسکی (درگذشته ۱۰۵۰ هجری قمری)، میرمحمد هاشم گیلانی (درگذشته ۱۰۶۱ هجری قمری) و شاگرد میرداماد، نظام‌الدین احمد گیلانی (درگذشته ۱۰۷۱ هجری قمری)، در انتقال این آثار مؤثر بوده‌اند.^۴ میرفندرسکی از علماء معاصر با میرداماد است که چندین بار به هند سفر کرده، مدتی در آن دیار زیسته^۵ و شاگردانی تربیت کرده است. طبق برخی گزارش‌های متأخر، جونیوری شاگرد میرفندرسکی بوده است که در سفر

ترجمه فارسی این کتاب، با ترجمه راقم سطور منتشر خواهد شد.

۱. نگر: نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر، ج ۴، ص ۳۶۶.

۲. در مکتب فلسفی شیراز، متونی مانند هدایة الحکمة ی اثیرالدین ابهری، شمسیه ی کاتبی (با شرح قطب‌الدین الرازی)، تهذیب المنطق تفتازانی (با شرح ملاعبدالله زیدی یا دوانی)، شروح تجرید (به ویژه شرح اصفهانی و قوشچی) و... محور درس و بحث بوده‌اند. این متون، کم‌وبیش در محافل درسی هند نیز رواج داشته‌اند.

۳. «له محاکمة بین السید محمد باقر الداماد الحسینی صاحب الأفق المبین و العلامة محمود بن محمد الجونیوری صاحب الشمس البازغة فی مسألة الحدوث الدهري» (نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر، ج ۶، ص ۷۰۰).

4. See: *The Development of Arabic Logic 1200-1800*, p. 174.

۵. نگر: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ص ۱۶۹ (مدخل «ابوالقاسم فندرسکی»).

به اصفهان، با میرداماد نیز دیدار کرده است؛^۱ در فرض صحت این گزارش، چگونگی آشنایی جونپوری با آراء میرداماد مشخص می‌شود. نظام‌الدین احمد گیلانی، شاگرد میرداماد که حاشیه‌ای مختصر بر الأفق المبین نوشته است،^۲ به هند سفر کرده و احتمالاً در معرفت آثار استاد خود به دانشمندان آن دیار نقش داشته است. از دیگر شاگردان میرداماد که به هند سفر کرده، محمدسعید کرهرودی (درگذشته ۱۰۴۴ هجری قمری) است.^۳ میرمحمدهاشم گیلانی (درگذشته ۱۰۶۱ هجری قمری) از دیگر ایرانیانی است که در غرب هند فعالیت‌های علمی و آموزشی داشته‌اند. وی علوم فلسفی را نزد میرزاابراهیم همدانی (درگذشته ۱۰۳۵ هجری قمری)^۴ فراگرفته است. میرزاابراهیم همدانی حکمت و علوم معقول را نزد استاد میرداماد، فخرالدین سناکی استرآبادی (درگذشته ۹۸۴ هجری قمری)، آموخته است؛^۵ لذا، می‌توان احتمال داد که میرمحمدهاشم گیلانی نیز با آراء میرداماد آشنا بوده است. همچنین، برخی شاگردان محمدصادق اردستانی (درگذشته ۱۱۳۴ هجری قمری) که از حکماء مکتب اصفهان و شاگردان باواسطه ملاصدرا است، در هند حضور داشته‌اند؛ از جمله محمدعلی مرشدآبادی (زنده در ۱۱۹۵ هجری قمری) و محمدعلی اصفهانی (درگذشته ۱۱۸۰ هجری قمری) که در دوران متأخر، در مناطق مختلفی از هند حضور داشته‌اند.^۶

در میان آثار میرداماد، الأفق المبین و پس از آن، القبسات بیش از همه در شبهه قاره رواج یافته‌اند. البته، این سخن بدان معنا نیست که آثار دیگر میرداماد در هند ناشناخته بوده‌اند؛ زیرا دانشمندان آن دیار شروح و تعلیقاتی بر آثار کمترشناخته شده میر نوشته‌اند؛ برای نمونه، انورالدین حسینی، از شاگردان غلام‌نور اورنگ‌آبادی (درگذشته ۱۱۸۹ هجری قمری)، شرحی بر الإیماضات میرداماد با عنوان «التنویرات فی شرح الإیماضات» نگاشته که نسخه‌هایی از آن موجود است.^۷ با این همه، کتاب الأفق المبین در میان هندیان جایگاه دیگری دارد؛ چنان‌که در برخی محافل،

۱. نگر: دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۱، صص ۳۸۹-۳۹۱ (مدخل «جونپوری، ملا محمد»).
۲. نکته درخور توجه اینکه که تنها نسخه شناخته‌شده از این حاشیه را فردی به نام «محمد مؤمن جدیدالاسلام کشمیری» کتابت کرده است (نسخه شماره ۳۹۰۱، کتابخانه دانشگاه تهران). علاوه بر این، وی آثاری همچون «رسالة فی مذهب أرسطاطاليس (الجمع بین الرأیین)» از میرداماد و «مقاله فی الحركة» از میرفندرسکی را نیز استنساخ کرده است. با توجه به این مطالب، می‌توان احتمال داد که کشمیری از شاگردان هندی گیلانی بوده است. نگر: فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱۲، ص ۲۸۸۹.
۳. نگر: نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر، ج ۵، ص ۶۳۴.
۴. از جمله آثار باقی‌مانده از همدانی، یکی رساله‌ای است درباره قاعده «الواحد» و دفاع از دیدگاه ابن سینا در این باره که نسخه نفیسی از آن، با شماره ۱۳۵۶۷۱ در کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی نگهداری می‌شود؛ اثر دیگر، حاشیه وی بر رساله تحقیق الکلیات قطب‌الدین رازی است که نسخه‌ای از آن با شماره ۸۵۹ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی موجود است.
۵. نگر: نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر، ج ۵، ص ۶۴۴.
۶. نگر: همان، ج ۶، صص ۸۳۹-۸۳۰.

7. See: "Mīr Dāmād in India: Islamic Philosophical Traditions and the Problem of Creation", p.

به متن درسی فلسفه تبدیل شده است. افرادی مانند عبدالحق خیرآبادی (درگذشته ۱۳۱۸ هجری قمری)، فضل امام خیرآبادی (درگذشته ۱۲۴۳ هجری قمری)، عبدالحق رامپوری (درگذشته ۱۲۹۷ هجری قمری) و واجدعلی بناری (درگذشته ۱۲۷۶ هجری قمری) متن الأفق المبین را تدریس می‌کرده‌اند.^۱ این کتاب در حوزه‌های علمی شهرهایی همچون گلگت در شمال شرق هند، رامپور در شمال هند و دهلی در ناحیه مرکزی نیمه شمالی هند، متن درسی حکمت بوده است؛^۲ به همین دلیل، دانشمندان هندی حواشی و تعلیقات متعددی بر الأفق المبین نگاشته‌اند. حتی شخصیتی مشهور همچون فضل حق خیرآبادی (درگذشته ۱۲۴۳ هجری قمری) که آثار مهمی مانند الهدیه السعیدیه^۳ دارد، حاشیه‌ای مفصل بر الأفق المبین نوشته است.^۴ علاوه بر خیرآبادی، عبدالحق بجرالعلوم لکهنوی (درگذشته ۱۲۲۵ هجری قمری) نیز بر الأفق المبین میرداماد حاشیه نوشته است.^۵

با گذر زمان، آثار و آراء میرداماد و ملاصدرا به هند منتقل شده، اهمیت فراوانی پیدا کردند؛ اما همان‌طور که پیش‌تر گذشت، عبدالحق سیالکوتی در آثار خود، به دیدگاه‌های میرداماد و ملاصدرا توجه نکرده است. این ویژگی آثار سیالکوتی، در نظر علماء معقول هند ضعف و نقصان محسوب می‌شد؛ به همین دلیل، آثار وی در جایگاه متن درسی قرار نگرفتند. این در حالی است که در همان دوران، آثار سیالکوتی به مناطق ترک‌نشین عثمانی راه یافتند و مدتی طولانی در برنامه‌های آموزشی حضور داشتند؛ زیرا آثار میرداماد و ملاصدرا در این مناطق ناشناخته بودند و بی‌توجهی به آراء این دو فیلسوف، ضعف و نقصان محسوب نمی‌شد.^۶

مطالعه تأثیرگذاری میرداماد بر جریان فلسفی هند، به حواشی و شروحاتی که هندیان بر آثار وی نوشته‌اند محدود نمی‌شود؛ بلکه در آثاری که به ظاهر با میرداماد مرتبط نیستند نیز، سرنخ‌های فراوانی از تأثیرات او وجود دارند. فلاسفه و منطق‌دانان مختلفی در هند می‌زیسته‌اند که در نگاشته‌های آن‌ها، اثرپذیری‌های فراوانی از میرداماد به چشم می‌خورد؛ آثاری که باید از جهت ارتباط‌شان با اندیشه میر و کم‌وکیف تأثیرشان از میراث فکری وی، مطالعه و بررسی شوند. در این مقاله، یکی از متون درسی منطق در هند - که البته بر مباحث فلسفی بسیاری نیز اشتمال دارد - در مقام نمونه‌ای از تأثیرپذیری هندیان از میرداماد، به اجمال بازخوانی و بررسی شده است.

۲. بخش دوم: سلّم العلوم و شرح قاضی مبارک گوپاموی

محب‌الله بهاری (درگذشته ۱۱۱۹ هجری قمری) کتابی در منطق با عنوان «سلّم العلوم» (نردبان علوم) تألیف کرده است که در هند، آسیای میانی، روسیه و مصر طرف توجه قرار گرفته و مدت‌ها و

۱. نگر: نزّه الخواطر و بهجة المسامع و النواظر، ج ۷، ص ۱۱۳۲؛ ج ۸، ص ۱۲۶۳.

۲. نگر: همان، ج ۷، ص ۹۴۶؛ ج ۸ ص ۱۲۶۳.

۳. این کتاب جزء سه یا چهار منبع مهم هندی در حوزه طبیعیات است.

۴. همان، ج ۷، ص ۱۰۶۴.

۵. نسخه‌ای از این حاشیه (در ۲۶ صفحه ۱۸ الی ۲۴ سطری) در کتابخانه رضا در شهر رامپور موجود است.

See: *The Development of Arabic Logic 1200-1800*, p. 195.

6. See: *Ibid.*, p. 177.

به طور گسترده، متن درسی منطق بوده است؛^۱ تا بدان جا که با گذشت دویست سال از تاریخ تألیف سلم العلوم، بیش از ۹۰ شرح و حاشیه و تعلیقه به زبان‌های عربی و فارسی و اردو درباره آن نگاشته شده است.^۲ بهاری سلم العلوم را در چهارچوب منطق دوجنشی - و نه منطق نه‌جنشی - نوشته است و به همین دلیل، مطالب آن را به دو بخش اصلی «تصوّرات» و «تصدیقات» تقسیم کرده است. از ویژگی‌های این کتاب، توجه ویژه به پارادوکس‌ها است؛ چنان‌که از مباحثی مانند «پارادوکس منون»، «پارادوکس دروغ‌گو»، «پارادوکس مجهول مطلق» و «المغالطة العامة الورود» بحث کرده است.^۳ برخی شروح این کتاب، مانند شرح ملاحسن لکهنوی (درگذشته ۱۱۹۹ هجری قمری)، شرح بحر العلوم (درگذشته ۱۲۲۵ هجری قمری) و شرح حمدالله سندیلی (درگذشته ۱۱۶۰ هجری قمری)، متن آموزشی منطق در مدارس سنتی بودند و به همین دلیل، حواشی و تعلیقات گوناگونی درباره آن‌ها تألیف شده است.^۴ می‌دانیم که محب‌الله بهاری با آراء و آثار میرداماد آشنا بوده است و چنان‌که در ادامه خواهد آمد، گویا برخی از عبارات سلم العلوم در اقتباس از متن الأفق المبین نوشته شده و بازنویسی عبارات میرداماد هستند.

از جمله شروح سلم العلوم که متن درسی منطق بوده‌اند، شرح قاضی مبارک گویاموی (درگذشته ۱۱۶۲ هجری قمری) است که از شروح قدیمی سلم العلوم به شمار می‌رود. قاضی محمد مبارک بن محمد دائم گویاموی در ناحیه مرکزی نیمه شمالی هند فعالیت داشته و شرح خود را در سال ۱۱۴۳ هجری قمری تألیف کرده است.^۵ لازم به ذکر است که تمام شرح گویاموی متن آموزشی نبوده و تنها نیمه نخست آن که بخش «تصوّرات» را در بردارد، در هند تدریس می‌شده است؛ لذا، بیشتر چاپ‌های سنگی این اثر در هند، فاقد بخش «تصدیقات» هستند. ظاهراً برای آموزش «تصدیقات» از شروح دیگری مانند شرح حمدالله سندیلی استفاده می‌شده است.^۶ ناگفته نماند که شرح گویاموی در کازان روسیه به صورت چاپ سنگی منتشر شده است؛ لذا، می‌توان احتمال داد که مسلمانان آن دیار، به این شرح مراجعاتی داشته‌اند. ارجاعات ما نیز در این مقاله، بر اساس چاپ کازان است؛ زیرا تمام شرح گویاموی (بخش تصوّرات و تصدیقات) را به همراه حواشی و منہیات وی دربر دارد.

گویاموی تأثیر بسیاری از میرداماد و آثار او گرفته است. وی با عناوینی مانند «المعلم للحکمة الیمانیة» یا «المعلم الأول للحکمة الیمانیة» از میرداماد یاد کرده است؛^۷ درحالی‌که دیگر علماء

1. See: Ibid., p. 183.

2. See: "Post-Classical Philosophical Commentaries/Glosses: Innovation in the Margins", p. 321.

3. See: *The Development of Arabic Logic 1200-1800*, p. 185.

4. See: Ibid., p. 183.

5. See: Ibid., p. 188.

6. See: Ibid., p. 183.

۷. برخی از عبارت وی، به تفصیل در ادامه آمده‌اند؛ اما نمونه را نگر: سلم العلوم مع شرح القاضي مبارک و منہیات، ص ۴۶؛ ص ۱۲۱؛ ص ۱۲۷.

معقول هند، از جمله میرزاهد هروی که گویاموی وی را استاد خود خوانده است^۱، عناوینی همچون «میرباقر»، «باقر الداماد» و «بعض الأفاضل» را درباره میر کار برده اند.^۲ عبدالعلی بحر العلوم، دیگر شارح سلم العلوم، با تعبیری مانند «صاحب الأفق المبين» و «میرباقر داماد» از میر یاد کرده است.^۳ لازم به ذکر است که میرداماد در جایگاه عالمی شیعی که در دوره تقابل سخت شیعیان و اهل سنت می زیسته، برخی دیدگاه های بزرگان اهل سنت، مانند فخررازی، را به نقد کشیده و از وی با تعبیری همچون «مثير فتنة التشكيك» یاد کرده است؛^۴ لذا، برخی دانشمندان اهل سنت هند، مواجه ای منتقدانه با میرداماد داشته و حتی گاهی به او توهین کرده اند.^۵

گویاموی نیز از اهل سنت بوده و گاهی به تعریض و کنایه از علماء شیعه یاد کرده است؛ برای نمونه، از تعبیر «عليه ما يستحقه» برای خواجه نصیرالدین طوسی استفاده کرده است.^۶ با این همه، او در برخورد با میرداماد، احترام را به کمال رعایت کرده است. مواجهه گویاموی با میرداماد، نه کاملاً انتقادی و خصمانه - همچون مواجهه عبدالعلی بحر العلوم با میر^۷ - است؛ و نه برخوردی کاملاً منفعلانه است؛ زیرا همان طور که در ادامه خواهد آمد، گویاموی در مباحث مختلفی از میرداماد انتقاد کرده است؛ اما در مجموع، نگرشی مثبت و محترمانه به وی دارد. گویاموی در بسیاری از مواضع، متن آثار میرداماد یا شارحان وی^۸ را بدون اینکه نامی از آن ها ببرد، در شرح خود آورده است. البته، علماء معقول هند نیز از این تأثیرپذیری آگاه بوده اند؛ برای نمونه، محمدیوسف فرنگی محلی در حاشیه خود بر شرح گویاموی خاطرنشان کرده است که بیشتر مطالب این شرح از کتاب الأفق المبين اخذ شده

۱. برای نمونه، گویاموی نوشته است: «قال الأستاذ في حاشيته على الحاشية المتعلقة بالرسالة القطبية: (...)» (همان،

ص ۳۵). همچنین، آورده است: «قال الأستاذ - رحمه الله - في حاشيته على المواقف: (...)» (همان، ص ۶۳).

۲. نمونه را نگر: شرح الرسالة المعمولة في التصور والتصديق وتعليقاته، ص ۹۳؛ ص ۱۰۹؛ ص ۱۲۳؛ ص ۲۳۱؛ ص ۲۴۱؛ ص ۲۸۳.

۳. نمونه را نگر: شرح بحر العلوم على سلم العلوم، ص ۳۵۲؛ ص ۳۵۴.

۴. نمونه را نگر: مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۴۹۶؛ ج ۲، ص ۴۸۳؛ ج ۳، ص ۱۸۲؛ ص ۲۵۱؛ ص ۳۸۶؛ ص ۳۸۸.

۵. See: *The Development of Arabic Logic 1200-1800*, p. 194.

۶. نگر: سلم العلوم مع شرح القاضي مبارك و منهياته، ص ۱۲۳.

۷. برای نمونه، وی در حاشیه خود بر حواشی میرزاهد هروی بر شرح مواقف نوشته است:

«... و وجدت الأكثرين المطبوعين بالسحر الذي أتى به صاحب الأفق المبين، فأولعتم إستعاراته العجيبة و المخترعة و تشبيهاته الغريبة المعبجة، فحسبوا أن مصنفاته في أعلى المقام بين ما صنف الأقوام و تخللوا أن منزلتها فوق ما أتى به أولو الأفهام، فقلت لهم: يا معشر الإخوان و يا أيها الأصدقاء من الخللان! لا يغرنكم سلوكه مسلك الشعراء عن ولوجه في حضرات السوفسطائية، فجّل كلامه قضايا شعريّة و مقدمات تخيلية» (حاشیه علی میرزاهد علی شرح المواقف (نسخه خطی)، برگ ۲پ).

نسخه ای از این حواشی در کتابخانه دانشگاه ملک سعود در ریاض موجود است که اساس ارجاع ماست.

بحر العلوم در بیشتر آثارش، از جمله شرح سلم العلوم، رویکردی انتقادی به آراء میرداماد دارد. پیش تر به

حاشیه وی بر الأفق المبين نیز اشاره کردیم که از قضا حاشیه ای انتقادی بر این کتاب است.

۸. همچون سید احمد علوی عاملی.

است.^۱ سایر حاشیه نویسان نیز بدین مطلب اشاره کرده اند.^۲

میرداماد از نظام فکری خود با اصطلاح «حکمت یانی» یاد کرده و آن را حکمتی مطابق با آموزه های دین اسلام معرّفی کرده است.^۳ او در زمان حیات خود نیز با عناوینی همچون «معلم الحکمة الیمانیّة و ناقد الفلسفة الیونانیّة» خطاب می شده است.^۴ سیداحمد علوی عاملی (درگذشته بین ۱۰۵۴ تا ۱۰۶۰ هجری قمری) نیز در کتاب کشف الحقائق فی شرح تقویم الایمان همین تعبیر را درباره میرداماد به کار برده است.^۵ از سوی دیگر و بنا بر شواهد متن شناختی، گویاموی دست کم متن تقویم الایمان را در اختیار داشته است^۶؛ لذا، این احتمال وجود دارد که این تعبیر از طریق آثار شاگردان میرداماد، مانند کشف الحقائق، به آثار گویاموی راه یافته باشد.

۳. بخش سوم: نمونه هایی از تأثیر پذیری گویاموی از میرداماد

در این بخش، برخی تأثرات و استفاده های گویاموی از میرداماد را مرور خواهیم کرد. نویسندۀ سطور آگاه است که مطالعه رابطه بینامتنی (intertextuality) میان شرح گویاموی بر سلم العلوم و آثار میرداماد، نیازمند بررسی وسیع تری است؛ زیرا قاضی مبارک در بسیاری از مواضع، بدون

۱. «... و كانت الرسالة المسمّی بـ«سلم العلوم» من بین متونها كالشمس بین النجوم و كان شرحه الذي صنفه الفاضل المحقّق و التحرير المدقّق، جامع المعقول و المنقول، حاوي الفروع و الأصول محمّد مبارك بن محمّد دائم الأدهمي الفاروقي منفرداً في حلّ و كشف معضلاتها، لكن كانت عباراتها مشكلة على العلماء المحقّقين و إشارات مخفية على الفضلاء و المدقّقين لكون أكثرها مأخوذاً من الأفق المبين» (القاضي مع المنهيات، ص ۲).
۲. نمونه را نگر: الحاشية الصريحیّة على شرح القاضي مبارك للسلم، ص ۴. (این حاشیه در میان هندیان، به «حاشیۀ صریخ» شهرت دارد).

عبدالحی لکنوی نیز خاطرنشان کرده است که قاضی مبارک گویاموی در بیشتر آثار خود پیرو میرداماد است: «... فاستدلّ عليها العلامة الكوفاموي في شرح سلم العلوم تقليداً لمبتقر العلوم [أي: السيد باقر داماد (منه)] كما هو دأبه في جميع تصانيفه» (مصباح الدجی فی لواء الهدی، ص ۲۲۴).

۳. میرداماد در الصراط المستقیم نوشته است:

«فقد أوردت فيه طريقة الفلسفة الیونانیّة على مشرب متفلسفها و فلاسفتها و أوضحت مسلك الملة الإسلامية من الحکمة الیمانیّة على اختلاف أذواق الفرق من محقّتها و مبطلتها» (مصفّات میرداماد، ج ۱، ص ۳۳۲).
او در الأفق المبين نیز به کرات از این تعبیر استفاده کرده است. نمونه را نگر: مصفّات میرداماد، ج ۲، ص ۵؛ ص ۹۴؛ ص ۲۱۶؛ ص ۲۲۴.

۴. دو استفتاء فقهی از میرداماد در دست داریم که نویسندگان آنها میر را با این عناوین خطاب کرده اند. نگر: معلم ثالث، ص ۱۳۷.

۵. «أستاذ أهل الحقّ و اليقين، أعلم المتأخّرين و المتقدّمين، عازف أسرار الحقائق، كاشف أستار الدقائق، مبين رموز المسالك و المسائل، مكمل علوم الأوّخر و الأوّائل، ناقد الفلسفة الیونانیّة، صاحب المعرفة الربانیّة، مقوم العلوم البرهانیّة، متمم الصناعات المیزانیّة، معلم الحکمة الیمانیّة، ثالث المعلمين، بل أولهما لو كشف الغطاء من البين» (تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، ص ۳۸۵).

۶. نمونه را نگر: تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، ص ۳۱۷. سنج: سلم العلوم مع شرح القاضي مبارك و منهيّاته، ص ۵.

اینکه نامی از میرداماد ببرد، عبارات وی را در شرح خویش آورده است.

۳،۱. گفتار نخست: آموزه «نقیض الشيء رفعه» و یک طرفگی رابطه تناقض

یکی از آموزه‌هایی که گویاموی از میرداماد اخذ کرده و در مواضع متعددی از شرح خود آن را ذکر کرده است، آموزه «نقیض الشيء رفعه» است. مراد از این گزاره آن است که نقیض حقیقی قضیه سالبه، سلب آن سالبه است، نه قضیه‌ای موجب؛ لذا، نمی‌توان گفت که گزاره «بعض الف ب است» نقیض «این چنین نیست که بعض الف ب باشد» است؛ بلکه قضیه نخست در حقیقت، «لازم نقیض» قضیه دوم است، نه نقیض آن. سخن میرداماد به زبان منطق گزاره‌ها از این قرار است: نقیض « $(\sim p)$ »، « $(\sim \sim p)$ » است، نه « p »؛ لذا، رابطه تناقض رابطه‌ای یک طرفه است، نه دوطرفه.

وی در این باره نوشته است:

«فإذن، نقیض کُلِّ عقد سَلْبُهُ یأْخُلُ حَرْفُ السَّلْبِ عَلَیْهِ، کَمَا نَقِیضُ کُلِّ مُفْرَدٍ سَلْبُهُ وَرَفْعُهُ وَنَقِیضُ السَّلْبِ بِالذَّاتِ سَالِبُ السَّلْبِ وَالمَوْجِبُ لَازِمُ النَقِیضِ، لَا أَنَّهُ نَقِیضُهُ بِالذَّاتِ»^۱.

این دیدگاه میرداماد، در برخی آثار شاگرد وی، ملاًصدرا (درگذشته ۱۰۴۵ هجری قمری) - همچون الأسفار الأربعة و حاشیه حکمة الإشراق^۲ - نیز به چشم می‌خورد و نشان‌دهنده تأثیر ملاًصدرا از میرداماد است. گویاموی نیز دیدگاه میرداماد را پذیرفته و در چندین موضع از آن استفاده کرده است.^۳ این در حالی است که برخی فلاسفه صدرایی معاصر در ایران، دیدگاه میرداماد را نپذیرفته‌اند.^۴

۳،۲. گفتار دوم: موجه نبودن «مطلقة عامه»

قطب‌الدین رازی (درگذشته ۷۶۶ هجری قمری) در شرح المطالع به تفصیل درباره «قضایای مطلقه» بحث کرده است. وی در بخشی از این مباحث، استدلال کرده است که در قضیه «مطلقة عامه»،

۱. القبسات، ص ۳۴۶.

علاوه بر این، میر در اوایل القبسات آورده است:

«... ولا یستشعر أنّ نقیض کُلِّ مفهوم رفعه علی سبیل السلب البسیط الصرف الساذج، لا السلب العدولی، ولا إيجاب السلب البسیط. فی المفهومات المفردة نقیض سلب الوجود سلب الوجود، والوجود لازم النقیض، لا هو بعینه؛ و فی العقود نقیض السالب سالب السالب، و الموجب لازم النقیض، لا عینه» (همان، ص ۲۱).

۲. نگر: الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه، ج ۷، صص ۱۹۳-۱۹۶؛ حکمة الإشراق، ج ۲، ص ۱۱۱، حاشیه ۸۵.

۳. «... و لذا قال المعلم الأول للحکمة الیمانیة: النقیض الصریح الحقیقی إنّما هو السلب لا المرفوع به، نعم علی التجوّز، فلا یكون التناقض من الطرفين إلّا علی المجاز» (سلم العلوم مع شرح القاضی مبارک و منهیاتہ، ص ۲۵۶). همچنین، نگر: همان، ص ۱۳۴.

۴. برای مثال، سید محمدحسین طباطبائی (درگذشته ۱۴۰۲ هجری قمری) از مخالفان دیدگاه میرداماد بوده و در برخی آثار خود، این آموزه را نقد کرده است. وی قاعده «نقیض الشيء رفعه» را پذیرفته است؛ اما تقریر میرداماد و ملاًصدرا را از این قاعده صحیح نمی‌داند. نگر: نهاية الحکمة، ج ۲، ص ۵۶۳؛ الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه، ج ۷، ص ۱۹۳، پانویس ۵؛ ص ۱۹۴، پانویس ۲.

«فعلیت» جهت در نظر گرفته می‌شود؛ اما خود «فعلیت»، جهت نیست؛ زیرا چیزی زائد بر «وقوع نسبت» - که همان «حکم» است - بیان نمی‌کند؛ درحالی‌که «جهت» چیزی غیر از «موضوع»، «محمول» و «حکم» است؛^۱ لذا، منطق دانان قضیه مطلقه را مجازاً از اقسام قضایای موجهه می‌دانند؛ همان‌طور که سالبه را مجازاً در زمره حملیات می‌شمارند.^۲

میرداماد در الأفق المبین مباحث قطب‌الدین رازی را بدون اشاره به نام وی و با بیان خاص خود، ذیل عنوان «أصل یما ن میزانی» طرح کرده است.^۳ میر خاطر نشان کرده است که گاهی قضیه مطلقه را نیز ذیل موجهات قلمداد می‌کنند؛ چنان‌که سالبه را از اقسام حملیه بر می‌شمرند.^۴ گویا موی بعد از اشاره به دیدگاه «جمعی از منطق دانان متأخر»^۵ درباره موجهه نبودن مطلقه عامه، خاطر نشان کرده که میرداماد نیز همین مبنا را اختیار کرده است. او سپس، عبارت الأفق المبین را با اندکی تصرف نقل کرده است.^۶ این بخش از مواضعی است که گویا موی دیدگاه میرداماد را نقد کرده است. چنان‌که پیش‌تر گذشت، این مطلب نشان می‌دهد که موضع او در برابر میرداماد منفعلانه نیست.

گویا موی به درستی تذکر داده است که میرداماد به تبع برخی منطق دانان متأخر، «مطلقه عامه» را که از موجهات است با «مطلقه مرسله» که تقسیم موجهه است، خلط کرده است. «نسبت» موجود در قضیه، اعم از آن است که در جهان خارج از ذهن، بالفعل، بالإمكان، بالدوام و غیر آن باشد. علی‌رغم اینکه این نسبت در ذهن انسان «بالفعل» حاصل می‌شود، ذهن حکم می‌کند که این نسبت، به لحاظ تحقق‌اش در خارج، کیفیت‌های مختلفی مانند امکان و فعلیت را می‌پذیرد؛^۷ لذا، فعلیتی که در بر دارنده وقوع نسبت در قضیه است، با فعلیتی که بر کیفیت تحقق نسبت در خارج دلالت می‌کند، تفاوت دارد. این فعلیت دوم است که یکی از جهات محسوب می‌شود؛ زیرا بیانگر کیفیت تحقق نسبت است. انکار این آموزه در آثار گویا موی، در حالی است که به نظر

۱. نگر: مطالع الأنوار (طرف المنطق) و شرحه المسمی بلوامع الأسرار فی شرح مطالع الأنوار، ج ۲، صص ۱۸۶-۱۸۷.

۲. «إنما عدوا المطلقة في الموجهات بالمجاز؛ كما عدوا السالبة في الحملیات و الشرطیات» (همان، ص ۱۸۷).

۳. نگر: مصنفات میرداماد، ج ۲، صص ۱۲۳-۱۲۴.

۴. «و قد يعد المطلق في العقود الموجهة كما يعد السالب في العقود الحملية» (مصنفات میرداماد، ج ۲، ص ۱۲۳).

همین عبارت با قید «توسعاً» در الصراط المستقیم آمده است. نگر: همان، ج ۱، ص ۴۴۸.

۵. این اصطلاح معمولاً برای منطق دانان متأخر از فخر رازی و خواجه استفاده می‌شود (نگر: مقدمه ابن خلدون، ج ۱، ص ۶۴۷).

۶. «... ثلثة أخرى منهم في سبیل الإنکار لكون المطلقة العامة موجهة لتوهم منهم أن الإطلاق ليس معنى زائداً على وقوع النسبة و اختاره معلّم الحکمة الیمانیة حیث قال: «...» (سلم العلوم مع شرح القاضي مبارک و منهياته، صص ۲۳۰-۲۳۱).

گویا موی به جهت روشن ساختن مبنای میرداماد، تصرفات مختصری در عبارات او اعمال کرده است؛ برای مثال، متن مذکور از میرداماد را با افزودن واژه «مساحه»، این‌گونه نقل کرده است: «... قد يعد من العقود الموجهة مساحه، كما يعد السالب من الحملية» (همان، ص ۲۳۱).

۷. نگر: سلم العلوم مع شرح القاضي مبارک و منهياته، صص ۲۳۱-۲۳۲.

می‌آید برخی شاگردان میرداماد، مانند ملاصدرا، این مبنا را پذیرفته‌اند.^۱

۳/۳. گفتار سوم: «تلازم»، محصول همیشگی رابطه علیت

برخی دانشمندان بر این باورند که «تلازم» همیشه محصول رابطه علیت است؛ بدین معنا که متلازمین یا معلول برای علت واحد هستند یا یکی علت برای دیگری است؛ زیرا اگر تلازم دو شیء با یکدیگر محصول علاقه‌ای خاصی میان آن‌ها نبود، هر دو شیء تصادفی، با یکدیگر متلازمین می‌شدند.^۲ برخی دیگر، رابطه «تضایف» است را مثال نقض این قاعده دانسته‌اند؛ از این رو، افرادی مانند فخر رازی (درگذشته ۶۰۶ هجری قمری) علاقه را تعمیم داده و بر این باورند که رابطه تلازم یا محصول رابطه علیت است یا تضایف.^۳ یحیی سهروردی (درگذشته ۵۸۷ هجری قمری) نیز که معاصرو هم درس فخر رازی بوده، در کتاب حکمة الإشراق، تضایف را نقض قاعده مذکور دانسته است.^۴ محب‌الله بهاری نیز با اینکه در سلم العلوم، انتقاد فخر رازی و شیخ اشراق را نپذیرفته، قاعده مذکور را باطل دانسته است.^۵

اما میرداماد از مدافعان این قاعده است. او در الإیماضات خاطرنشان کرده است که در متضایفین نیز - اعم از اینکه مشهوری باشند یا حقیق - رابطه علیت وجود دارد.^۶ گویا موی وجود تلازمی بدون رابطه علیت را در متضایفین، گمانی فاسد خوانده و در پاسخ به این مدعا، عبارت میرداماد را از الإیماضات نقل کرده است.^۷ وی پس از تأیید نظر میر، به اشکال محب‌الله بهاری پاسخ داده است.^۸

۳/۴. گفتار چهارم: متعلق تصدیق

میرداماد در الأفق المبین متعلق تصدیق را «مفاد هیئت حملیه» دانسته و متذکر شده است که «نسبت» - که معمولاً آن را متعلق تصدیق محسوب می‌کنند - متعلق «تبعی» تصدیق است، نه متعلق «اصیل» آن.^۹ یکی از اثرپذیری‌های فلسفی محب‌الله بهاری از میرداماد، در همین بحث

۱. نمونه را نگر: حکمة الإشراق، ج ۲، صص ۲۲۰-۲۲۱، حاشیه ۱۶۳.

۲. نمونه را نگر: شرح الإشارات و التنبيهات، ج ۲، صص ۱۴۶-۱۴۷.

۳. نگر: شرح بحر العلوم علی سلم العلوم، ص ۴۳۵.

۴. «و ما ظن بعض أهل العلم أنه لا يتصور أن يكون شيئان كل واحد منهما مع الآخر بالضرورة، ينتقض عليه بالمتضایفین» (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۴۸).

۵. او برای نقض قاعده مثال دیگری آورده است: علی رغم تلازم «وجود» با «عدم‌العدم»، میان آن‌ها رابطه علیت برقرار نیست.

۶. نگر: مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۷۷.

۷. نگر: سلم العلوم مع شرح القاضي مبارك و منهياته، ص ۲۳۸.

۸. نگر: همان، صص ۲۳۹-۲۴۰.

۹. «و النسبة إنما تدخل في متعلق التصديق بالتبعیة؛ التصديق لا يتعلق إلا بمفاد الهيئة الحملية كمفهوم هو هو» (مصنفات میرداماد، ج ۲، ص ۱۰).

است. عبارات بهاری در سلم العلوم ذیل این بحث، تقریباً از متن الأفق المبین مأخوذ است.^۱ شارحان سلم العلوم نیز به این رابطه بینامتنی پی برده‌اند؛ برای نمونه، بحر العلوم - که خود از منتقدان دیدگاه میرداماد است - تفسیری از متن سلم العلوم ارائه داده است که با عبارات میرداماد در الأفق المبین مطابق است. بنا بر تصریح بحر العلوم، وی می‌توانسته است تقریر بهتری از عبارات محبت‌الله بهاری ارائه کند؛ اما به دلیل موافقت بهاری با میرداماد، متن سلم العلوم را «علی ما يقتضیه عبارة الأفق المبین» تفسیر کرده است.^۲ گویا موی هم به تأثیرپذیری بهاری از میرداماد توجه داشته است. وی دو عبارت از الأفق المبین را که به این مبحث ارتباط دارند، نقل کرده که نشانگر اشراف وی بر متن الأفق المبین است.^۳ گویا موی نظر مشهور - که طبق آن، «نسبت» متعلق تصدیق محسوب می‌شود - را رد کرده و احتمالاً رأی نهایی وی با موضع میرداماد موافق است.^۴

۳/۵. گفتار پنجم: رد اصل انفجار (principle of explosion)

بنا بر متن الأفق المبین، اصحاب جدل درباره گزاره محال بر این باورند که «المحال جاز أن يستلزم المحال». آنان استنتاج محال از محال را صحیح می‌دانند؛ اما نباید این اصل را به گونه‌ای تفسیر کرد که به گزاره «محال مستلزم هر نوع محال دیگری است» منجر شود؛ بلکه باید میان «محال لازم» و «محال ملزوم» نوعی «رابطه» و «علاقه» برقرار باشد تا بتوان به رابطه «استلزام» دست یافت. به نظر می‌آید که این مطلب، نوعی مخالف با «اصل انفجار» در منطق جدید است. بر اساس این اصل، می‌توان از «p» و «~p» هر نتیجه‌ای استنتاج کرد؛ حتی اگر علقه و رابطه‌ای میان آن‌ها نباشد. از نظر میرداماد، اصل «المحال جاز أن يستلزم المحال» صرفاً جواز این استلزام را به نحو «فی الجملة» بیان می‌کند.^۵

گویا موی بدون اینکه از میرداماد نام ببرد، این دیدگاه را به «محققان» نسبت داده و حدود یک صفحه از متن الأفق المبین را با اندکی تصرف نقل کرده است.^۶ البته، متن منقول از الأفق المبین در شرح چاپ کازان، دچار اشتباهاتی است که معنای صحیح را ضایع کرده‌اند.^۷ احتمالاً این اشتباهات از مصحح یا ناشر است، نه از متن گویا موی.

۳/۶. گفتار ششم: کیفیت وجود کلی طبیعی در خارج و معنای مثل افلاطونی

گویا موی در بحث وجود کلیات طبیعی (universals) در خارج از ذهن، مدافع رویکرد رئالیستی

۱. «و النسبة إنما تدخل في متعلق الحكم بالتبعية؛ إنما يتعلق الحكم حقيقة بمقاد الهيئة التركيبية و هو الاتحاد مثلاً»

(سلم العلوم مع شرح القاضي مبارك و منهياته، ص ۱۵۷).

۲. نگر: شرح بحر العلوم علی سلم العلوم، صص ۳۵۲-۳۵۳.

۳. نگر: همان، ص ۱۵۷. سنج: مصنفات میرداماد، ج ۲، ص ۱۰؛ ص ۴۰.

۴. نگر: سلم العلوم مع شرح القاضي مبارك و منهياته، ص ۱۵۹.

۵. نگر: مصنفات میرداماد، ج ۲، ص ۲۹.

۶. نگر: سلم العلوم مع شرح القاضي مبارك و منهياته، ص ۲۴۲.

۷. برای نمونه، به جای «صاهلیت» به «ناهقیّت» تمثیل شده است که معنا را به طور کامل تغییر می‌دهد؛ زیرا در فرض ناهقیّت، مثال ما با حالت فقدان علقه ارتباطی نخواهد داشت.

است. وی در توضیح این مطلب که در خارج از ذهن، دو موجود «کلی طبیعی من حیث هی هی» و «فرد جزئی»، به وجود واحد موجودند، خاطرنشان کرده است که تحقیق مقام، همان است که میرداماد، معلّم اوّل حکمت یمانی، گفته است. سپس، عبارات الأفق المبین را با اندکی تصرّف نقل کرده است.^۱ عبارات منقول از میرداماد، در الصراط المستقیم نیز آمده‌اند؛^۲ اما گویا منبع گویاموی همان الأفق المبین بوده است. علاوه بر این، میرداماد در القبسات برداشت خاصی از «مُثل افلاطونی» ارائه داده و متذکّر شده است که آموزۀ مُثل افلاطونی در مباحث مختلف فلسفه، همچون «علم الهی»، «طبقات عوالم»، «اثبات صورت نوعیّه» و...، معانی مختلفی دارد که باید میان آن‌ها تفکیک قائل شد.^۳ گویاموی ذیل بخشی از متن سلّم العلوم که با مُثل افلاطونی مرتبط است، بدون اشاره به نام میرداماد، همین مطلب را بیان کرده و اشاره کرده است که مُثل افلاطونی در هریک از مباحث «علم الهی»، «ماهیت»، «طبقات عوالم»، «اثبات صورت نوعیّه» معنایی خاصّ و متفاوت دارد.^۴ او سپس، عبارت دیگری از القبسات درباره یکی از معانی مُثل افلاطونی و «وجود الهی کلیات طبیعی» نقل کرده است.^۵

۳،۸. گفتار هشتم: نامتناهی بودن موجّهات

گویاموی در گزارش دیدگاه میرداماد درباره نامتناهی بودن موجّهات نوشته است:

«والمعلّم مع القول بمحصر الموادّ في ثلاث اختار كون الموجّهات المنطقية غيرمتناهية، فانظر إلى الأفق المبين حتّى يأتيك اليقين».^۶

۳،۹. گفتار نهم: پارادوکس «دروغگو»

اگر گزارۀ «کلامی هذا کاذب» صادق باشد، کذب خود را در پی خواهد داشت؛ و اگر کاذب در نظر گرفته شود، به معنای صدق آن خواهد بود. بر این اساس، این قضیه گزاره‌ای پارادوکسیکال (متناقض نما) است که در متون منطق و فلسفه اسلامی، آن را «جذر أصم» خوانده‌اند و در متون معاصر، «پارادوکس دروغگو» خوانده می‌شود. منطق دانان مسلمان راه حلّ‌های مختلفی برای این پارادوکس ارائه داده‌اند؛ برای نمونه، جلال‌الدین دوانی (درگذشته ۹۰۸ هجری قمری) بر این باور است که این عبارت «خبر» نیست؛ بلکه «خبرنما» است؛ بدین‌این معنا که این گزاره از حیث صوری و نحوی صحیح و تمام است؛ اما در واقع، «خبر» محسوب نشده و از این رو، صدق‌پذیر و کذب‌پذیر نیست.^۷

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، بهاری در کتاب سلّم العلوم به پارادوکس‌ها، از جمله پارادوکس

۱. نگر: سلّم العلوم مع شرح القاضي مبارك و منهياته، ص ۳۶. سنج: مصنفات میرداماد، ج ۲، ص ۳۳.

۲. نگر: مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۳۵۳.

۳. نگر: القبسات، صص ۱۵۹-۱۶۰.

۴. او با تعبیر «هذا ما حققه المحققون» این مطلب را نقل کرده است.

۵. نگر: سلّم العلوم مع شرح القاضي مبارك و منهياته، صص ۱۴۲-۱۴۳.

۶. نگر: همان، ص ۱۴۳. سنج: القبسات، ص ۱۵۰.

۷. سلّم العلوم مع شرح القاضي مبارك و منهياته، ص ۲۱۲.

۸. نگر: «نهاية الكلام في حل شبهة كل كلامي كاذب»، صص ۱۲۳-۱۲۹.

دروغ گو، به نحو ویژه توجه کرده است. وی پاسخ دوانی را صحیح ندانسته و ضمن رد آن، راه حلّی ارائه کرده است که به اذعان بهاری در تعلیقاتش، از پاسخ میرداماد اخذ شده است. گویاموی در شرح خود، نخست از راه حلّ دوانی^۱ دفاع کرده و سپس، پاسخ محب الله بهاری را نقد کرده است.^۲ گویاموی پس از نقل پاسخ میرداماد از الأفق المبین، دو اشکال بر آن وارد کرده و در نهایت، پاسخ دوانی را ترجیح داده است.^۳ گویاموی در مبحث پارادوکس دروغ گو نیز رویکردی انتقادی به دیدگاه میرداماد اتخاذ کرده است.

۳/۱۰. گفتار دهم: دخالت وجود در لوازم ماهیت

«لوازم ماهیت» اموری هستند که از ذات ماهیت خارج اند؛ اما ذات، آن ها را اقتضاء می کند. بر این اساس، برخی گفته اند که ملزوم موجب است و از طرفی «الشیء ما لم يوجد لم یوجب»؛ لذا، ملزوم - که در بحث کنونی «ماهیت» است - باید موجود باشد تا لوازمی اقتضاء کند. بسیاری از حکماء مثلاً بر این باورند که این خود ماهیت است که لوازم را اقتضاء می کند و «وجود» دخالتی در این اقتضاء ندارد؛ دیدگاهی که محب الله بهاری نیز آن را پذیرفته است. فخررازی این دیدگاه را رد کرده است؛ زیرا بر اساس آن لازم می آید «ماهیت من حیث هی هی» بدون اینکه موجود باشد، در وجود تأثیر کند. این مطلبی است که خود حکماء مثلاً آن را قبول ندارند و لوازم باطلی در پی دارد. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح الإشارات در پاسخ به این اشکال فخررازی آورده است که ماهیت در حال تأثیر، همواره «موجود» است:

«إنّ عدم اعتبار الوجود مع الماهیة عند اقتضاءها صفة، لا یقتضی انفکاکها عن

الوجود حال الاقتضاء، فإنّ انفکاکها عن الوجود و هی هی محال»^۴.

میرداماد در الأفق المبین اشکال فخررازی را نقل کرده و او را «مثیر فتنه التشکیک» خوانده است. سپس، بدون اینکه نامی از خواجه ببرد، پاسخ وی را عیناً ذکر کرده است.^۵ محب الله بهاری هم بر این باور است که وجود دخالتی در اقتضاء ماهیت ندارد؛ لذا، اشکال فخررازی بر او نیز وارد است. گویاموی هم اشکال فخررازی را به صورت نقدی بر مبنای بهاری ذکر کرده^۶ و آورده است که حق جواب، همان است که معلّم اوّل حکمت یمانی، میرداماد، گفته است. وی در ادامه، عبارات الأفق المبین را نقل کرده است.^۷ این در حالی است که متن مذکور از خواجه است و میرداماد صرفاً آن را نقل کرده است. گویا گویاموی به این نکته توجه نداشته است.

۱. او از دوانی با تعبیر «جلال المحققین» یاد کرده است.

۲. نگر: سلّم العلوم مع شرح القاضي مبارک و منہیاته، صص ۷۶-۷۷.

3. See: *The Development of Arabic Logic 1200-1800*, pp. 189-191.

۴. شرح الإشارات و التنبیہات، ج ۲، ص ۵۷۷.

۵. نگر: مصتفات میرداماد، ج ۲، صص ۱۴-۱۵.

۶. «و هاهنا شك للإمام الرازي و هو أنه يلزم حينئذ جواز كون الوجود من لوازم الماهية بأن يكون هي من حيث هي هي مؤثرة في الوجود لا باعتبار الوجود و العدم» (سلّم العلوم مع شرح القاضي مبارک و منہیاته، ص ۱۲۷).

۷. نگر: همان، ص ۱۲۸.

۳،۱۱. گفتار یازدهم: کیفیت وحدت معلول، لزوماً مطابق با کیفیت وحدت علت نیست. گویاموی در بخشی از شرح خود بر سلم العلوم بحثی مطرح کرده که به وضوح از نگاشته‌های میرداماد متأثر است.^۱ او آورده است که وحدت علت، مستلزم وحدت معلول است و عکس آن نیز صحیح است؛ یعنی وحدت معلول نیز مستلزم وحدت علت است. این رابطه دوطرفه با اصل وحدت مرتبط است؛ اما وقتی از کیفیت وحدت بحث شود (مانند «وحدت بالعدد» یا «وحدت بالطبیعة»)، با رابطه‌ای یک طرفه روبه‌رو هستیم. به تعبیر دیگر، علت هر نوع وحدتی داشته باشد، معلول نیز دارای همان وحدت است؛ لذا، اگر علت «واحد نوعی» باشد، معلول نیز «واحد نوعی» خواهد بود؛ اما عکس آن لزوماً برقرار نیست؛ یعنی اگر معلول «واحد بالطبیعة» باشد، علت لزوماً «واحد بالطبیعة» نیست. میرداماد در الأفق المبین این آموزه را در برابر دیدگاه ابن سینا مطرح کرده است.^۲ گویاموی نیز در شرح خود، بدون اینکه از میرداماد نامی ببرد^۳، همین مطلب را آورده و به تفاوت آن با دیدگاه ابن سینا اشاره کرده است.^۴

۳،۱۲. گفتار دوازدهم: تفکیک انواع «هل بسیطة»

میرداماد در کتاب الأفق المبین گزاره‌های «هل بسیطة» را دو قسم کرده است: الف) «هل بسیطة مشهوری» که همان معنای متعارف هل بسیطة است؛ یعنی هلی که از وجود ماهیت سؤال می‌کند.

ب) «هل بسیطة حقیقی» که از تقرّر ماهیت در مرتبه‌ای مقدّم بر وجود خارجی سؤال می‌کند.^۵ برای مثال، «اجتماع نقیضین» علاوه بر اینکه موجود نیست، تقرّر هم ندارد؛ برخلاف «ماهیت عنقاء» که وجود خارجی ندارد؛ اما مقدّم بر وجود خارجی تقرّر ماهوی دارد. به قسم دوم از هل بسیط، «هل أبسط» هم گفته می‌شود.^۶ گویاموی بعد از نقل عبارات میرداماد و تبیین آن‌ها، اشکال «بعض الأجلّة من المحقّقین» را بر این تفکیک ذکر کرده است. ظاهراً مراد وی از «بعض الأجلّة من المحقّقین»، میرزاهد هروی است. هروی در حواشی خود بر رسالۀ تصوّر و تصدیق قطب الدین رازی، بدون اشاره به نام میرداماد، دیدگاه وی را نقل کرده و بر آن اشکال کرده است.^۷ گویاموی در این بحث، دیدگاه میرداماد را در تقسیم هل بسیط به دو قسم مشهوری و حقیقی پذیرفته و در مقام ردّ اشکال استاد خود، میرزاهد هروی، برآمده است.^۸

۱. نگر: مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۱۱۶.

۲. نگر: همان.

۳. البتّه، گویاموی در منهیات خود بر همین قسمت، عبارتی از میرداماد آورده و از او با تعبیر «المعلّم الأوّل للحکمة الیمانیّة» یاد کرده است.

۴. نگر: سلم العلوم مع شرح القاضي مبارک و منهیاته، صص ۲۴-۲۵.

۵. نگر: مصنفات میرداماد، ج ۲، ص ۱۰۶.

۶. نگر: سلم العلوم مع شرح القاضي مبارک و منهیاته، ص ۴۷.

۷. نگر: شرح الرسالة المعمولة فی التصوّر و التصدیق و تعلیقاته، ص ۲۸۳.

۸. نگر: سلم العلوم مع شرح القاضي مبارک و منهیاته، صص ۴۷-۴۸.

دوازده گفتار فوق، از باب نمونه ارائه شدند؛ اما هنوز مباحث فراوان دیگری در شرح گویاموی بر سَلَم العلوم وجود دارند که روابط بینامتنی میان آثار میرداماد و گویاموی را نشان می‌دهند.^۱

نتیجه‌گیری

مکتب فلسفی شیراز، به‌ویژه شاگردانِ دوانی، صدرالدین دشتکی و غیاث‌الدین دشتکی، در انتقال میراث فلسفی ایران به هند نقش مهمی داشتند. در اواخر قرن دهم هجری قمری آثار برخی از فلاسفه این مکتب فلسفی، مانند دوانی، دشتکی‌ها و میرزاجان باغنوی، در هند رواج یافتند. بعدها برخی معاصران و شاگردان میرداماد، آثار وی - به‌ویژه الأفق المبین و القبسات - را به هندیان معرفی کردند و از اواسط قرن یازدهم هجری قمری، آثار میر در شبه قاره شهرت و رواج یافتند. قاضی مبارک گویاموی، نویسنده یکی از متون آموزشی علوم معقول در هند، از میرداماد بسیار تأثیر پذیرفته است. علماء هند نیز به این اثرپذیری توجه کرده‌اند؛ به نحوی که برخی از آنان بیشتر شرح گویاموی را برگرفته از متون میرداماد دانسته‌اند. برخورد گویاموی با میرداماد، عالمانه و محترمانه است؛ اما منفعلانه نیست؛ لذا، در برخی مباحث، مانند «موجه نبودن مطلقه عامه» و «حل جذر أصم»، دیدگاه میرداماد را نقد کرده است. گویاموی از فلسفه میرداماد با «حکمت یمانی» یاد کرده و در برخی مواضع، از دیدگاه‌های میرداماد در قبال نقدها و اشکالات، دفاع کرده است.

فهرست منابع و مآخذ

کتاب‌ها:

- تقویم‌الایمان و شرحه کشف الحقائق، سید محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)؛ علوی عاملی، احمد بن زین العابدین، تصحیح: علی اوجبی، چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران [و] مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی [و] مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۶ ش.
- الحاشیه الصریحیه علی شرح القاضي مبارک للسلّم، مزمل بن فدا محمد صریحوی افغانی، چ ۱، دهلی: المطبع المرتضوی، ۱۲۶۳ ق.
- حکمة الإشراف و شرحه، یحیی بن حبش سهروردی (شیخ اشراق)؛ محمد بن مسعود کازرونی (قطب‌الدین شیرازی)، تعلیق: صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملّاصدرا)، تصحیح: نجفقلی حبیبی، چ ۱، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۹۲ ش.
- الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملّاصدرا)، تعلیق: ملّاهادی بن مهدی سبزواری [و] علامه سید محمد حسین طباطبائی، تصحیح: محمدرضا مظفر، چ ۲، قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸ ق.
- دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۱، مجموعه مؤلفان، زیر نظر: غلامعلی حدّاد عادل، چ ۱، تهران:

۱. همچون «حدوث دهری»، «وجود رابط»، «وجود محمول»، «ما»ی شارحه و حقیقه»، «استقلال تصوّر و تصدیق» و... نگر: همان، ص ۴۶؛ ص ۴۸؛ ص ۴۹؛ ص ۱۷۱؛ ص ۲۱۶؛ ص ۲۳۰.

- انتشارات بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۹۳ ش.
- دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، مجموعه مؤلفان، زیر نظر: سید محمد کاظم موسوی بجنوردی، تهران: انتشارات مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
- سلم العلوم مع شرح القاضي مبارک و منهياته، محب الله بن عبد الشکور بهاری؛ محمد مبارک بن محمد دائم ادهمی (قاضی گوپاموی)، چ ۱: کازان، ۱۸۸۷ م.
- شرح الإشارات و التنبيهات، أبوعلی حسین بن عبد الله بن سینا، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد طوسی، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، چ ۲، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
- شرح الرسالة المعمولة في التصوّر و التصديق و تعليقاته، محمد زاهد بن محمد اسلم حسینی هروی، تصحیح: مهدی شریعی، چ ۱، قم: مکتبه الشهد الشریعی، ۱۴۲۰ ق.
- شرح بحر العلوم علی سلم العلوم، ابوالعیاش عبد العلی بن نظام الدین حنفی لکهنوی، تصحیح: عبد النصیر أحمد الشافعی الملبیاری، چ ۱، کویت: دار الضیاء للنشر و التوزیع، ۱۴۳۳ ق.
- فهرست نسخه های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱۲، محمد تقی دانش پزوه، چ ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ ش.
- القاضي مع المنهيات (شرح سلم العلوم)، محمد مبارک بن محمد دائم ادهمی (قاضی گوپاموی)، منتشر شده در: مجموعه السلم مع الحواشی، چ ۱، کویته: امیر حمزه کتب خانه، بی تا.
- القبسات، سید محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: مهدی محقق [و] سید علی موسوی بهبانی [و] توشی هیکو ایزوتسو [و] ابراهیم دیباجی، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، یحیی بن حبش سهروردی (شیخ اشراق)، تصحیح: هنری کربن، چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
- مصباح الدجی فی لواء الهدی، محمد عبدالحی بن عبدالحلیم لکهنوی، منتشر شده در: الحواشی الزاهدیة المتعلقة بالقطبیة، چ ۱، لکهنو: مطبع یوسفی، ۱۳۲۱ ق.
- مصنفات میرداماد، سید محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: عبد الله نورانی، چ ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱-۱۳۸۵ ش.
- مطالع الأنوار (طرف المنطق) و شرحه المسمی بلوامع الأسرار فی شرح مطالع الأنوار، سراج الدین محمود بن ابی بکر ارموی؛ قطب الدین محمد بن محمد رازی بویه، تصحیح: ابوالقاسم رحمانی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳ ش.
- معلّم ثالث (زندگی نامه میرداماد به همراه رساله تصحیفات وی)، جويا جهانبخش، چ ۱، تهران: نشر اساطیر، ۱۳۸۹ ش.
- مقدمة ابن خلدون، ابوزید عبد الرحمن بن محمد خضرمی (ابن خلدون)، تصحیح: خلیل شهادة [و] سهیل زگار، چ ۱، بیروت: دار الفکر، ۲۰۰۱ م.
- نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر (الإعلام بمن فی تاریخ الهند من الأعلام)، عبدالحی بن فخرالدین حسینی لکهنوی، چ ۱، بیروت: دار حزم، ۱۹۹۹ ق.
- نهاية الحکمة، سید محمد حسین طباطبائی، تصحیح: عباس علی زارعی سبزواری، چ ۵، قم:

مؤسسه النشر الإسلامي، ۱۳۸۸ ش.

- *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, Khaled El-Rouayheb, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- *The Development of Arabic Logic 1200-1800*, Khaled El-Rouayheb, Basel: Schwabe Verlag, 2019.

مقالات:

- «نهایه الکلام فی حلّ شبهه کلّ کلامی کاذب»، جلال الدین محمد بن اسعد دوانی، تصحیح: احمد(?) فرامرزقراملکی، نامه مفید، شماره ۵، بهار ۱۳۷۵ ش، صص ۹۷-۱۳۴.
- "Emigration of Iranian Elites to India during the 16-18th centuries", Masashi Haneda, in: *Cahiers d'Asie centrale*, No. 4-3, 1997, pp. 129-143.
- "Mīr Dāmād in India: Islamic Philosophical Traditions and the Problem of Creation", S. Sajjad Rizvi, in: *Journal of the American Oriental Society*, No. 131, 2011, pp. 9-24.
- "Post-Classical Philosophical Commentaries/Glosses: Innovation in the Margins", Ahmed, A. Q. in: *Oriens*, No. 41(4-3), 2013, pp. 317-348.

نسخه‌های خطی:

- حاشیه علی میرزاهد علی شرح المواقف، ابوالعیاش عبدالعلی بن نظام الدین حنفی لکهنوی، نسخه شماره ۳۸۳۶، کتابخانه دانشگاه ملک سعود (ریاض).



اثر مهر ملاصدرا بر نسخه‌ای از القاموس المحيط
نسخه شماره ۱۶۵۷، کتابخانه مدرسه سپهسالار (تهران)
(سجع مهر: المذنب محمد المدعو بصدرالدین)



رونوشتی نفیس از دیوان اشراق (میرداماد)
نسخه شماره ۴۹۸۶، کتابخانه ملی ملک (تهران)

مقالات

«لزوم منطقی» و منشأ هستی‌شناختی آن از دیدگاه میرداماد

داود حیدری ابهری *

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی (مشهد)

چکیده

مفهوم «لزوم» از مفاهیم اساسی در علم منطق است. پدیده «فکر» که از نظر منطق دانان انتقال از یک یا چند معلوم به معلوم جدید است، بدون وجود رابطه لزومی بین معلومات پیشین و معلوم جدید تحقق نمی‌یابد. در بحث «تعریف»، معرّف، لازم معرّف و در بحث «حجّت» نیز، نتیجه استدلال لازم مقدمات استدلال است. با وجود این، درباره چیستی و هستی لزوم، در آثار منطقی کمتر سخن گفته شده و در باب منشأ لزوم نیز اغلب به ذکر «علیت» و «تضایف» اکتفا شده است؛ اما فیلسوفان مسلمان در آثار خود، ضمن طرح «وجوب بالقیاس إلى الغير» و تبیین تفاوت آن با «وجوب بالغیر»، نکات ارزشمندی درباره چیستی و منشأ لزوم بیان کرده‌اند. در این مقاله با تکیه بر آراء میرداماد درباره لزوم و منشأ هستی‌شناختی آن، پس از تبیین منطقی مفهوم لزوم، نشان خواهیم داد که شرط تحقق لزوم منطقی، تحقق رابطه وجودی میان لازم و ملزوم است؛ حتی اگر لازم و ملزوم از امور عدمی و محال باشند.

واژگان کلیدی: قضیه شرطی؛ لزوم؛ علیت؛ محال؛ میرداماد.

۱. بخش نخست: جایگاه لزوم در دانش منطق

منطق دانان تلاش ذهن را در سامان بخشیدن به معلومات پیشین برای یافتن دانش جدید، «فکر» می‌نامند. در واقع، فکر گونه‌ای حرکت و انتقال از معلومات پیشین به سوی معلوم جدید است. ابن سینا درباره فکر و منطق چنین می‌گوید:

* رایانامه: dheidari4@gmail.com

«و أعني بـ«الفكر» هاهنا ما يكون عند إجماع الإنسان ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه متصورة أو مصدق بها تصديقاً علمياً أو ظنياً أو وضعياً وتسليماً إلى أمور غير حاضرة فيه. وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه و هيئة، و ذلك الترتيب و الهيئة قد يقع على وجه صواب و قد يقع لا على وجه صواب. و كثيراً ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيهاً بالصواب أو موهماً أنه شبيه به، فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقال من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة»^۱.

بنا به گفته ابن سینا، انتقال از امور تصویری یا تصدیقی حاضر در ذهن به امور غیرحاضر در ذهن، گاه به درستی انجام می‌شود و گاه به خطا. دانش منطق عهده‌دار تعلیم انتقال‌های درست و تمایز آن‌ها از انتقال‌های نادرست است. معیار تفکیک بین انتقال درست و انتقال نادرست، وجود رابطه لزومی بین مبادی و مطلوب است. چنانچه گذار از معلومات پیشین به معلوم جدید بر اساس رابطه لزومی بین آن‌ها باشد، این انتقال بر وجه صواب خواهد بود.

نمونه کامل این انتقال را در «قیاس» مشاهده می‌کنیم. استدلال قیاسی از حیث ساختار صوری به‌گونه‌ای است که مقدمات آن، بالذات مستلزم نتیجه هستند. به بیان دیگر، قیاس مجموعه‌ای از گزاره‌های تألیف‌یافته است که تنها به دلیل صورت تألیف آن‌ها، اگر گزاره‌هایی که «مقدمات» نام دارند صادق فرض شوند، صدق گزاره دیگری که «نتیجه» نام دارد، بالضرورة لازم می‌آید؛ یعنی در قیاس، نتیجه لازمه مقدمات است و مقدمات مستلزم نتیجه.

بنابراین، آنچه اعتبار قیاس را تضمین می‌کند «رابطه لزومی» میان صدق مقدمات و صدق نتیجه است؛ از همین رو، می‌توان لزوم را تعبیری از گوهر منطق دانست؛ زیرا قیاس، گوهر منطق بوده و خود بر ربط لزومی استوار است. اساس دانش منطق نیز، کشف لزومی است که بین مبادی و مطلوب برقرار است؛ یعنی قواعد و قوانینی که دانش منطق معرفی می‌کند، بیانگر رابطه‌ای لزومی بین «تعریف و معرف» و «دلیل و نتیجه» هستند؛ از همین رو، برخی منطق را «دانش قوانین لزوم» و به بیان کوتاه‌تر، «دانش لزوم» نامیده‌اند.^۲

۱.۱. گفتار نخست: مفهوم‌شناسی «لزوم»

لزوم در لغت به معنای «تبعیت» بوده و نزد منطق‌دانان عبارت است از «امتناع انفکاک از چیزی».^۳ آنچه که انفکاکش از چیزی ممتنع باشد، «لازم» و آن چیز، «ملزوم» نام دارد. در آثار فلسفی و منطقی، گاه از لزوم به «ملازمه»، «استلزام» و «تلازم» تعبیر شده؛ اما گاهی از تلازم، «عدم انفکاک از طرفین» اراده شده است.^۴

۱. شرح الإشارات و التنبيهات (مع المحاکمات)، ج ۱، صص ۹-۱۷.

۲. نگر: اللسان و المیزان أو التكوثر العقلي، ص ۸۷.

۳. نگر: شرح الإشارات و التنبيهات (مع المحاکمات)، ج ۱، ص ۴۷؛ التعريفات، ص ۱۰۱؛ تقويم الإیمان و شرحه کشف الحقائق، ص ۵۴۹.

۴. نگر: تقويم الإیمان و شرحه کشف الحقائق، صص ۲۶۹-۲۷۰؛ موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲، صص ۱۴۰۵-۱۴۰۶.

برخی از فلاسفه، لزوم را به «لزوم مصطلح» و «لزوم غیر مصطلح» تقسیم کرده‌اند. لزوم مصطلح، همان اقتضاء، تأثیر و علّیت است و لازم در لزوم مصطلح، وجودی است عرضی و خارج از ذات که ذات، علّت و مقتضی تحقق آن است؛ اما در لزوم غیر مصطلح، صرفاً عدم انفکاک لازم و ملزوم لحاظ می‌شود.^۱

لزوم در آثار منطقی و فلسفی اندیشه‌مندان مسلمان دو کاربرد دارد: «لزوم خارجی» و «لزوم ذهنی». لزوم خارجی رابطه‌ای است بین دو شیء خارجی؛ به گونه‌ای که با تحقق شیء اول (ملزوم) در خارج، شیء دوم (لازم) نیز محقق می‌شود؛ اما لزوم ذهنی رابطه‌ای است بین دو امر ذهنی؛ به گونه‌ای که ذهن با تصوّر ملزوم به تصوّر لازم منتقل می‌شود.^۲ به تعبیر دیگر، تلازم بین اشیاء گاهی خارجی و گاهی بین مفاهیم است که بالعرض به مصادیق هم سرایت داده می‌شود. در صورت اول، ملازمه بین اشیاء خارجی است و در صورت دوم، ملازمه بین مفاهیم است و بالعرض به مصادیق نیز نسبت داده می‌شود.

در مباحث بعدی، علاوه بر تبیین نسبت این دو گونه از لزوم، توضیح داده خواهد شد که لزوم ذهنی ریشه در لزوم خارجی دارد. از آنجا که موضوع منطق معلومات ذهنی است، باید لزوم را در مباحث منطقی رابطه‌ای میان معلومات و احکام دانست که به سبب آن، حکمی مقتضی حکم دیگری است. ابن سینا به همین نکته اشاره دارد؛ آنجا که می‌گوید:

«اعلم أنّ معنى اللزوم هو أنك إذا سلّمت تلك، يجب أن تسلّم هذا القول الآخر».^۳

ابن سینا لزوم را رابطه‌ای بین دو قول می‌داند که پذیرفتن یکی، پذیرفتن دیگری را ایجاب می‌کند. لزوم را می‌توان در قالب مواد قضیه - مثلاً «ق لازم ک است» - بیان کرد؛ اما اگر بخواهیم رابطه لزومی میان دو قول را از طریق صورت و ساختار قضیه بیان کنیم، باید از قضیه شرطی متصل استفاده کنیم؛ بنابراین، هنگامی که از ساختار «اگر...، آنگاه...»، اراده لزوم شود، بدین معنا خواهد بود که بین مقدّم و تالی علقه‌ای است که بر اساس آن، پذیرش مقدّم مستلزم اذعان به تالی است.

البته، قضیه شرطی در زبان طبیعی در معانی و کاربردهای دیگر نیز استفاده می‌شود؛ اما آنچه برای منطق دان مهم است، جنبه حکایت‌گری آن از رابطه لزومی است. به عبارت دیگر، مسئله اصلی منطق دان رابطه لزومی است، نه قضیه شرطی؛ و قضیه شرطی تا هنگامی که بیانگر رابطه لزومی باشد، مدّ نظر علم منطق است.

منطق دانان در تقسیم «لازم» از اصطلاح «لازم وجود ذهنی» نیز نام برده‌اند که با لزوم ذهنی متفاوت است. مراد از لازم وجود ذهنی، ویژگی‌های مفاهیم ذهنی است که از آن به معقول ثانی

۱. نگر: الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، صص ۱۶۳-۱۶۴؛ ص ۱۷۸؛ ج ۷، ص ۲۲۳؛ الحاشیة علی إلهیات الشفاء، ص ۹۵؛ رسالة فی التشخیص، ص ۱۳۰؛ المبدأ و المعاد، ص ۱۴؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ص ۴۴؛ شرح المنظومة، ج ۱، ص ۱۷۴؛ نهاية الحکمة، ص ۴۴.

۲. نگر: الشفاء، ج ۲ (المنطق/ القیاس)، ص ۴۲۷.

۳. همان، ج ۲، ص ۶۰.

منطقی تعبیر می‌شود؛ مانند کلی بودن و نوع بودن برای مفهوم انسان.^۱ همان‌طور که گفته شد، منظور از لزوم ذهنی، انتقال ذهن از یک علم به علم دیگر است، نه ویژگی‌های ذهنی مفاهیم.

۲. بخش دوم: منشأ هستی‌شناختی لزوم از دیدگاه میرداماد

در قضیه حملی ضروری، محمول برای موضوع ضرورت دارد. در قضیه شرطی متصل لزومی نیز، هنگام تحقق مقدم، ضرورتاً به تحقق تالی حکم می‌شود. همچنین در استدلال معتبر، قبول مقدمات مستلزم قبول نتیجه است. در هر سه حالت مذکور، ذهن با درک ملازمه بین دو طرف، از یکی به دیگری پی می‌برد. پرسش مهم آن است که چرا ذهن در برخی قضایا به ملازمه حکم می‌کند و در برخی دیگر، خیر؟ به تعبیر دیگر، ضرورت ملازمه میان موضوع و محمول در قضیه حملی ضروری، مقدم و تالی در قضیه شرطی متصل لزومی و مقدمات و نتیجه در استدلال معتبر ناشی از چیست و ذهن بر چه مبنایی به ملازمه این امور با یکدیگر حکم می‌کند؟

در علم منطق از احکام و نتایج ملازمات بحث می‌شود؛ اما پرسش از منشأ حکم ذهن به ملازمه و مصادیق آن، پرسشی هستی‌شناختی است. دانش منطق نیز ناچار است مباحث خود را بر پایه پاسخی که از فلسفه دریافت می‌کند، پیش ببرد.

نخستین پاسخ به پرسش از منشأ ملازمه، این است که ملازمه مدّ نظر، محصول ملازمه دیگری باشد؛ برای مثال، لزوم در قضیه «اگر این شیء انسان باشد، ضاحک است»، بدان جهت است که ضاحکیت لازم ناطقیت است و ناطقیت نیز، لازم انسانیت. از آنجا که نسبت لزوم، متعدی است، پس ضاحکیت لازم انسانیت است. به تعبیر فلاسفه اسلامی، «الزّم للزّم، لازم»؛ یعنی: اگر «الف» لازمی به نام «ب» داشته باشد و «ب» نیز لازمی به نام «ج» داشته باشد، آنگاه «ج» که لازم «ب» است، لازم «الف» نیز خواهد بود. پس «الف» با واسطه یکی از لوازم خود، مستلزم «ج» است. بدیهی است که همه لوازم «الف» نمی‌توانند با واسطه لازم «الف» باشند؛ زیرا موجب تسلسل خواهد بود. بنابراین، لوازم بر دو گونه‌اند: «لزام بی واسطه» و «لزام با واسطه». قسم اول را لازم بین و بدیهی (ضروری) و قسم دوم را لازم نظری (اکتسابی) می‌نامیم.^۲

این پاسخ که منشأ لزوم، لزوم دیگری است از حیث معرفت‌شناختی و درباره لزوم‌های اکتسابی پاسخ درستی است؛ اما منشأ هستی‌شناختی لزوم‌های بدیهی را روشن نمی‌کند. درباره منشأ لزوم‌های بدیهی، این پرسش همچنان پابرجاست که ذهن بر چه اساسی به لزوم حکم می‌کند؟ این پرسش برای دانش منطق، مسئله‌ای مبنایی است و همان‌طور که قبلاً بیان شد، منطق در پاسخ به این‌گونه پرسش‌ها، نیازمند فلسفه است.

۱. نگر: القواعد الجلیّة فی شرح الرسالة الشمسیّة، ص ۲۱۷؛ الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، ص ۱۶؛ شرح المطالع فی المنطق، ص ۷۰؛ تعلیقه علی نهایة الحکمة، صص ۴۶-۴۷؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۶، ص ۲۲۸؛ شرح المنظومة، ج ۱، ص ۱۷۴.

۲. نگر: الشفاء، ج ۲ (المنطق/القیاس)، صص ۲۳۳-۲۳۴؛ الأفق المبین، ص ۴۳۵؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، صص ۲۴۰-۲۴۱؛ التعریفات، ص ۸۲؛ البصائر النصیریّة، ص ۷۱.

۲.۱. گفتار نخست: رابطه «لزوم» و نسبت‌های واقعی

بنا بر آنچه در فلسفه اسلامی آمده است، هنگامی که دو امر با یکدیگر مقایسه می‌شوند، نسبت آن‌ها از سه حالت خارج نیست:

۱. تحقق یک طرف، مستدعی تحقق طرف دیگر است.
۲. تحقق یک طرف، مستدعی عدم تحقق طرف دیگر است.
۳. پیوند ضروری میان تحقق یا عدم تحقق طرفین نیست؛ یعنی با تحقق یک طرف، تحقق یا عدم تحقق طرف دیگر امکان دارد.

گویا برای اولین بار، میرداماد از این سه حالت، به ترتیب با نام‌های «وجوب بالقیاس إلى الغير»، «امتناع بالقیاس إلى الغير» و «إمكان بالقیاس إلى الغير» یاد کرده است. مراد از وجوب بالقیاس بین دو امر، آن است که آن دو از هم جداشدنی نیستند؛ حال یا هر دو لازم و ملزوم یکدیگرند یا یکی لازم دیگری است. مراد از امتناع بالقیاس آن است که دو طرف با هم جمع نمی‌شوند. مراد از امکان بالقیاس نیز، آن است که اجتماع و عدم اجتماع آن‌ها ممکن است.^۱ چنانچه آن دو طرف در قالب مقدم و تالی یک قضیه شرطی بیان شوند، مفاهیم وجوب، امتناع و امکان بالقیاس إلى الغير به کیفیت نسبت بین آن دو اشاره دارند. وجوب بالقیاس حکایت از رابطه لزومی بین تالی و مقدم دارد، امتناع بالقیاس حاکی از علاقه عنادی بین آن دو است و امکان بالقیاس بیان می‌کند که بین آن دو نه علاقه لزومی وجود دارد و نه علاقه عنادیه؛ بلکه رابطه بین آن‌ها اتفاقی است؛^۲ بنابراین، قضیه شرطی به سه قسم لزومی، عنادی و اتفاقی تقسیم می‌شود.

با توجه به تقسیم لزوم به خارجی و ذهنی، می‌توان از مفهوم وجوب بالقیاس إلى الغير - همانند لزوم - دو تلقی داشت:

- در تلقی نخست، وجوب بالقیاس إلى الغير همان ارتباط تکوینی بین دو شیء است؛ بدین صورت که یا یکی علت دیگری است یا هر دو معلول علت واحدند. در این صورت، وجوب بالقیاس إلى الغير ریشه استلزامات منطقی به شمار می‌رود.
- در تلقی دوم، وجوب بالقیاس إلى الغير همان استلزام منطقی است؛ در نتیجه، وجوب بالقیاس إلى الغير، امری ذهنی است که از مقایسه دو علم حاصل می‌شود.

بنا بر آنچه گفته شد، طبق نظر فیلسوفان اسلامی هرگونه حکمی ریشه در اصل واقعیت دارد. اصل واقعیت به تعبیر فلاسفه، «أول الأوائل و مبدأ المبادی» است که انکار آن به هیچ وجه ممکن نیست. هرگونه ثبوتی تنها بر پایه این اصل ممکن می‌شود و هر حکمی به تبع این اصل تحقق می‌یابد؛ حتی اصل امتناع تناقض نیز بر اصل واقعیت متفرع است.^۳ با این توضیح، ممتنعات و

۱. نگر: القیاسات، ص ۲۴۳؛ مصنفات میرداماد، ج ۱، صص ۱۴۰-۱۴۴؛ الأفق المبین، صص ۲۲۷-۲۳۱؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۱۲۷؛ صص ۱۵۸-۱۶۱؛ الحاشیة علی إلهیات الشفاء، ص ۳۱؛ شرح الإلهیات من کتاب الشفاء، ج ۲، ص ۴۹۲؛ شرح المنظومة، ج ۲، صص ۲۵۱-۲۵۳.

۲. نگر: الأفق المبین، صص ۴۳۵-۴۳۶؛ مصنفات میرداماد، ج ۱، صص ۲۹۲-۲۹۳؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۲۳۷؛ صص ۲۴۰-۲۴۱؛ نهاية الحکمة، صص ۶۶-۶۷.

۳. نگر: الشفاء، ج ۱، ص ۱۰ (الإلهیات)، ص ۴۸.

أعدام از آن جهت که معدومند، هیچ ثبوتی ندارند و محکوم هیچ حکمی همچون احکام وحدت، کثرت، تلازم و تعاند نمی‌شوند؛ زیرا این احکام فرع بر واقعیت و وجود است و چیزی که واقعیت ندارد، نه وحدت دارد نه کثرت، نه تلازم دارد و نه تعاند.^۱ میرداماد در این باره می‌گوید:

«وإذ قد تلونا عليك مراراً، أنَّ العدم بحسب أي ظرف كان، تعبير عن انتفاء الشيئية مطلقاً في ذلك الظرف، لا شيء يعبر عنه بـ«الانتفاء» وأمر يطلق عليه لفظ «العدم»؛ فإن، مطلق العدم لا ذات ولا طبيعة له ولا يخبر إلا عن لفظه و مفهومه الحاصل في الذهن؛ أعنى مفهوم الانتفاء و البطلان و الليسّية و السلب الذي يجعله الذهن عنواناً لطبيعة باطلة مسمّاة بـ«العدم»، فيعتبر إضافته إلى الماهيات و الذوات المحصّلة المتمايزة في حدّ أنفسها، فتتقوم له حصص بالإضافة إليها، متميزة عند العقل بحسب تمايز تلك الذوات و الملكات و بحسب ما هي متمثلة في الذهن، لا بما هي أعدام و ليسّيات»^۲.

وجوب بالقياس إلى الغير و لزوم نیز، به منزله حکمی از احکام، بر اساس اصل واقعیت و تنها در بستر وجود شکل می‌گیرند. در حکم به لزوم بین دو امر، ذهن با استناد به واقعیت، ابتدا امری را محقق فرض کرده و سپس در پرتو همان واقعیت، به ضرورت تحقق امر دیگری حکم می‌کند. به عبارت دیگر، وجوب بالقياس و لزوم میان دو امر، تنها در جایی است که بین آن دو امر رابطه واقعی برقرار باشد.^۳ میرداماد همانند دیگر فیلسوفان بزرگ اسلامی، در مواضع متعدد به این امر اشاره کرده است؛ برای مثال، در برخی آثار خود می‌گوید:

«و كما الاستلزام لا يتحقق بالفعل إلا في الأمور الممكنة بتحقيق العلاقة الطبيعية بالفعل، فجواز الاستلزام لا يكون إلا بجواز تحقق العلاقة»؛^۴ «و قد حققنا في الأفق المبين أنَّ مجرد انتفاء المنافاة ليس يتصحح به الاستلزام، بل لابدّ من علاقة عقلية تصحح الملازمة»؛^۵ «و نحن قد حققنا في الأفق المبين أنَّ مجرد عدم المنافاة، ليس يستوجب الحكم بالاستلزام، بل ليس للاستلزام مطلقاً بَد من علاقة ذاتية عقلية تكون ملاك تصحيح الملازمة بين المفهومين»^۶.

۱. نگر: التعليقات، ص ۱۷۵؛ مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۷۱؛ ص ۳۲۵؛ القبس، ص ۹؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۳۴۸؛ ص ۳۵۰؛ ج ۲، ص ۱۵؛ المبدأ و المعاد، ص ۱۱؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکية، ص ۳۵؛ الحاشیة علی إلهیات الشفاء، ص ۲۹.

۲. القبس، ص ۱۷۹.

۳. نگر: الشفاء، ج ۲ (المنطق / القیاس)، ص ۴۲۷؛ تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية، ص ۲۹۹؛ شرح المطالع فی المنطق، ص ۲۰۳؛ رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقایق الربانية، ج ۱، ص ۱۴۷؛ تقویم الإیمان و شرحه کشف الحقائق، ص ۵۴۹؛ القبس، ص ۲۸۳؛ مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۲۹۲؛ الأفق المبين، ص ۴۳۵؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۲۴۰.

۴. الأفق المبين، ص ۴۳۵.

۵. مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۳۱۳.

۶. القبس، ص ۲۸۳.

در فلسفه اسلامی، ربط و علاقه لزومی تنها در سایه واقعیت معنا می‌یابد. ربط واقعی نیز، تنها از علّیت برمی‌خیزد و بدون ربط علی و معلولی، علاقه لزومی تحقق ندارد. میرداماد در مواضع گوناگون بر انحصار علاقه لزومی در اصل علّیت تأکید کرده است:

«و الوجوب بالقياس إلى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر إلى الغير على سبيل الاستدعاء، ويرجع إلى أنّ الغير يائي إلا أن يكون الشيء ضروري التحقق؛ سواء كان من قبله اقتضاء وعلّية للشيء، أو حاجة ذاتية و استدعاء افتقاري بحسب ظليّة نورية استنارّة بالنسبة إليه، أو ارتباط استصحابي بحسب صحابة لزوميّة»؛^۱ «و الوجوب بالقياس إلى الغير ليس يكون للشيء إلا بالقياس إلى ما هو علّة أو معلول له أو ما هو معه في معلوليّة علّة واحدة قد جمعتهما بعلّية واحدة. فقد استبان لك من قبل أنّه لا وجوب بالقياس إلى الغير ريثما ليس يتحقق علاقة علّية إيجابيّة أو معلوليّة وجوبيّة بوجه، فإذا ن يلزم أن يكون أحدهما معلولاً أو هما معاً معلولين و يلزم الوجوب بالقياس إلى الغير بلحاظة علاقة اللزوم من حيث لحاظ العلّية و مطلق حيثيّة الوجوب بالقياس إلى الغير بحسب علاقة العلّية بالإيجاب أو المعلوليّة بالوجوب أو التعلّق بعلّة واحدة في علّية واحدة إيجابيّة»؛^۲ «و الوجوب بالقياس إلى الغير لا يكون للشيء إلا بالقياس إلى ما هو علّة أو معلول له أو ما هو معه في معلوليّة علّة واحدة، و ريثما ليست علاقة العلّية و المعلوليّة، ليس وجوب بالقياس»؛^۳ «و بالجملة، إنّما ارتباط الملازمة بين شيئين من تلقاء علّية أحدهما للآخر أو معلوليّتهما معاً لعلّة واحدة»؛^۴

بنابراین، دو امری که بین آن‌ها نسبت علّیت برقرار نباشد یا هر دو معلول علّت واحدی نباشند، هیچ ملازمه‌ای نخواهند داشت. همچنین، بین دو امر عدمی نیز ملازمه‌ای نیست؛ زیرا عدم از آن جهت که عدم است، باطل‌الذات بوده و در هیچ موطنی - اعم از ذهن و خارج - امتیاز و حکمی ندارد؛ لذا، میان امور عدمی در هیچ موطنی ربط و پیوندی برقرار نیست.

۲.۲. گفتار دوم: رابطه لزوم در امور عدمی و ممتنع

از آنچه در بحث منشأ لزوم بیان شد، به دست آمد که:

۱. امور عدمی از آن حیث که معدومند، طرف استلزام قرار نمی‌گیرند.
 ۲. ملازمه میان دو امر وجودی، متوقّف بر ربط و علاقه وجودی بین آن‌هاست.
- بنابراین، اگر بپذیریم که منشأ لزوم، رابطه علّیت است و علّیت را نیز از شئون وجود بدانیم، به این نتیجه می‌رسیم که در اعدام و ممتنعات تلازمی نخواهد بود؛ اما با بررسی قضایای شرطی لزومی که در علوم به کار رفته‌اند، با نمونه‌هایی مواجه می‌شویم که در آن‌ها، میان دو امر عدمی یا یک امر عدمی و یک امر وجودی، رابطه لزومی برقرار است؛ برای مثال، قضایای زیر لزومی قلمداد

۱. الأفق المبين، ص ۲۲۸.

۲. همان، ص ۲۸۴.

۳. مصتفات میرداماد، ج ۱، ص ۱۲۲.

۴. القبسات، ص ۲۸۳.

می‌شوند؛ گرچه یک یا دو طرف آن‌ها، امر عدمی است:

مثال اول: اگر انسان حمار است، پس ناهق است.

مثال دوم: اگر پنبه زوج است، پس عدد است.

مثال سوم: اگر خدای حکیم، فعل غیرحکیمانه انجام دهد، ... [حکیم است و حکیم نیست].
میرداماد معتقد است تلازم و استلزام، چه در ممکنات و چه در ممتنعات، همواره بر مدار وجود
علاقه‌ای تحقق می‌یابد و آن علاقه نیز، صرفاً علیّت است، نه چیز دیگر:

«و نحن قد حقّقنا في الأفق المبين أنّ مجرد عدم المنافاة، ليس يستوجب الحكم
بالاستلزام، بل ليس للاستلزام مطلقاً بُدّ من علاقة ذاتية عقلية، تكون ملاك تصحيح
الملازمة بين المفهومين. ولا يعقل فرق بين المحال والممكن في الاستلزام بعلاقة عقلية
و عدمه بعدمها»؛ «فإذا صحّ عند العقل أن يكون بين المحالين على تقدير تحققهما
علاقة طبيعية يكون بحسبها اللزوم، جاز أن يحكم بالاستلزام بينهما، وإلا بطلت»^۱.

از این رو، همان‌گونه که استلزام بین دو امر در جانب وجود و وجوب برآمده از پیوند علیّت
است، در جانب عدم و امتناع نیز، بر مدار نوعی ربط و پیوند تبعی بین چند عدم است. البته،
همان‌طور که در طرف وجوب بین دو واجب بالذات مفروض، هیچ علاقه و پیوند لزومی وجود
نداشته و مصاحبت آن‌ها اتّفاقی است، در طرف عدم نیز، بین دو ممتنع بالذات پیوندی برقرار
نیست؛ بلکه تلازم بین ممتنع بالذات و ممتنع بالغير است و این به تبع تلازمی است که در طرف
نقیض آن‌ها، بین واجب بالذات و واجب بالغير یافت می‌شود. به عبارت دیگر، تلازم یا وجودی
است یا عدمی.

تلازم وجودی و ضرورت بالقیاس بین وجود علّت و معلول یا بین دو معلول علّت واحد است؛
مانند تلازم بین شکل و مثلث (اگر الف مثلث باشد، شکل است)؛ اما تلازم عدمی و امتناع
بالقیاس بین نبود علّت و نبود معلول است؛ مانند تلازم بین نبود شکل و نبود مثلث (اگر الف
شکل نباشد، مثلث نیست).

تلازم بین دو امر عدمی، بالعرض بوده و به دنبال طرفین وجودی، از علیّت تبعی برخوردار
است؛ یعنی هرگاه بر مدار علیّت و بین دو امر وجودی رابطه لزوم برقرار باشد، بین دو طرف نقیض
آن‌ها نیز رابطه لزومی برقرار است؛ زیرا حکم اعدام از وجود گرفته می‌شود. ارتباط بین ممتنعات نیز
در صورتی تحقق دارد که بین آن‌ها - با فرض وجود - رابطه لزومی برقرار باشد. در قضیه شرطی
«اگر انسان حمار است، پس ناهق است»، همابودن انسان امر ممتنعی است که با ناهقیّت انسان
که آن نیز ممتنع است، ملازمه دارد؛ اما این ملازمه به تبع ملازمه وجودی بین حماربودن و ناهق بودن
است؛ بنابراین، لزوم در قضیه شرطیه‌ای که از مقدّم و تالی عدمی یا ممتنع تشکیل شده، به تبع
لزومی است که در طرف وجودی و وجوبی آن‌ها تحقق دارد:

«إنّ التلازم بين الشيء ولزومه الأوّل الذاتي - كالأربعة والزوجيّة - يقتضي انعكاس

۱. همان، ص ۲۸۳.

۲. الأفق المبين، ص ۴۳۵.

التلازم بین نقيضيهما»؛ «ثم اعملن أن التلازم الأصيل بين الملزوم ولازمه الأولي المتأصل ملزوم التلازم بين نقيضيهما على الانعكاس لا محالة»؛ «إنما التلازم الأصيل بين الملزوم الأصل ولازمه الأولي المتأصل، ملزوم التلازم بين نقيضيهما على الانعكاس»^۳.

حاصل سخن آنکه ملازمه بین دو امر، نتیجه رابطه وجودی - یعنی سببیت و علیت بین آن‌ها - است. حال اگر آن دو امر وجودی یا وجوبی باشند، تلازم بین آن‌ها بالأصله و بالذات است؛ و اگر آن دو امر عدمی یا ممتنع باشند، تلازم بین آن‌ها بالتبع و عرضی است؛ بنابراین، چنانچه میان دو امر عدمی یا ممتنع علاقه‌ای برقرار نباشد، قضیه شرطی حاکی از آن‌ها نیز در نگاه منطق دانان مسلمان از صدق برخوردار نیست. در قضیه «اگر انسان هماراست، پس صاهل است»، بین همار و صاهل بودن انسان - که هر دو امر عدمی هستند - نسبتی نیست؛ زیرا در واقع، بین همار بودن و صاهل بودن علاقه‌ای وجود ندارد.

۳. بخش سوم: میرداماد در مواجهه با آراء مخالفان

در برابر دیدگاه میرداماد، اقوال دیگری درباره تلازم دو امر عدمی و ممتنع مطرح شده که میر به نقد آن‌ها پرداخته است.

۳/۱. قول نخست: «محال، مستلزم هر محالی دیگر است».

میرداماد از گروهی با عنوان «عامّة المجدالین» یاد می‌کند که در استدلال‌های خود به قاعده‌ای تمسک می‌جویند که بطلان آن از مباحث پیشین آشکار می‌شود.^۴ در منابع منطقی و کلامی از این قاعده با عباراتی همچون «المحال جاز أن يستلزم محالاً آخر»، «إنّ المحال جاز أن يلزمه محال آخر»، «المحال جاز أن يلزمه المحال» و «فمن الجائز استلزام المحال المحال» یاد شده است.^۵ اهل جدل از این قاعده در رد استدلال‌هایی بهره می‌گیرند که در آن‌ها، امر محالی در جایگاه مقدم قضیه شرطی قرار می‌گیرد تا از طریق قیاس مستقیم، به استحاله تالی حکم شود یا اینکه با برهان خلف، نقیض مقدم نتیجه گرفته شود؛ برای مثال، استدلال زیر را در نظر بگیرید:

- اگر انسان همار باشد، آنگاه انسان ناهق خواهد بود؛

- لیکن انسان ناهق نیست؛

∴ پس انسان یقیناً همار نیست.

آنان می‌گویند: شما در این استدلال، ابتدا امر محالی نظیر همار بودن انسان را فرض کرده و مدّعی شدید که این محال مستلزم محال دیگر - یعنی ناهق بودن انسان - است. از آنجا که «المحال جاز أن

۱. مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۵۳۲.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۱۱.

۳. القیسات، ص ۲۸۰.

۴. نگر: همان، ص ۲۸۳؛ مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۳۱۳؛ الأفق المبین، صص ۴۳۴-۴۳۵.

۵. نگر: تعدیل الأفكار فی نقد تنزیل الأفكار، ص ۱۷۱؛ رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقایق الربانیة،

ج ۱، ص ۱۹۷؛ ۲۱۷؛ حکمة العین و شرحه، ص ۱۳۴؛ ۴۵۶؛ شرح المطالع فی المنطق، ص ۱۳۹؛ ۱۸۷؛

ص ۲۰۶؛ ۲۵۳؛ شرح المواقف، ج ۲، صص ۷۳-۷۴؛ ۱۳۰؛ ج ۳، ص ۱۲۹؛ ج ۴، ص ۱۰.

یستلزم محالاً آخر»، می‌توان به جای تالی (ناهیق بودن انسان) محال دیگری قرار داد و چنین گفت: «اگر انسان همار باشد؛ آنگاه انسان ناهیق نخواهد بود»؛ زیرا در ظرف همار بودن انسان، تالی - یعنی ناهیق نبودن - امر محالی است. اهل جدل با این شیوه می‌خواهند اعتبار استدلال را از بین ببرند. پاسخ آن است که امر محال ممکن است مستلزم محال دیگری باشد؛ اما احکام آن‌ها بالعرض و به تبع حکم وجوب است. هرگاه رابطه استلزام - که بر مدار سببیت و علیت است - بین دو طرف نقیض آن‌ها وجود داشته باشد، به تبع آن، استلزام بین آن دو محال نیز محقق خواهد بود. در این مثال، میان همار بودن و ناهیق بودن ملازمه وجودی برقرار است و در طرف سلب نیز، بین همار نبودن و ناهیق نبودن علاقه لزومی وجود دارد؛ زیرا حکم عدم و امتناع از وجود و وجوب گرفته می‌شود. ثبوت همار بودن برای انسان - که امری ممتنع است - با ثبوت ناهیقت - که ممتنعی دیگر است - همراه است، نه با عدم ناهیقت.

این دیدگاه که فرض وقوع تناقض به معنی فرض وقوع هر امر دیگر و از جمله هر محال دیگر است، میان برخی ریاضی‌دانان و منطق‌دانان معاصر مقبول افتاده است. در نظر آنان، کاملاً درست است که بگوییم: اجتماع نقیضین مستلزم هر امر دیگری است؛ حتی اگر آن امر ارتفاع نقیضین باشد؛ اما پرسش اساسی آن است که منشأ این استلزام کجاست؟ اگر بنا به فرض، خود را از سلطه اصل تناقض و اصل واقعیت رها کردیم، به لحاظ فلسفی چه چیزی ما را به پذیرش استلزام وادار می‌کند؟ چرا میان مستلزم بودن و مستلزم نبودن، باید یکی را برگزید؟

در نگاه منطق‌دانان مسلمان، قضیه شرطی ساخته شده بر این مبنا، صادق نیست. در قضیه «اگر انسان همار است، پس صاهل است»، بین همار و صاهل بودن انسان که هر دو امر عدمی هستند، نسبتی نیست؛ زیرا در واقع بین همار بودن و صاهل بودن علاقه‌ای وجود ندارد. به همین جهت، سخن کسانی که گفته‌اند: «از هر محال بالذاتی می‌توان به هر محال دیگری پی برد»، نزد اغلب منطق‌دانان مسلمان پذیرفته نیست. ممکن است یک محال، مستلزم محال دیگری باشد؛ اما چنین نیست که یک محال، مستلزم هر محال دیگری باشد. استلزام بین ممتنعات هنگامی تحقق می‌یابد که بین آن‌ها علاقه باشد. به عبارت دیگر، تنها در صورتی می‌توان گفت: «میان دو محال، ملازمه است» که در فرض تحقق آن دو، بین آن‌ها رابطه وجودی - یعنی رابطه سببی و مسببی - برقرار باشد.

بر همین اساس، فیلسوفان اسلامی بین دو واجب الوجود بالذات و دو ممتنع بالذات ملازمه‌ای قائل نیستند. اگر ملازمه‌ای وجودی باشد، بین واجب بالذات و واجب بالغیر یا دو واجب بالغیر برقرار است؛ و اگر عدمی باشد، بین ممتنع بالذات و ممتنع بالغیر یا دو ممتنع بالغیر برقرار است؛ زیرا بین دو واجب الوجود بالذات و دو ممتنع بالذات هیچ‌گاه نسبت علیت برقرار نمی‌شود.

۳.۲. قول دوم: «امر محال مستلزم هر محال دیگری است، به شرط عدم منافات».

گروهی دیگر که میرداماد آنان را «مقلد» می‌نامد، نبود منافات بین دو امر محال را برای حکم به استلزام آن‌ها کافی دانسته‌اند؛ حتی اگر بین آن دو علاقه‌ای نباشد.^۲

۱. نگر: درآمدی به منطق جدید، ص ۶۳.

۲. نگر: الأفق المبین، ص ۴۳۶؛ القبسات، ص ۲۸۳؛ مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۳۱۳.

۳،۳. قول سوم: «ممکن است شیئی مستلزم امر منافی با خود باشد».

گروه دیگری که میرداماد رأی آن‌ها را نمی‌پذیرد، معقدند که علاقه وجودی، شرط لازم برای استلزام نیست؛ بلکه در حالت تنافی نیز استلزام تحقق می‌یابد. دلیلی که این گروه بر رأی خود ارائه می‌کنند، آن است که جمع نقیضین منافی با ارتفاع نقیضین است؛ با وجود این، جمع نقیضین مستلزم رفع نقیضین است؛ چنان‌که در قالب قضیه‌ای شرطی، می‌توان گفت: «اگر الف و لالف، آنگاه لالف و الف».

میرداماد این استدلال را نمی‌پذیرد؛ زیرا در فرض جمع نقیضین، هر یک از «الف» و «لا الف» با دیگری جمع می‌شود. اگر فرض ناسازگاری «الف» و «لا الف» - که مطابق با نفس الامر است - در نظر گرفته شود، هرگز اجتماع نقیضین محقق نخواهد شد؛ و اگر فرض سازگاری «الف» و «لا الف» در نظر گرفته شود، اجتماع نقیضین محقق می‌شود؛ اما از بودن یکی، نبود دیگری لازم نمی‌آید تا بتوان اجتماع نقیضین را مستلزم ارتفاع نقیضین دانست.^۱

سپس، میرداماد نتیجه می‌گیرد اشکال برخی که می‌گویند: «قیاس مرکب از لزومیات، مُنتج نیست»، وارد نیست. آنان در اثبات بی‌نتیجگی این‌گونه قیاس‌ها، چنین استدلال کرده‌اند که در برخی حالات، فرض ثبوت صغری با ملازمه‌ای که در کبری قیاس در نظر گرفته شده، منافات پیدا می‌کند؛ و چون ملازمه مأخوذ در کبری خدشه‌دار شود، اصل استدلال نیز فاسد خواهد شد. برای مثال، استدلال زیر را در نظر بگیرید:

- اگر این رنگ سیاه و سفید باشد، آنگاه سیاه است؛

- اگر این رنگ سیاه باشد، آنگاه سفید نیست؛

∴ پس اگر این رنگ سیاه و سفید باشد، آنگاه سفید نیست.

در این قیاس، فرض ثبوت صغری - یعنی سیاه و سفید بودن - با ملازمه مأخوذ در کبری ناسازگار است؛ زیرا ملازمه مأخوذ در کبری می‌گوید که اگر جسمی سیاه باشد، نمی‌تواند سفید باشد؛ حال آنکه فرض صغری، آن است که رنگ مد‌نظر سفید و سیاه است.

پاسخ اشکال این است که اگر در صغری، سیاه و سفید برخلاف نفس‌الامر، سازگار فرض شده‌اند، در کبری نیز باید همین فرض حفظ شود؛ اما آنچه در کبری بیان می‌شود، عدم ناسازگاری سیاهی با سفیدی است. به بیان دیگر، حدّ وسط در صغری و کبری باید به یک معنا به کار رود. در مثال مزبور، سیاهی در صغری به معنای «مجامع با سفیدی» و در کبری به معنای «غیرمجامع با سفیدی» به کار رفته و همین امر موجب اختلال قیاس شده است. اگر سیاهی در کبری نیز به معنای «مجامع با سفیدی» به کار رود، کبری کاذب شده و به این سبب، قیاس مُنتج نخواهد بود. ابن‌سینا در فصل اول از مقاله ششم کتاب «قیاس» از منطق الشفاء نظیر این اشکال را مطرح کرده و به آن پاسخ می‌دهد. اشکال آن است که گاهی در قیاس مرکب از شرطیات، هر دو مقدمه صادق هستند؛ اما نتیجه کاذب است؛ مانند این قیاس:

- اگر «دو» فرد باشد، آنگاه عدد است؛

۱. نگر: الأفق المبین، ص ۴۳۶؛ مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۲۹۳.

- اگر «دو»، عدد باشد، آنگاه زوج است؛
 .: اگر «دو» فرد باشد، آنگاه زوج است.

ملاک صدق و کذب قضیه شرطی لزومی، وجود تلازم بین مقدم و تالی است. بنا به فرض، صغرای قیاس صادق است. صدق کبری و کذب نتیجه نیز آشکار و روشن است.

پاسخی که از اشکال فوق داده شده، این است که عدم انتاج، به سبب فقدان شرایط قیاس است؛ زیرا کبرای قیاس، اتفاقیه یا لزومیه است. اگر کبری را اتفاقی لحاظ کنیم، قیاس منتج نیست؛ چون شرط قیاس، لزومی بودن مقدمات است. اگر کبری را لزومی در نظر بگیریم، در این صورت کبری شرط کلیت را ندارد. کلیت در شرطی علاوه بر زمان، حالت و تقادیر را نیز شامل می‌شود. مراد از همه حالات و همه تقادیر در قضایای شرطی لزومی و عنادی، حالات و اوضاعی است که همراهی آن‌ها با وضع مقدم - در نفس الامر یا باور گوینده - ممکن باشد؛ هرچند فی نفسه ممتنع باشند. در این مثال نیز، یکی از حالاتی که در صغری برای عدد «دو» فرض شده، فرد بودن آن است. روشن است که «دو» در حالت فردیت، زوج نیست.

قطب‌الدین رازی در شرح المطالع، بر این پاسخ اشکال وارد کرده و در دفاع از کلی بودن کبری می‌گوید: اوضاع و احوالی که در کلیت قضیه باید مدنظر قرار گیرند، اوضاعی هستند که اجتماع مقدم با آن‌ها ممکن باشد؛ لذا، اوضاع و احوالی که منافی با مقدم هستند، از محل بحث خارج‌اند. فرد بودن «دو» با عدد بودن «دو» جمع نمی‌شود؛ زیرا با زوجیت آن منافات دارد.

میرداماد اشکال رازی را ضعیف و کلام ابن سینا را پاسخ‌گوی آن دانسته است.^۱ ابن سینا بر اساس تقسیم لزوم به «لزوم حقیقی و نفس‌الامری» و «لزوم به حسب الزام»، می‌گوید: اگر نفس‌الامر شیء لحاظ شود، صغری کاذب است؛ چون در نفس‌الامر عدد «دو» با فردیت هرگز جمع نمی‌شود؛ اما مطابق فرض و به حسب الزام صغری، کبری و نتیجه صادق‌اند؛ یعنی اگر کسی فرد بودن «دو» را بپذیرد، ناگزیر به پذیرش کبری و نتیجه نیز ملزم خواهد بود.^۲

۳.۴. گفتار پایانی: شرط صدق قضیه شرطی و انتاج استدلال در منطق قدیم و جدید
 از نظر فیلسوفان مسلمان، قواعد منطقی ناظر بر عالم واقع بوده و در بستر اصل واقعیت شکل می‌گیرند. نتیجه این باور آن است که دانش منطق نمی‌تواند صوری محض و مجزا از ماده و محتوا باشد. همه احکامی که به نحو صوری در منطق جاری می‌شوند، اعتبار خود را از اصل واقعیت و اصل عدم تناقض دریافت می‌کنند. اصل واقعیت و اصل عدم تناقض نقطه آغاز هر دانشی از جمله دانش منطق بوده و اعتبار قوانین صوری در منطق، از این دو اصل سرچشمه می‌گیرند. صورت قیاس، نمایشی است از ساختار مشترک بین استدلال‌های گوناگون که برخی مُنتج و برخی عقیم‌اند. سبب انتاج و عدم انتاج صورت‌ها در مواد و محتوای آن‌ها نهفته است؛ زیرا صورت، همواره صورت محتوایی است و بدون توجه به ماده، معنایی ندارد؛ برای مثال، وجه انتاج صورت قیاسی «هر الف ب است و هر ب ج است»، در منطقی همی آن است که محتوای این

۱. نگر: الأفق المبین، ص ۴۳۸.

۲. نگر: الشفاء، ج ۲ (المنطق / القیاس)، صص ۲۳۹-۲۴۱؛ صص ۲۷۱-۲۷۵.

صورت، از رابطه اندراج بین سه حد «الف»، «ب» و «ج» حکایت کند. بدون توجه به رابطه اندراج و صرفاً بر اساس صورت، چگونه می‌توان به منتج بودن آن حکم کرد؟ توجه صرف به صورت در نظام‌های منطق کلاسیک و بی‌توجهی به ماده، سبب شده است تا در این ساختارها موضعی اتخاذ شود که علاوه بر فیلسوفان اسلامی، برخی منطق‌دانان جدید نیز در آن‌ها خدشه کرده‌اند.

بر مبنای منطق کلاسیک:

الف) قضیه شرطی تنها در صورتی کاذب است که شامل مقدم صادق و تالی کاذب باشد و در غیر این صورت، صادق خواهد بود. بر پایه این تلقی - که به «استلزام مادی» مشهور است - قضایای دارای مقدم کاذب یا تالی صادق، بدون تحقق علاقه وجودی میان مقدم و تالی، صادق خواهند بود.

ب) قضیه صادق (ضروری) را از هر قضیه‌ای - خواه صادق (ضروری) و خواه کاذب (ممتنع) - می‌توان استنتاج کرد. همچنین، قضیه کاذب (ممتنع) هر قضیه‌ای را - خواه صادق (ضروری) و خواه کاذب (ممتنع) باشد - نتیجه می‌دهد.^۱

ج) استدلال معتبر، استدلالی است که کذب نتیجه آن در عین صدق مقدمات، غیرممکن است؛ بنابراین، اگر مقدمات استدلالی کاذب یا نتیجه آن صادق باشد، آن استدلال معتبر است؛ هرچند پیوندی بین مقدمات و نتیجه نباشد.

فیلسوفان مسلمان هیچ‌یک از این مواضع را نپذیرفته‌اند؛ زیرا:

- اولاً، در صدق قضیه شرطی، تحقق علاقه وجودی شرط است و عدم صدق مقدم و کذب تالی کفایت نمی‌کند.

- ثانیاً، تعریف منطق کلاسیک از اعتبار، نتایجی دارد که گاه با شهود ما سازگار نیست. اگر نتیجه استدلالی ضرورتاً صادق باشد یا مقدمات استدلال ضرورتاً کاذب باشند، بنا به تعریف، آن استدلال معتبر خواهد بود؛ مانند این استدلال:

- باران می‌بارد و باران نمی‌بارد؛

∴ مشهد، پایتخت ایران است.

در این استدلال، صدق مقدمه محال است و همین امر برای اعتبار آن کفایت می‌کند. منطق‌دانان جدید به اعتبار این استدلال‌ها، اعتبارپوچ (Vacuously Valid) می‌گویند؛^۲ اما از نگاه منطق‌دانان مسلمان، در استنتاج قضیه‌ای از مقدمه یا مقدماتی خاص، وجود علاقه بین مقدمات و نتیجه ضروری است. در هر استدلال معتبر، نتیجه لازم مقدمات است و منشأ هر لزومی، علقه‌ای است که در عالم واقع، بین لازم و ملزوم وجود دارد. بدون وجود علاقه واقعی بین مقدمات و نتیجه، استدلال معتبر نخواهد بود.

ممکن است گفته شود که دیدگاه فیلسوفان اسلامی بر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خاصی

۱. نگر: همان، ص ۶۱.

۲. نگر: درآمدی به منطق، ص ۳۳.

مبتنی است. ایشان دیدگاه واقع‌گرایانه و مبنای‌گرایانه را پذیرفته‌اند و در باب صدق به نظریهٔ مطابقت معتقدند؛ اما منطق دانان جدید صرفاً به صورت توجه دارند و خود را تابع هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خاصی نمی‌دانند. در نتیجه، تعاریف مفاهیم منطقی مانند «قضیهٔ شرطی» و «استدلال معتبر»، صرفاً بر اساس صورت انجام می‌گیرد و بر نظریات خاص هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی استوار نیست.

در پاسخ باید گفت که منطق مانند سایر دانش‌ها، برای آغاز به اصل واقعیت و اصل عدم تناقض نیازمند است. هرگاه یکی از این دو خدشه‌دار شود، پایه‌های منطق متزلزل خواهند شد؛ زیرا این دو، از اصول بنیادین علم و معرفت‌اند و بدون آن‌ها، علمی محقق نخواهد شد. یکی از نویسندگان در این باره می‌گوید:

«این اصول یا اصول اولیه ناظر به واقعیت اشیاء و هستی آن‌ها است و صرفاً قانون فکر نیست. هر آنچه از واقعیت - یعنی از هستی - برخوردار است، مشمول این اصل است. دامنهٔ شمول این اصول، درست به اندازهٔ دامنهٔ شمول هستی است؛ و به تعبیر دیگر، آن‌ها قوانین هستی‌اند و درست به همین سبب از چنان استحکامی برخوردار هستند که ما انسان‌ها حتی از پنجرهٔ تخیل نیز، نمی‌توانیم به عالمی بنگریم که موجودات آن از شمول این اصول خارج باشند. ضرورت موجود در این اصول ضرورت ناشی از واقعیت و هستی است؛ به این معنی که اگر ما نمی‌توانیم خلاف آن‌ها را تصور کنیم و برخلاف آن‌ها بیاندیشیم، علت آن، این است که واقعیت امور به ما چنین اجازه‌ای نمی‌دهد. آن‌ها پیش از آنکه قوانین عقل باشند، قوانین واقعیت‌اند. آن‌ها از عقل ما برنخاسته‌اند؛ بلکه عقل انسان آن‌ها را در واقعیت یافته است و واقعیت، آن‌ها را بر عقل ما تحمیل کرده است و الزام واقعیت و هستی‌اند. به این دلیل، آن‌ها معرفت ناب واقعیت هستند. چون این قوانین و ضرورت آن‌ها از واقعیت اشیاء برخاسته است و قوای ادراکی ما در مواجهه با واقعیت، آن‌ها را یافته است، فرض امکان‌های موهوم فایدهٔ معرفت‌شناختی ندارد. ذهنی که ارتباطش با واقعیت قطع شود از هر جایی ممکن است سر در بیاورد؛ و برعکس، ذهنی که گام به گام از واقعیت و براساس آن تغذیه شود، در چارچوب ضرورت واقعیت خواهد بود و گام به گام از ضرورت‌های واقعیت تغذیه خواهد کرد»^۱.

حاصل آنکه واقع‌گرایی، نظریه‌ای در کنار سایر نظریات نیست که بتوان آن را کنار گذاشت و نظریهٔ دیگری به جای آن برگزید و سپس از علم و معرفت سخن گفت. کاشفیت از واقع، ویژگی ذاتی علم است. علم از آن جهت که علم است، هیچ شأنی جز حکایت از واقع و جهان خارج و روابط موجود در آن ندارد. اگر کسی واقع‌نمایی علم را انکار کند، هیچ‌گاه نمی‌تواند سخن معناداری بیان کند و راهی جز قبول سفسطه نخواهد داشت. چنین شخصی چگونه می‌تواند روابط منطقی بین قضایا و نیز انتقال ذهنی از علمی به علم دیگر را - که «فکر» می‌نامیم و محور مباحث دانش منطق است -

۱. مابعدالطبیعه چگونه ممکن است؟، صص ۱۲۶-۱۲۸.

به درستی تبیین کند؟ هر علمی در توجیه دست‌آورد‌های خود نیازمند رجوع به عالم خارج است. توجیه و عقلانیت در ساحت‌های گوناگون علم و دانش، در ساختاری مبنای‌گرایانه به دست می‌آیند. حتی غیرمبنای‌گرایان در استدلال‌هایی که در دفاع از خود و نقد مبنای‌گرایی مطرح می‌کنند، بر اصول منطق تکیه می‌کنند؛ اصولی که توجیه و عقلانیت آن‌ها در گرو نگاه مبنای‌گرایانه است.

جمع‌بندی

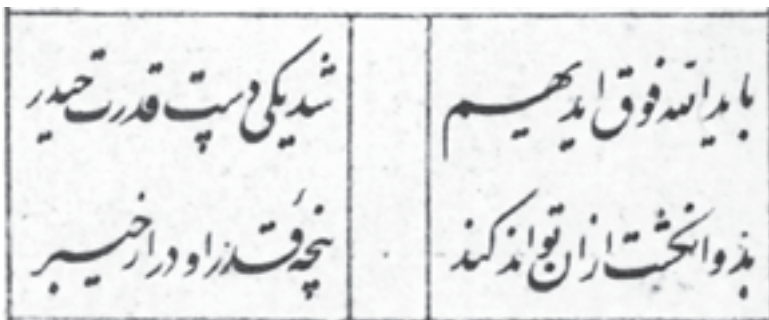
- از آنچه درباره مفهوم لزوم منطقی و منشأ هستی‌شناختی آن گفته شد، نتایج زیر به دست می‌آید:
۱. اساس منطق بر مفهوم لزوم استوار است.
 ۲. معنای لزوم در منطق، صرفاً انفکاک‌ناپذیری بین دو امر ذهنی است؛ به گونه‌ای که ذهن از علم به ملزوم، به علم به لازم منتقل می‌شود.
 ۳. از نگاه میرداماد، لزوم در واقعیت ریشه داشته، بر اساس اصل واقعیت و تنها در بستر وجود شکل می‌گیرد. بدون غلقه و ربط وجودی، هیچ ملازمه‌ای محقق نمی‌شود.
 ۴. بنا بر قول میرداماد و دیگر فیلسوفان مسلمان، هر ملازمه‌ای تنها بر مدار علیت استوار می‌شود. با انتفاء رابطه علیت، ملازمه نیز از بین خواهد رفت.
 ۵. امور عدمی و ممتنع، حکم بالأصله ندارند و احکام آن‌ها به تبع وجود و وجوب است. ملازمه شرطی لزومی که از مقدم و تالی عدمی و ممتنع تشکیل شده است، تابع ملازمه‌ای است که در جانب وجودی و وجوبی آن‌ها تحقق دارد؛ از این رو، شرطی متشکل از مقدم و تالی کاذب، سه‌گونه است: اگر بین مقدم و تالی علاقه لزومی باشد، شرطی لزومی است؛ اگر بین مقدم و تالی علاقه منافات باشد، شرطی عنادی است؛ و اگر هیچ‌یک نباشد، شرطی اتفاقی خواهد بود. بر این اساس، قاعده اهل جدل مبنی بر اینکه «محال، مستلزم محال است»، به نحو کلی صحیح نیست.

فهرست منابع و مآخذ

- الأفق المبین، سید محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۱ ش.
- البصائر النصیریة، زین الدین عمر بن سهلان ساوی، تصحیح: حسن المراغی (غفارپور) چ ۱، تهران: انتشارات شمس تبریزی، ۱۳۸۳ ش.
- تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، قطب الدین محمد بن محمد رازی بویه‌یی، تصحیح: محسن بیدارفر، چ ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۸۴ ش.
- التعريفات، علی بن محمد جرجانی (میرسید شریف)، چ ۴، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۰ ش.
- تعديل الأفكار في نقد تنزیل الأفكار، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد طوسی، منتشر شده در: منطق و مباحث الفاظ، تصحیح: عبدالله نورانی، چ ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.

- التعليقات، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، تصحیح: ابراهیم بدوی، چ ۱، بیروت: مكتبة الإعلامی الإسلامي، ۱۴۰۴ق.
- تعلیقة على نهاية الحكمة، محمدتقی مصباح یزدی، چ ۱، قم: انتشارات در راه حق، ۱۳۶۳ش.
- تقویم ایمان و شرحه كشف الحقائق، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)؛ سیداحمد بن زین العابدین علوی عاملی، تصحیح: علی اوجی، چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران [و] مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی [و] مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۶ش.
- الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، علامه حسن بن یوسف بن مطهر حلّی، تصحیح: محسن بیدارفر، چ ۱، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ش.
- الحاشیة على إلهیات الشفاء، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاصدرا)، چ ۱، قم: انتشارات بیدار، بی تا.
- حکمة العین و شرحه، نجم الدین علی بن عمر کاتبی قزوینی؛ محمد بن مبارکشاه میرک بخاری، مقدمه: جعفر زاهدی، چ ۱، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۳ش.
- الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاصدرا)، تعلیق: ملاهادی بن مهدی سبزواری [و] علامه سید محمدحسین طباطبائی، تصحیح: محمد رضا مظفر، چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث، ۱۹۸۱م.
- درآمدی به منطق جدید، ضیاء موحد، چ ۵، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ش.
- درآمدی به منطق، گراهام پریست، ترجمه: امیر دیوانی، چ ۱، قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۴ش.
- رسائل الشجرة الإلهیة فی علوم الحقایق الربانیة، ج ۱، شمس الدین محمد بن محمود شهرزوری، تصحیح: نجفقلی حبیبی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ش.
- رسالة فی التشخیص، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاصدرا)، منتشر شده در: مجموعه الرسائل التسعة، چ ۱، قم: مكتبة المصطفوي، ۱۳۰۲ق.
- شرح الإشارات و التنبیها (مع المحاکمات)، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا؛ خواجه نصیرالدین محمد بن محمد طوسی؛ قطب الدین محمد بن محمد رازی بویهی، چ ۲، قم: دفتر نشر، ۱۴۰۳ق.
- شرح الإلهیات من کتاب الشفاء، ملامهدی بن ابی ذر نراقی، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، چ ۱، قم: کنگره بزرگداشت محققان نراقی، ۱۳۸۰ش.
- شرح المطالع فی المنطق، قاضی سراج الدین محمود بن ابی بکر ارموی؛ قطب الدین محمد بن محمد رازی بویهی، چ ۱، قم: انتشارات کتبی نجفی، بی تا.
- شرح المواقف، قاضی عضدالدین عبدالرحمن بن احمد ایجی، چ ۱، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۳۵ق.
- شرح المنظومة، ملاهادی بن مهدی سبزواری، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، تحقیق و تقدیم: مسعود طالبی، چ ۳، تهران: نشر ناب، ۱۳۸۴ش.
- الشفاء (الإلهیات/ الرياضیات/ الطبيعیات/ المنطق)، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا،

- تصحیح: جورج قنواقی [و] سعید زاید [و] عبدالحمید صبرة [و] عبدالحمید لطیفی مظهر [و] محمدرضا مدور [و] امام ابراهیم أحمد [و] محمود قاسم [و] عبدالحلیم منتصر [و] عبدالله اسماعیل [و] محمود الخضیری [و] أحمد فؤاد الأهواني [و] أبوالعلا عفیفی، تصدیق و مراجعه: ابراهیم بیومی مدکور، چ ۱ (افست از: چاپ قاهره، ۱۳۹۵ق)، قم: منشورات مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴-۱۴۰۵ق.
- الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاصدرا)، تعلیق: ملاهادی سبزواری، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، چ ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۳ش.
 - القبسات، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: مهدی محقق [و] سیدعلی موسوی بهبهانی [و] توشی هیکو ایزوتسو [و] ابراهیم دیباجی، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ش.
 - القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسیة، علامه حسن بن یوسف بن مطهر حلّی، تصحیح: فارس تبریزیان، چ ۱، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۴ق.
 - اللسان و المیزان أو التکوثر العقلي، عبدالرحمن طه، چ ۲، رباط: المركز الثقافی العربی، ۲۰۰۶م.
 - مابعدالطبیعه چگونه ممکن است؟، مهدی قوام صفری، چ ۱، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ش.
 - المبدأ و المعاد، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاصدرا)، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، مقدمه: سیدحسین نصر، چ ۱، تهران: انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۴ش.
 - مصنفات میرداماد، چ ۱، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: عبدالله نورانی، چ ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ش.
 - موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، محمدعلی بن علی تهانوی، تصحیح: علی دحروج، چ ۱، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
 - نهاية الحکمة، علامه سید محمدحسین طباطبائی، تصحیح: عباس علی زارعی سبزواری، چ ۳، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۴ق.



ایبانی به خط خوشنویس شهیر عصر صفوی، علی رضا عباسی
برگرفته از آرشیو کتابخانه جان رایلند (منچستر)

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله جدا کما کما هو اهل الصلوة والسلام على رسوله محمد وآله
 وبعد فهذه جملة كافلة سان صيغ العقود والالتزامات اذ كان
 لا بد من معرفتها لمن احتاج الى شي منها المكلف لتوقف حصول الامور
 المطلوبة منها شرعا على الاتيان بها على الوجه المقبر الذي ثبت كونه مثلاً
 كصولها دون غيره من الوجوه فان نقل الملك من عين ومنفعة
 واباحة الفرج وقطع سلطنة النكاح والزام الذمة البويهري ^{لشخص} الحق
 واستقاط ما في الذمة انما يكون بالطرق المعينة لذلك شرعاً دون
 مجرد التقصد والتواضي من المتعاملين والمتكافئين الا ترى ان المنة
 لو وضعت بالربط لم يلد ذلك وان كانت خلية من الموانع ^{المال} وجب
 لو قصد نقله الى غيره لم يكف ذلك وكذا الرائي كل منهما ^{المعقل} بغير اللفظ المقبر
 لذلك شرعاً ^{صعبة} كدرد ايه فلا يقتدره واعلم ان العقد ^{شعبه}
 لله من متخاطبين ولو ايقن مرتب عليها نقل ملك واستقوط حق
 له

آغاز نسخه اصل رساله صيغ العقود، به خط محقق كركي (جد مادري ميرداماد)
 نسخه شماره ۳۳۸، کتابخانه جهاد دانشگاهي استان فارس (شيراز)

مقالات

نگاهی به آثار و آراء فقهی میرداماد (با تأکید بر مقایسه نظرات وی با شهید ثانی)

محمد انصار*

دانش آموخته کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی،
دانشگاه آزاد اسلامی (واحد گرگان)

چکیده

میرداماد که از علماء بزرگ عصر صفویه به شمار می‌رود، در اذهان عموم و پژوهشگران، بیشتر در جایگاه فیلسوف شناخته شده است؛ در حالی که او در سایر علوم اسلامی - از جمله فقه - نیز صاحب نظر بود و از مراجع زمان خود محسوب می‌شد؛ چنان که آثار فقهی بسیاری تألیف کرده و به استفتائات عموم مردم و مسائل دشوار فقیهان پاسخ می‌داده است. در آثار فقهی میرداماد با فتاوایی روبه‌رو می‌شویم که اغلب فقهاء - یا دست‌کم نیمی از ایشان - با آن‌ها مخالف هستند. این پژوهش، ضمن معرفی آثار فقهی میرداماد، به بررسی تطبیقی نظرات خاص وی با آراء شهید ثانی پرداخته است. از نگاه میرداماد، جایگاه رفیع شهید ثانی، موجب پیروی محض یا اتخاذ موضع سکوت در قبال آراء او نیست. این ویژگی علمی میرداماد، او را در جرگه فقهاء ممتاز قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: فقه میرداماد؛ شهید ثانی؛ فقه صفوی؛ شارع النجاة؛ ضوابط الرضاع.

۱. بخش نخست: نگاهی مختصر به زندگی نامه میرداماد

بسیاری از منابع تراجم و شرح حال، از سده یازدهم هجری قمری تاکنون، به زندگی میرداماد پرداخته‌اند که برای کسب اطلاعات مفصل، باید به آن‌ها مراجعه کرد. در اینجا به اختصار، به ذکر چند نکته مهم اکتفا می‌کنیم.

نام او سید محمد باقر بن شمس الدین محمد حسینی استرآبادی، مشهور به «میرداماد» است. وی

* رایانامه: ansardaneshjoo@chmail.ir

فرزند سید محمد داماد استرآبادی است و مادرش دختر شیخ علی بن عبدالعالی کرکی (محقق ثانی) بود.^۱ وجه اشتهار میر به «داماد» آن است که پدر وی، به افتخار دامادی محقق کرکی، به «داماد» مشهور شده و این لقب، رفته رفته به فرزند او نیز منتقل شده است.^۲

بیشتر مؤلفان و تذکره نویسان به تاریخ تولد میرداماد اشاره نکرده اند. محل تولد وی - و در واقع محل سکونت خاندانش - قریه فندرسک در نزدیکی استرآباد (گرگان کنونی) بود. البته، در هیچ یک از منابع به تولد او در فندرسک یا استرآباد تصریح نشده است و ما از سیاق عبارت اسکندربیک منشی ترکمان، چنین استنباط کرده ایم.^۳ میرداماد تحصیلات خود را در مشهد آغاز کرد.^۴ وی در محضر برخی از بزرگان زمان خود شاگردی کرد و به جایگاه رفیع علمی و درجه اجتهاد دست یافت. میرداماد علم فقه را در محضر برخی اساتید نامدار جبل عامل - و به احتمالی نزد تاج الدین حسین صاعدطوسی - فراگرفت؛ لذا، وی را می توان وارث فقه لبنان و از فقیهان آن مکتب به شمار آورد.^۵ استادان او عبارت اند از:

۱. دایی میرداماد، شیخ عبدالعالی بن علی عاملی کرکی (فرزند محقق کرکی) که به او اجازه روایت داده است. متن این اجازه در کتاب بحار الأنوار مذکور است.^۶

۲. شیخ عزالدین حسین بن عبدالصمد عاملی (شاگرد شهید ثانی و پدر شیخ بهایی) که به میر اجازه روایت داده است. متن این اجازه نیز در بحار الأنوار آمده است.^۷

۳. سید نورالدین علی بن ابی الحسن موسوی عاملی.^۸

میرداماد شاگردان بسیاری تربیت کرد که برخی از آنها عبارت اند از: ملا صدرای شیرازی؛ محمدتقی بن عبدالوهاب استرآبادی (شارح کتاب فصوص الحکمه ی فارابی)؛ سید محمدتقی بن ابی الحسن حسینی استرآبادی؛ ملا محسن فیض کاشانی و...^۹ همچنین، بنا بر قولی، حکیم میرابوالقاسم فندرسکی نیز از شاگردان میرداماد بوده است.^{۱۰}

تاریخ دقیق وفات میرداماد روشن نیست. برخی درگذشت او را سال ۱۰۴۱ هجری قمری^{۱۱} و برخی دیگر، شعبان المعظم سال ۱۰۴۰ هجری قمری نوشته اند.^{۱۲} پیکر میرداماد را پس از تجهیز و تکفین، در

۱. نگر: تاریخ عالم آرای عباسی، ج ۱، ص ۱۴۶.

۲. نگر: حکیم استرآباد: میرداماد، ص ۴۵.

۳. نگر: انفاص رحمانی بر حکمت یمانی، ص ۲۵.

۴. نگر: خلاصة الاشعار و زبدة الأفكار (بخش اصفهان)، ص ۲۴۷.

۵. نگر: میرداماد (ب)، ص ۱۲.

۶. نگر: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، ج ۱۰۶، صص ۸۴-۸۶.

۷. نگر: همان، ص ۸۷.

۸. نگر: تکملة أمل الآمل، ج ۱، صص ۲۵۲-۲۵۴.

۹. نگر: معلّم ثالث، صص ۴۵-۴۹.

۱۰. نگر: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، ج ۱۱۰، ص ۲۱.

۱۱. نگر: الکفی و الألقاب، ج ۲، ص ۲۲۷.

۱۲. نگر: مقالات تاریخی، ج ۱۲، ص ۲۳۷.

سردابه جدش، شیخ علی بن عبدالعالی کرکی، دفن کردند.^۱

تبار میرداماد تا امروز - آن‌گونه که می‌گویند - تنها از طریق دخترش که همسر میرسیداحمد علوی عاملی بوده، ادامه یافته است. در بعضی منابع، از پسر میرداماد با نام میرزا صدرا نام برده شده؛ ولی در وصیت‌نامه میر ذکری از او نیست و احتمالاً پیش از نگارش وصیت‌نامه درگذشته است.^۲

۲. بخش دوم: اوضاع فقهی در عصر میرداماد

فقه دوره صفوی (۹۰۷-۱۱۳۵ هجری قمری)، به‌طور کلی و از نظر گرایش‌های حاکم بر آن، به سه مکتب تقسیم می‌شود:

- نخست، مکتب فقهی محقق کرکی (درگذشته ۹۴۰ هجری قمری) است. بیشتر فقهاء در دوره صفوی از روش فقهی او متأثر بوده‌اند که میرداماد در زمره آن‌هاست.
- دوم، مکتب فقهی مقدس اردبیلی (درگذشته ۹۹۳ هجری قمری) است.
- سومین مکتب، جریان اخباریان است.^۳ اخباری‌گری در سده‌های ۱۱ تا ۱۳ هجری قمری در بیشتر شهرهای مذهبی ایران رواج داشت. قزوین از جمله شهرهایی بود که پایگاه مهمی برای پیروان این مکتب در ایران به شمار می‌رفتند؛ زیرا در عصر رواج اخباری‌گری، عمده بخش غربی این شهر، جایگاه اخباریان بود که از شاگردان و مریدان ملاخلیل قزوینی به شمار می‌آمدند.^۴ با این همه، اخباری‌گری در اصفهان رونق چندانی نداشت؛ زیرا محل اقامت فقهاء بزرگی همچون میرداماد بود.

در قرن ۱۱ و ۱۲ هجری قمری، فقه در حوزه اصفهان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار شد؛ اگرچه هیچ‌یک از فقهایی که در این شهر اقامت داشتند، صاحب مکتب مستقلی در فقه نبودند. فقه در حوزه اصفهان، با رویکردی حکومتی رواج یافت و فقهایی که در این حوزه رشد یافتند، ارتباط خاصی با سیاست و حکومت داشتند. برخی از این فقهاء - همانند میرداماد - سمت شیخ‌الإسلامی را بر عهده داشتند و تمام امور قضاوت، جمعه و جماعت مردم با آن‌ها بود.^۵

یکی از ویژگی‌های مهم حوزه اصفهان، رشد فلسفه و حکمت در کنار فقه بود. در عصر صفوی، فقهاء با فلاسفه میانه خوبی نداشتند؛ اما اوضاع درباره میرداماد و مکتب اصفهان متفاوت بود. در این مکتب، هر دانشمند و فیلسوفی در درجه نخست، باید فقیه می‌بود. این ویژگی در تاریخ ایران، به این دوره و به مکتب اصفهان اختصاص دارد.^۶ با این حال، برخی مورخان به تلاش‌های فقهی میرداماد، به‌گونه دیگری نگریسته‌اند. آنان معتقدند که فعالیت‌های فقهی و حدیثی میرداماد،

۱. نگر: خلاصه السیر، ص ۱۱۲.

۲. نگر: مقالات تاریخی، ج ۱۲، ص ۲۴۲.

۳. نگر: مقدمه‌ای بر فقه شیعه، صص ۵۵-۵۷.

۴. غنیمه المعاد فی شرح الإرشاد (موسوعة البرغانی)، ج ۱، ص ۲۶ (مقدمه مصحح).

۵. نگر: فقه و فقهای امامیه در گذر زمان، ص ۲۴.

۶. نگر: انفاس رحمانی بر حکمت یمانی، ص ۷۷.

پوششی برای تلاش‌های فلسفی وی بوده است؛^۱ اما به نظر می‌رسد که میرداماد به دانش فقه، به مثابه یکی از دانش‌های مهم نقلی، توجه و علاقه مستقل داشته است. وی کوشیده است تا علاوه بر «حکیم»، عنوان «فقیه» را نیز در تاریخ علم و اندیشه اسلامی، برای خود ثبت کند. ذکر این نکته نیز لازم است که دستاوردهای حکمی و فلسفی میرداماد را می‌توان در آثار فقهی وی نیز مشاهده کرد. به تعبیر دیگر، ذهن فلسفی میرداماد موجب شده است تا وی به علوم نقلی نیز، از دریچه فلسفه نگریسته و یافته‌های فلسفی خود را در این علوم به کار ببرد.^۲

همچنین، ویژگی دیگر این دوره، رواج مذاکره و مباحثه میان فقهاء بود. میرداماد بیش از همه با شیخ بهایی مباحثه - و شاید مناقشه - داشته است. شیخ آقابزرگ طهرانی، از اثری با عنوان «المناقشات الفقهية» یاد کرده که گزارشی از این مناظرات است.^۳

۳. بخش سوم: آثار فقهی میرداماد

میرداماد تألیفات فراوانی دارد؛ اما تاکنون فهرست جامعی از آن‌ها تهیه نشده است. در مقدمه شرح الصحيفة الكاملة السجادية، نام هشتادویک اثر وی آمده است. مرحوم سیدعلی موسوی مدرس بهبهانی نیز در کتاب حکیم استرآباد، عناوین بیش از نود تألیف وی را فهرست کرده است. در این میان، قریب به بیست درصد از آثار میرداماد به حوزه فقه و اصول اختصاص دارند. این آثار عبارت‌اند از:

ضوابط الرضاع؛ شارح النجاة؛ حاشیه شارح النجاة؛ حاشیه بر قواعد الأحكام (اثر علامه حلی)؛ حاشیه بر مختلف الشيعة (اثر علامه حلی)؛ دلائل الأحكام؛ عیون المسائل؛ خلعية في الصلوة؛ الأفق المبين (وی کتابی به همین نام در فلسفه دارد)؛ حاشیه بر شرایع الإسلام (اثر محقق حلی)؛ رسالة في أن المنتسب بالأم كان سيّداً؛ الإعضالات العويصة؛ السبع الشداد؛ المعلقات على السبع الشداد؛ حاشیه بر التنقيح الرائع (اثر فاضل مقداد)؛ حاشیه بر النفلية (اثر شهيد اول)؛ رسالة في تنازع الزوجين قبل الدخول في المهر؛ رسالة في صلوة الجمعة؛ حاشیه بر شرح مختصر الأصول (اثر عضدالدين ايجي)؛ الرد على ما اعترض به على ضوابط الرضاع؛ رسالة في الطهارة و الصلوة؛ حاشیه بر الاستبصار (اثر شيخ طوسي)؛ حاشیه بر رسالة تنازع الزوجين؛ مسح مقدم الرأس.

برخی از این آثار منتشر شده‌اند و بقیه، به صورت مخطوط در کتابخانه‌های داخل و خارج از کشور نگهداری می‌شوند. گزارشی مفصل از آثار میرداماد و نسخه‌های آن‌ها، در کتاب اثرآفرینان استرآباد و جرجان آمده است.^۴

همچنین، پژوهشگر دیگری با جست‌وجو در نسخه‌های خطی، به آثار جدیدی از میرداماد دست یافت که نام آن‌ها در کتاب حکیم استرآباد نیامده بود. این آثار که برخی از آن‌ها به چاپ رسیده‌اند، عبارت‌اند از: «استفتائات فقهی»، «اعمال مسنونة ماه مبارک رمضان»، «حاشیه بر

۱. نگر: تاریخ تشیع در جرجان و استرآباد، ص ۹۷.

۲. برای اطلاع بیشتر، نگر: «نظریه فلسفی زمان و تأثیر آن بر حوزه مباحث فقهی از نظر میرداماد»، ص ۳۲۴.

۳. نگر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ۲۲، ص ۳۳۷.

۴. نگر: اثرآفرینان استرآباد و جرجان، صص ۵۲۲-۵۷۰.

مسالك الأفهام شهيد ثانی»، «حواشی الدروس الشرعیة»، «مناسک حج» و «فوائد پراکنده فقهی»^۱. برخی از این آثار، به صورت یکجا در کتاب اثنی عشر رساله للمعلّم الثالث به چاپ رسیده‌اند. این اثر دربرگیرنده دوازده رساله از میرداماد است که در سال ۱۳۹۷ هجری قمری، به اهتمام سیّد جمال الدین میردامادی (از احفاد میرداماد)، با مقدمه آیه الله مرعشی نجفی و به خط خوشنویس شهر، شیخ احمد نجفی زنجانی، در شهر قم منتشر شد. رساله‌های فقهی میرداماد در این مجموعه، به ترتیب عبارت‌اند از: عیون المسائل؛ شارع النجاة؛ السبع الشداد؛ الإعضالات؛ حاشیه علی قواعد العلامة؛ حاشیه مختلف الشیعة؛ حاشیه علی الاستبصار للشیخ الطوسی؛ رساله فی وجوب صلاة الجمعة؛ حاشیه علی نفلیة الشهید؛ مسح مقدّم الرأس؛ حاشیه بر شرح مختصرالأصول در بحث دلالت وضعی.

اما سه اثر فقهی مهم میرداماد، به صورت مستقل نیز به چاپ رسیده‌اند. کتاب السبع الشداد در سال‌های ۱۳۱۳ و ۱۳۱۷ هجری قمری همراه با رساله الإعضالات به صورت چاپ سنگی منتشر شد.^۲ کتاب شارع النجاة نیز در سال ۱۴۲۶ هجری قمری، ضمن مجموعه رساله‌های خطی فقهی، از سوی مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی در قم به چاپ رسید. در این بین، کتاب ضوابط الرضاع که مهم‌ترین اثر فقهی میرداماد است، وضعیّت بهتری دارد. این اثر را به جهت اهمیّت آن، سلطان حسین بن محمد واعظ استرآبادی (شهید در ۱۰۸۰ هجری قمری) به فارسی ترجمه کرده که نسخه‌ای از آن در کتابخانه دانشگاه تهران موجود است.^۳ متن عربی ضوابط الرضاع نیز به دو صورت منتشر شده است:

۱. همراه با رسائل فقهی دیگر در سال ۱۳۱۵ هجری شمسی به صورت چاپ سنگی منتشر شد؛ و بار دوم، با دو رساله فلسفی از میرداماد و چند رساله دیگر از دانشمندان بزرگ، ضمن مجموعه کلمات المحققین به چاپ رسید.

۲. به صورت مستقل در سال ۱۳۹۲ هجری شمسی، به همت حجت منگنه چی تصحیح شد و در قطع وزیری و در ۴۲۲ صفحه، از سوی مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم‌السلام) و با همکاری مؤسسه فرهنگی میرداماد گرگان، در قم به چاپ رسید. رساله ضوابط الرضاع، بار دیگر و در همان سال، به کوشش سیّد محبتی میردامادی تصحیح شد و مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (علیه‌السلام) در قم، این اثر را در دو مجلد منتشر کرد.

همچنین، در میان دیگر آثار میرداماد نیز مطالب فقهی و اصولی دیده می‌شود؛ برای مثال، آخرین «راشحه» از کتاب الرواشح السماویة به شرح پاره‌ای از مسائل علم اصول اختصاص دارد. موضوعات اصولی این رساله عبارت‌اند از: مقدمه واجب مطلق؛ مفهوم موافق و مخالف و اقسام آن (وصف، شرط، غایت، حصر، انفاء، استثناء و عدد).

نمونه دیگر، کتاب الإعضالات العویصة است که از «اعضال» شانزدهم تا بیستم این اثر، به

۱. نگر: اوراق پراکنده از مصنفات میرداماد، صص ۴۰-۴۲؛ ص ۴۵؛ صص ۲۷۳-۲۷۸؛ صص ۲۸۲-۲۸۴؛ صص ۲۹۲-۳۱۱.

۲. نگر: الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۲۸.

۳. نگر: مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۲۳۱.

۴. نگر: الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ج ۱۵، ص ۱۲۰.

مسائل فقه و اصول اختصاص دارد و عناوین موضوعات آن عبارت‌اند از: اتفاق نظر علماء بر تقسیم احکام شرعی به پنج قسم؛ استدلال اصحاب بر عدم صحت نماز در مکان مغضوب؛ اینکه ترک همه مستحبات، از گناهان کبیره است؛ ترتب عقاب بر نیت شخص معصیت‌کار؛ معنای کراهت در عبادات.

در میان آثار میرداماد، تنها یک رساله اصولی به نام «حاشیه بر شرح مختصرالأصول در بحث دلالت وضعی»^۱ دیده می‌شود که در سؤال ۹۹۲ هجری قمری، به درخواست تاجاحسین نوشته شده است.^۲ متن این رساله مختصر، در کتاب منطق و مباحث الفاظ منتشر شده است.^۳ در عصر میرداماد، برخورد شدیدی میان اخباریان و اصولیان وجود داشت. اخباریان اجتهاد مبتنی بر اصول فقه را نفی می‌کردند؛ لذا، کمتر کسی به فکر تدوین کتاب مستقل در علم اصول بود و عموم تألیفات، به شرح و تعلیق کتب گذشتگان اختصاص داشت. این دوره را دوره تضعیف یا رکود علم اصول فقه نامیده‌اند.^۴

این رساله اصولی، اولین اثر تحقیقی میرداماد برای ورود به عرصه فقه و فقهات است. با عنایت به اینکه تراجم نویسان، تاریخ رحلت وی را سال ۱۰۴۱ هجری قمری نوشته‌اند، می‌توان به این نتیجه رسید که میرداماد از همان دوران جوانی به عرصه تحقیق و اجتهاد در فقه و اصول قدم گذاشته است. وی در سوم ذی‌الحجه سال ۱۰۱۸ هجری قمری، رساله جواب السؤال عن تنازع الزوجین را به پایان رساند،^۵ در سال ۱۰۲۳ هجری قمری کتاب السبع الشداد را نوشت؛^۶ و پس از آن، کتاب‌های عیون المسائل و شارع النجاة را به نگارش درآورد.^۷ وی رساله دیگری با نام ضوابط الرضاع دارد که تألیف آن، در شعبان سال ۱۰۲۸ هجری قمری به پایان رسیده است.^۸ ذکر این نکته نیز ضروری است که رساله «نذر صرف اموال» که در مجموعه رسائل فارسی به عنوان رساله‌ای فقهی از میرداماد به چاپ رسیده است، جزء آثار وی نیست.^۹

به طور کلی، آثار فقهی به جای مانده از میرداماد را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

۱. آثاری که به زبان فارسی و برای عامه مردم نگاشته شده‌اند و به بیان احکام شرعی در بعضی

۱. شرح مختصرالأصول که «مختصر عضدی» نیز خوانده می‌شود، همان شرح مختصرالمنتهی است که از تألیفات قاضی عضدالدین ایجی (درگذشته ۷۵۶ هجری قمری) است. این اثر، شرحی بر کتاب منتهی السؤل و الأمل است که از تألیفات جمال‌الدین بن حاجب، از دانشمندان اهل سنت (درگذشته ۶۲۶ هجری قمری) است.

۲. نگر: میرداماد (الف)، ص ۱۹۲.

۳. نگر: منطق و مباحث الفاظ، صص ۲۹۷-۲۹۹.

۴. نگر: تاریخ فقه و فقهاء، صص ۳۲۲-۳۲۳.

۵. نگر: ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج ۵، ص ۴۰.

۶. نگر: الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ج ۵، ص ۱۸۲.

۷. نگر: کشف المحجب و الأستار عن أسماء الكتب و الأسفار، ص ۳۰۶.

۸. نگر: شارع النجاة فی أحكام العبادات، ص ۲۷۱.

۹. نگر: تعلیقة أمل الأمل، ص ۲۵۱.

۱۰. نگر: معلّم ثالث، ص ۱۹۱، پانویس ۲.

از ابواب فقهی اختصاص دارند؛ مانند رساله شارع النجاة.

۲. تألیفاتی که به قصد حلّ بعضی مشکلات و عویصات حل نشده در فقه و اصول - و بعضاً سایر علوم - نگاشته شده‌اند. میرداماد معتقد است که پیش از وی، کسی از عهدۀ حلّ این مشکلات بر نیامده است. آثاری همچون رساله السبع الشداد از این قسم محسوب می‌شوند.

۳. کتبی که به شکل مبسوط و استدلالی، به تحلیل مسائل فقهی پرداخته‌اند؛ مثل کتاب ضوابط الرضاع.

۴. تعلیقات و حواشی بر کتب فقیهان پیشین؛ همچون آثار علامه حلّی، محقق حلّی و شیخ طوسی.^۱

مهم‌ترین حواشی و تعلیقات میرداماد، سه کتاب حاشیه علی قواعد الأحکام، حاشیه علی مختلف الشیعة و حاشیه علی النفلیة هستند که متن هر سه، در اثنی عشر رساله للمعلم الثالث به چاپ رسیده است.

قواعد الأحکام از آثار مهمّ علامه حلّی است که میرداماد حاشیه‌ای کوتاه بر آن نوشته است. این حاشیه به دو موضوع فقهی «تقسیم‌بندی عبادات به واجب و مستحبّ» و «اجزاء عبادات واجب» اختصاص دارد.

با توجّه به اهمیتی که کتاب مختلف الشیعة برای فقهاء دارد، حواشی فراوانی در طول تاریخ بر آن نوشته شده است. میرداماد نیز از جمله فقیهانی است که بر این کتاب حاشیه‌ای کوتاه نوشته است. میرزا عبدالله افندی اصفهانی می‌نویسد:

«این حاشیه بر کتاب طهارت بوده و ناقص مانده است»^۲.

در این کتاب، نخست تعریف «طهارت» آورده شده و سپس در دو باب، از انواع آب‌ها و احکام آن بحث شده است. فصل اوّل درباره «آب قلیل» و دربرگیرندۀ مباحث مربوط به آن است. فصل دوم درباره «حدّ آب کُر» و اندازه تحقیق و تقدیری آن نگاشته شده است. نویسنده سپس به بحث اوّل، یعنی آب قلیل، باز می‌گردد و با تتمه‌ای مختصر، رساله را به پایان می‌برد. میرداماد با واژه «قوله» عباراتی از کتاب علامه را آورده و به شرح آن می‌پردازد.

حاشیه علی النفلیة نیز، شرحی کوتاه بر کتاب شهید اوّل است. شهید اوّل، ابتدا رساله الفیة را درباره واجبات نماز تدوین کرد و پس از آن، کتاب النفلیة را نگاشته که دربردارندۀ حدود سه هزار مسئله درباره مستحبّات نماز است.^۳

با نگاهی به آثار فقهی میرداماد، می‌توان دریافت که وی از کتب فقهاء متقدّم بهره برده و به مناسبت‌های مختلف، به آن‌ها ارجاع داده است. در آثار وی، نقل مستقیم از عبارات بزرگانی همچون شیخ طوسی، علامه حلّی، محقق کرکی، محقق حلّی، شهید ثانی و... بسیار دیده می‌شود؛ نقل قول‌هایی که گاهی بلند و طولانی‌اند و چندین صفحه را در بر می‌گیرند.^۴

۱. نگر: «سبک‌شناسی فقهی میرداماد»، صص ۳۸۹-۳۹۰.

۲. «... و حاشیه علی المختلف للعلامة، لم تخرج إلّا علی کتاب الطهارة، ناقصة» (تعلیقة أمل الأمل، ص ۲۵۲).

۳. نگر: رسائل الشهيد الأوّل، ص ۱۶.

۴. نمونه را نگر: ضوابط الرضاع، صص ۱۶۱-۱۶۲؛ صص ۲۲۸-۲۲۹.

از نکات جالب در سبک فقهی میرداماد، تعابیری است که وی دربارهٔ فقهاء به کار می‌گیرد. وی از شهید ثانی با عناوینی همچون «بعض من رُزق سعادة الشهادة من أصحابنا المتأخرين»، «شیخنا البارع الشهيد» و «بعض شهداء المتأخرين» یاد می‌کند.^۱ شهید ثانی از فقهاء معاصر با میرداماد بود که در سال ۹۶۶ هجری قمری به شهادت رسید. ممکن است میرداماد محضر شهید ثانی را درک نکرده باشد؛ ولی قطعاً حکایت شهادتش را بدون واسطه شنیده است.^۲ میرداماد از محقق کرکی با تعبیر «جَدِّي المَحَقَّق» و از فرزند او و دایی خود، با عنوان «خالی المدقَّق» یاد می‌کند. همچنین فرزند علامه حلی، محمد بن حسن حلی، را «فخر المدققین» لقب داده است.

۴. بخش چهارم: شخصیت فقهی میرداماد

آثار میرداماد همچون آثار سایر فقیهان، ویژگی‌های درخور توجهی داشته و از سبک فقهی خاصی برخوردارند. میرداماد روش استنباطی و سبک فقهی خاصی دارد؛ اما نمی‌توان وی را صاحب مکتب فقهی مستقلی دانست. در عصر وی، تنها محقق کرکی و مقدّس اردبیلی صاحب مکتب فقهی به شمار می‌آمده‌اند.^۳ باید توجه داشت که بین «مکتب فقهی» با «سبک فقهی» تفاوت وجود دارد. چه بسا بزرگانی که همه در یک مکتب فقهی جای می‌گیرند؛ ولی هریک دارای روش استنباطی خاصی هستند. «مکتب فقهی» عنوانی عامّ و جامع است که با ویژگی‌های خاصی شناخته می‌شود، بر روش‌های مختلف استنباطی منطبق شده و معمولاً به نام مُبدع آن شناخته می‌شود.^۴

به احتمال قوی، میرداماد در دو دههٔ آخر حیات خویش یا کمی پیش‌تر، از نوعی مرجعیت فقهی و عبادی برخوردار بوده است. جایگاه میرداماد در علم فقه، به اندازه‌ای بوده که صاحب کتاب تاریخ عالم آرای عباسی - که با میرداماد معاصر بوده است - در شرح حال وی می‌گوید: «فقهاء عصر، فتاوی شرعیه را به تصحیح آن جناب معتبر می‌شمارند».^۵

به گزارش کتاب خلاصة السیر، میرداماد در دورهٔ شاه صفی به اداء نماز جمعه و دعای دوام دولت اقدام می‌کرده و شاه صفوی نیز، نماز عید را به امامت او گزارده است.^۶ از این گزارش می‌توان دریافت که میر در این سال‌ها مرجعیت استواری داشته؛ تا بدان جا که دربار صفوی، مسائل فقهی را از وی استفتاء می‌کرد. نمونهٔ بارز این مکاتبات فقهی که از حیث تاریخی، اجتماعی و سیاسی حائز اهمیت‌اند، فتاوی میرداماد به جهاد است. این فتوا در پاسخ به استفتاء شاه عباس بزرگ صادر شده است. وی از میرداماد برای حمله به بغداد و رهاسازی این شهر از محاصرهٔ دولت عثمانی استفتاء کرده است. میرداماد نیز در پاسخ، چنین فتوا داد:

«مجاهده با عسکر روم که محاصر قلعهٔ مدینة الإسلام بغدادند، جهاد شرعی است

۱. نگر: همان، ص ۹۹؛ ص ۲۰۸؛ ص ۲۳۹.

۲. نگر: ضوابط الرضاع، ص ۹۸.

۳. نگر: «درآمدی بر چگونگی تکوین مکاتب فقهی در شیعه»، ص ۱۱۶.

۴. نگر: «سبک‌شناسی فقهی میرداماد»، صص ۲۹۵-۲۹۶.

۵. تاریخ عالم آرای عباسی، ص ۱۴۷.

۶. خلاصة السیر، ص ۸۲؛ ص ۹۲.

و در حکم آن است که در مُعسکر امام واجب الإطاعة واقع بوده باشد؛ و تقاعد از این جهاد، به منزله فرار و گریختن از معرکه قتال اهل بغی است. هر مؤمن که در این واقعه خالصاً لوجه الله الکريم و از برای ابتغاء رضای الهی مقاتله و محاربه نماید، غازی فی سبیل الله است؛ و اگر مقتول شود، به زمره شهداء ملحق و رتبه درجه شهادت مستحق خواهد بود؛ و الله سبحانه یُحقِّ الحقَّ و یهدی السبیل»^۱.

نکته دیگری که جایگاه فقهی میرداماد را در عصر خویش روشن می‌کند، درخواست‌هایی است که مردم آن روزگار از او داشته‌اند؛ درخواست‌هایی که با نگرارش برخی رسائل فقهی اجابت شده است؛ مثلاً، میرداماد کتاب شارع النجاة را به درخواست محمد رضا چلبی تبریزی تألیف کرده^۲ و رساله فی وجوب صلاة الجمعة را در پاسخ به سؤال برخی مؤمنان نوشته است.

میرداماد به دربار صفوی رفت و آمد داشت و امام جمعه اصفهان بود. شاگرد میرداماد، ملا محسن فیض کاشانی، نقل کرده است که میر در اصفهان نماز جمعه اقامه می‌کرده و خود بارها به امامت وی نماز خوانده است.^۳ پس از میرداماد، ملا محمدتقی مجلسی عهده‌دار منصب امامت جمعه شد.^۴ وی در کتاب لوامع صاحبقرانی، پس از اشاره به احیاء علنی نماز جمعه در عصر صفوی، می‌نویسد: «... اوّل کسی که به جا آورد، شیخ نورالدین علی بن عبدالعالی بود؛ بعد از او، شیخ حسین بن عبدالله؛ و بعد از او، سید الفضلاء مولانا عبدالله؛ و بعد از او، میر محمد باقر داماد - نُور ضَرِیْحَه -»^۵.

۵. بخش پنجم: مقایسه مروجی آراء فقهی میرداماد با نظرات شهید ثانی

در این بخش، برخی آراء خاص میرداماد را با دیدگاه‌های فقهی شهید ثانی، به اجمال تطبیق می‌دهیم. ۱. در نظر شهید ثانی و مشهور فقهاء، آب قلیل به محض برخورد با نجاست، نجس می‌شود. مستند این حکم اجماع است^۶؛ اما میرداماد می‌نویسد:

«اصح آن است که به مجرد ملاقات بدون تغیر نجس نمی‌شود... و اخبار صحیحه و احادیث معتبره اهل بیت معصومین - صلوات الله علیهم - در این باب از استفاضه گذشته، به حدّ تواتر رسیده است»^۷.

وی برای اثبات این مسئله، رساله‌ای با نام «عدم نجاسة الماء القلیل بملاقاة النجاسة» تألیف کرده است.^۸

۱. مصنفات میرداماد، ج ۱، صص ۶۱۲-۶۱۳.

۲. نگر: ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج ۵، ص ۴۳.

۳. نگر: الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، ج ۹، ص ۳۹۵.

۴. نگر: روزات الجنات فی أحوال العلماء و السادات، ج ۲، صص ۱۲۲-۱۲۳.

۵. لوامع صاحبقرانی، ج ۴، صص ۵۱۳-۵۱۴.

۶. نگر: الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۱، ص ۳۰.

۷. اوراق پراکنده از مصنفات میرداماد، ص ۳۰۸.

۸. نگر: تعلیقة أمل الأمل، ص ۳۵۲.

۲. بنا بر فتوای شهید ثانی، اگر کسی در اثنای غسل جنابت، به حدث اصغر دچار شد، واجب است پس از غسل، وضو هم بگیرد؛ اما در نظر میرداماد، وضو برای این فرد استحباب داشته و دلیل کسانی که به وجوب آن قائل شده‌اند، تمام نیست.^۱
۳. شهید ثانی بر این باور است که برای خواندن نماز، علاوه بر غسل مس میت، وضو نیز واجب است؛ خواه این وضو قبل از غسل یا بعد از آن باشد.^۲ میرداماد می‌نویسد:
- «غسل مس میت، شرط صحت عبادتی است که اباحت آن مشروط باشد به وضو؛ پس غسل مس میت از برای اباحت صوم و دخول مسجدین و لبث در مساجد و قرائت عزائم صحیح نیست؛ چه حدث مس، مانع از هیچ‌یک از این امور نیست؛ بلکه همین مانع اباحت نماز و طواف و مس خط مصحف است و آنچه ملحق به آن باشد؛ و غسل مس از برای اباحت نماز - مطلقاً - و طواف واجب و مس خط مصحف صحیح است... و رفع حدث می‌کند و اباحت نماز به آن حاصل می‌شود».^۳
- بنابراین، مس میت، حدث اصغر محسوب می‌شود و تنها اعمال مشروط به وضو - مانند نماز خواندن و دست زدن به خط قرآن - منوط به غسل مس میت است و این غسل، موجب اباحت دخول در مساجد، روزه گرفتن و... نمی‌شود. ضمناً، غسل مس میت از وضو مجزی است و بر مکلف لازم نیست که پس از غسل، وضو بگیرد.
۴. از جمله فتاوای ویژه میرداماد، قول به عدم اشتراط غسل در صحت روزه یا بقاء بر جنابت تا طلوع فجر است. وی می‌نویسد:
- «أصحّ پیش من آن است که طهارت شرط انعقاد صوم نیست؛ و قضاء و کفاره با تعمّد بقاء بر جنابت تا طلوع فجر - که در بعضی از روایات غیر صحیحة الأسناد وارد شده - بر سبیل افضلیت و استحباب است، نه بر سبیل لزوم و وجوب».^۴
- میرداماد مبنای این حکم را آیه قرآن می‌داند و با نگاه انتقادی به آثار شیخ طوسی، اشاره می‌کند:
- «بسیار عجیب است که در برخی مواقع، برای شیخ دشوار است که از ظاهر عموم قرآن دست بردارد در حالی که روایات مخصّص و صریحی وجود دارد؛ ولی در برخی مواقع، به خاطر روایات ضعیف، از ظاهر قرآن دست می‌کشد؛ از جمله روایتی که دالّ بر فساد صوم به جهت تعمّد بقاء بر جنابت تا طلوع فجر است؛ در حالی که در مقابل این روایت، روایات صحیح و متعدّدی وجود دارند مبنی بر اینکه که چنین صومی فاسد نیست؛ و آیات قرآنی نیز بر آن دلالت دارند».^۵

۱. نگر: الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۱، ص ۹۰.

۲. نگر: شارع النجاة فی أحكام العبادات، ص ۲۸۴.

۳. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۱، ص ۱۱۸.

۴. شارع النجاة فی أحكام العبادات، ص ۲۹۳.

۵. همان، ص ۲۹۰.

۶. «ثمّ من العجب كلّ العجب أنّ الشيخ یثقل علیه فی هذا الموضع أنّ ینصرف عن ظاهر عموم القرآن إلى تخصیصه، مع نهوض مخصّصات صریحة من الأخبار الصحیحة، و ربّما تراه ینصرف عن صریح القرآن إلى أخبار

- اما شهید ثانی معتقد است که بقاء بر جنابت - در صورتی که فرد مکلف، به جنابت علم داشته باشد - موجب بطلان روزه است.^۱
۵. بنا بر نظر میرداماد، اگر مردی با زنی ازدواج کند و سپس، با خاله یا عمه وی ازدواج کند، بنا بر اقوی، عقد دوم به خاطر روایت أبوالصباح گنائی، باطل است^۲؛ اما از نظر شهید ثانی، در این حالت، تنها اختیار فسخ عقد دوم به عمه و خاله داده می شود.^۳
۶. مطابق نظر میرداماد، اگر مردی با زنی ازدواج کند و بعد، با برادرزاده یا خواهرزاده وی ازدواج کند، عقد دوم باطل است و عقد اول پابرجاست و در این میان، حق فسخ عقد یا طلاق وجود ندارد؛ اما در نظر شهید ثانی، عقد دوم موقوف به رضایت برادرزاده یا خواهرزاده است و اگر آن ها عقد را فسخ کنند، باطل خواهد شد.^۴
۷. در نظر میرداماد، محرمیت رضاعی، بنا بر احتیاط، باده بار شیرخوردن کودک حاصل می شود.^۵ شهید ثانی در بحث عدد معتبر در رضاع می نویسد:
- «بیشتر پیشینیان - مانند شیخ مفید، سلار، ابن براج، ابوالصلاح و ابن حمزه - و برخی از متأخران همچون علامه حلی در مختلف الشیعة و فرزندش فخرالمحققین و شهید اول در اللمعة، بر این باورند که ده مرتبه شیرخوردن کودک از زن شیرده باعث محرمیت می شود؛ ولی شیخ طوسی و بیشتر محققان متأخر بر این باورند که با پانزده دفعه شیرخوردن کودک، محرمیت رضاعی منعقد می شود. از ابن ادریس نیز هر دو قول نقل شده است»^۶.
- شهید ثانی در موضعی دیگر، قول اول (اعتبار ده مرتبه) را قول مُعَظَم اصحاب می داند؛ اما خود ضمن مخالفت با این دیدگاه، آن را به تفصیل رد کرده و مستندات این نظریه را ضعیف و مردود دانسته است.^۸

ضعیفه مجزده عن القرآن معارضة بأخبار ضَبَّة صحيحة في مواضع عديدة؛ منها: فساد الصوم بتعمد البقاء على الجنابة حتى يطلع الفجر، مع ما قد صَحَّ عن أصحاب العصمة - صلوات الله عليهم - بطرق متعددة متكررة أنه لا فساد فيه على الصائم، كما يدل عليه القرآن الكريم» (ضوابط الرضاع، ص ۲۳۰).

۱. نگر: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ۲، ص ۱۲۴.
۲. نگر: ضوابط الرضاع، ص ۳۴۹.
۳. نگر: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ۶، ص ۱۸۷.
۴. نگر: ضوابط الرضاع، ص ۳۴۲.
۵. نگر: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ۶، ص ۱۸۷.
۶. نگر: ضوابط الرضاع، ص ۲۷۷.
۷. «... و ذهب أكثر المتقدمين - كالفيد و سلار و ابن البراج و أبي الصلاح و ابن حمزة - و من المتأخرين العلامة في المختلف و ولده فخر المحققين و الشهيد في اللمعة، إلى أن المعتبر عشر رضعات. و ذهب الشيخ و المصنف و أكثر المتأخرين إلى اعتبار خمس عشرة؛ و كلا القولين لابن إدريس» (مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۷، ص ۲۱۵).
۸. نگر: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ۶، ص ۱۶۹.

۸. در نظر میرداماد، تحقق محرمیت رضاعی به اینکه شیرخوردن طفل قبل از اتمام دو سالگی باشد، مشروط نیست.^۱ شهید ثانی در این باره می نویسد:

«اگر شیرخوردن طفل پس از اتمام دو سالگی باشد، موجب نشر حرمت نکاح نمی شود؛ هرچند شیرخوردن طفل به مدت یک یا دو ماه پس از دو سال جایز است. البته، شیرخوردن در فاصله دو سال، فقط در طفلی که شیر می خورد شرط است و درباره فرزند زن شیرده، شرط نیست؛ بنابراین، اگر زنی که سنّ کودک خودش دو سال کامل باشد و با شیر آن کودک، طفل دیگری را شیر دهد که سنّ او کمتر از دو سال است، مطابق صحیح ترین دو قول، این شیردادن موجب نشر حرمت می شود... و ملاک در دو سال، محاسبه آن بر اساس ماه های قمری است».^۲

۹. میرداماد درباره رضاع، به «عموم المنزلة» معتقد است. نظریه عموم المنزلة، نقطه اختلاف وی و مشهور فقهاء درباره رضاع است. در نظر میرداماد، رضاع قائم مقام نسب در همه احکام تحریمی است؛ لذا، تنها به عناوین منصوص در آیه ۲۳ از سوره «النساء»^۳ اختصاص ندارد؛ بلکه عناوین غیرمنصوصی را که با عناوین هفت گانه نسبی ملازم اند، در برمی گیرد؛ اما از نظر شهید ثانی، هنگامی که شروط لازم در تحریم ازدواج، از طریق رضاع کاملاً تحقق یابند، محرمیت ایجاد می شود؛ بنابراین، تحریم تنها عناوین منصوص در آیه مذکور را شامل خواهد شد.^۴

۱۰. درباره تعداد افراد واجد شرایط برای تشخیص اثرگذاری شیر در رویدن گوشت و محکم شدن استخوان کودک، در میان فقهاء اختلاف نظر وجود دارد. شهید ثانی معتقد است که برای تشخیص این مسئله، باید به دو نفر از اهل خبره که عادل باشند، مراجعه کرد؛ ولی میرداماد مراجعه به یک نفر را کافی می داند. وی می نویسد:

«برای تاثیر شیرخوردن که همان رویدن گوشت و محکم شدن استخوان در کودک است، باید به سخن پزشک معروف، معتمد و حاذق مراجعه کرد. اگر ما تشخیص این مسئله را از باب شهادت بدانیم، عدالت شاهد و تعدد آن معتبر است؛ یعنی به دو

۱. نگر: ضوابط الرضاع، ص ۲۹۷.

۲. «... و أن يكون المرتضع في الحولين، فلا عبرة برضاعه بعدهما وإن كان جائزاً كالشهر والشهرين معهما، و الحولان معتبران في المرتضع دون ولد المرضعة، فلو كمل حولا ولدها ثم أرضعت بلبنه غيره نشر في أصح القولين، ولا فرق بين أن يفظم المرتضع قبل الرضاع في الحولين وعدمه. و المعتبر في الحولين، الهلالية». (الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية، ج ۶، ص ۱۷۱).

۳. «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَ خَالَاتُكُمْ وَ بَنَاتُ الْأَخِ وَ بَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَ رَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَ حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً» (النساء/ ۲۳).

۴. نگر: ضوابط الرضاع، صص ۱۰۶-۱۱۶.

۵. نگر: الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية، ج ۶، ص ۱۷۷.

۶. نگر: همان، ص ۱۶۶.

فرد عادل احتیاج دارد؛ ولی اگر آن را از باب خبر و ملحقات شهادت بدانیم - که قول اظهر نیز همین است - مراجعه به یک فرد عادل کفایت می‌کند؛ اگرچه مذهب او فاسد باشد؛ زیرا با شهادت یک شاهد، ظنی حاصل می‌شود که ملاک حکم است؛ همانند شهادت دربارهٔ مرضی که خوردنِ روزه یا تیمم را - به جای وضو - جایز می‌کند»^۱.

۱۱. میرداماد، عقد فضولی را به نحو مطلق - اعم از اینکه در نکاح باشد یا در معاملات - باطل می‌داند. او بر این باور است که رضایت بعدی، به هیچ وجه موجب تصحیح و تأثیر عقد سابق نمی‌شود. وی می‌نویسد:

«به نظر من، عقد نکاح، بلکه مطلق عقد فضولی - یعنی عقدی که در آن ولایت و وکالت نباشد - از اصل و اساس باطل است؛ و اجازهٔ بعدی، تأثیری در تصحیح آن نداشته و به هیچ وجه از صحت آن کاشف نیست»^۲.

اما قول مشهور فقهاء، از جمله شهید ثانی، آن است که عقد فضولی باطل نبوده و صحت آن بر اجازهٔ بعدی موقوف است. شهید ثانی علاوه بر پاسخ به ادلهٔ چهارگانهٔ مخالفان عقد فضولی در نکاح، سه روایت برای استنباط رای خود آورده است.^۳

۱۲. به نظر میرداماد، در صورت وفات زوج قبل از نزدیکی، بنا بر احتیاط، مستحب است که ورثهٔ زوج، تمام مهر را به زن پرداخت کنند. همچنین، بعید نیست که حکم وفات زوج، به حکم وفات زوج ملحق شود؛ اما در این صورت، حکم طلاق پیدا کرده و دیگر استحبابی در کار نخواهد بود؛ اما شهید ثانی معتقد است که بنا بر قول مشهور، اگر زوج یا زوجه قبل از نزدیکی از دنیا بروند، باید تمام مهر به زن یا ورثهٔ او پرداخت شود.^۴

۱۳. میرداماد معتقد است اگر زن از شوهر خود طلاق بگیرد و با مرد دیگری ازدواج کند و سپس، از شوهر دوم نیز طلاق بگیرد، دیگر حق حضانت فرزند شوهر اولش، به او بر نمی‌گردد؛ اما شهید ثانی با این رأی مخالف است. دلیل شهید این است که در این فرض، مانعی برای پرداختن به امور همسر نیست و اگر مانع برطرف شود، حکم به حالت سابق باز می‌گردد. به بیان دیگر، مقتضی، موجود و مانع معدوم است؛ یعنی اقتضای حق حضانت در مادر وجود

۱. «... الأثر وهو ما أثبت اللحم و شدَّ العظم... و المرجع في حصول هذا الأثر إلى قول الطبيب العَرَفِ الثقة المحاذق. فإن جعلنا ذلك من باب الشهادة، اعتبرنا فيه العدالة و العدد، فاحتجج إلى عَرَفَيْنِ عدلين؛ وإن قلنا: إنه من باب الخبر و من الملحقات بباب الشهادات - وهو الأظهر - اكتفينا بعَرَفٍ عدل واحد، وإن كان فاسد المذهب؛ لحصول الظن الذي هو مناط الحكم بقوله، كما في باب المرض المسوّغ للإفطار و التيمم مثلاً» (ضوابط الرضاع، ص ۲۸۹).

۲. «عندي أنّ عقد النكاح، بل مطلق العقد الصادر من الفضولي - وهو الذي ليس له ولاية و لا وكالة - باطلٌ في أصله من رأس، و الإجازة اللاحقة غير مؤثرة في تصحيحه، و لا كاشفة عن صحته أصلاً» (همان، ص ۱۹۰).

۳. نگر: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ۶، ص ۱۴۸.

۴. نگر: ضوابط الرضاع، ص ۲۳۰.

۵. نگر: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ۶، ص ۳۱۱.

۶. نگر: ضوابط الرضاع، صص ۳۷۵-۳۷۶.

دارد و مانع هم - که ازدواج باشد - برطرف شده است و لذا، حق او برمی گردد. کسانی که گفته اند: حق حضانت پس از طلاق برمی گردد، به اصل استصحاب استناد کرده و بازگشت حق حضانت را به مادر، محتاج به دلیل دانسته اند؛ یعنی به طور کلی به استصحاب و بقای حالت سابق تمسک بسته و گفته اند: بازگشت دوباره حق حضانت، به دلیل خاص نیاز دارد و دلیلی بر اعاده حق حضانت به زن وجود ندارد.^۱

۱۴. در نظر شهید ثانی، تشبیه به محرمات نسبی و رضاعی، موجب وقوعظهار می شود. با وجود اینکه دو دلیل محکم مبنی بر وقوعظهار به واسطه تشبیه همسر به زانی که از راه مصاهرت حرام شده اند، وجود دارد؛ اما مشهور فقهاء بر این باورند که این فرض موجب تحققظهار نخواهد شد؛^۲ اما از نظر میرداماد، تشبیه به همه محرمات ابدی - اعم از نسبی، رضاعی و سببی - موجب وقوعظهار می شود.^۳

۱۵. در نظر میرداماد، کسانی که از سوی مادر به بنی هاشم منسوب هستند، جزء سادات محسوب شده و می توان خمس شرعی را به آنها پرداخت کرد. خود میر از سوی پدر به بنی هاشم متصل بود. وی فرزند شمس الدین محمد استرآبادی است که با هفده واسطه به امام حسین علیه السلام نسب می رساند.^۴ با این حال، در این مسئله بی طرفانه تحقیق کرد و برخلاف نظر بیشتر فقهاء - از جمله شهید ثانی^۵ - به صدق سیادت از سوی مادر قائل شد؛ لذا، رساله ای با نام «فی أن المنتسب بالأم کان سیّداً» یا «اثبات سیادة المنتسب بالأم إلى هاشم» نوشت و انتساب سیادت از سوی مادر را تأیید کرد.^۶

نتیجه گیری

تألیف کتب فقهی در عصر صفویه، بسیار گسترده و پررونق بود. فعالیت های گسترده اخباریان، پرسش های فقهی مردم و حاکمان از فقهاء و احساس نیاز به تثبیت عقاید شیعی در کشور، از مهم ترین عوامل زمینه ساز در تألیف آثار فقهی این دوره محسوب می شوند.

با نگاهی به مجموعه آثار میرداماد، خواهیم دید که وی به موضوعات و مسائل «مبتلا به» در روزگار خود پرداخته است؛ زیرا به دربار صفوی رفت و آمد داشت و طبعاً مسائل فقهی روز و مباحث دشوار و لاینحل آن روزگار را در اولویت کاری خود قرار داده بود. از مباحث مهم فقهی در عصر صفوی، مناقشه درباره حکم نماز جمعه، حکم تصریح به نام امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و حکم سادات منسوب از جهت مادر بود که میرداماد درباره همه آنها، رساله های مستقلاً نگاشته است. از میرداماد چند استفتاء و رساله ای فارسی به نام «شارع النجاة» به جای مانده است که

۱. نگر: الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۶، ص ۴۰۱.

۲. نگر: مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۷، صص ۱۰۲-۱۰۴.

۳. نگر: ضوابط الرضاع، صص ۲۶۷-۲۷۰.

۴. نگر: یادنامه فقیه اهل بیت علیهم السلام، عارف الهی، آیه الله سید بحر العلوم میردامادی، ص ۱۴.

۵. نگر: الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۲، ص ۱۱۳.

۶. نگر: قصص العلماء، ص ۳۳۴.

همگی نشان‌دهنده توجّه او به مردم است. همچنین، ذکر این نکته نیز لازم است که نزدیکی میرداماد به دربار شاه صفوی، باعث ترویج فقه شیعه اثنی عشری شد؛ آن هم در دوره‌ای که عقاید اخباریان در بلاد اسلامی نفوذ کرده بود.

از ویژگی‌های مهم هر مجتهد، شجاعت در فتوا است؛ چنان‌که میرداماد هیچ‌واهمه‌ای از مخالفت با نظرات بزرگانی همچون شهید ثانی نداشت. با این حال، شجاعت در فتوا مانع از آن نبود که او، جانب احتیاط را رها کند. برای نمونه، می‌توان به احتیاط او در افتاء به «اتحاد فحل برای تحقّق محرمیت رضاعی» و «اشتراط سنّ فرزند زن شیرده» اشاره کرد.

برخی از فتاوی میرداماد که با نظر مشهور مخالف‌اند، عبارت‌اند از:

۱. آب قلیل در برخورد با نجاست، نجس نمی‌شود.
 ۲. طهارت، شرط صحت روزه نیست.
 ۳. ده مرتبه شیرخوردن در تحقّق محرمیت رضاعی کافی است.
 ۴. سنّ کودک شیرخوار در تحقّق محرمیت رضاعی شرط نیست.
 ۵. نظریه «عموم المنزلّة» در محرمیت رضاعی معتبر است.
 ۶. عقد فضولی مطلقاً باطل است.
- پس سه ویژگی مهم، یعنی توجّه به امور سیاسی و اجتماعی، پاسخ‌گویی به مسائل روز و شجاعت در فتوا، از میرداماد فقهی خاص و ممتاز ساخته‌اند.

فهرست منابع و مآخذ

کتاب‌ها:

- قرآن کریم.
- اثرآفرینان استرآباد و جرجان، محمدباقر مقدّم، چ ۱، تهران: نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور [و] مؤسسه انتشارات کتاب نشر، ۱۳۹۲ ش.
- انفاس رحمانی بر حکمت یانی، منوچهر پزشکی، چ ۱، تهران: همشهری، ۱۳۹۲ ش.
- اوراق پراکنده از مصنفات میرداماد، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح و گردآوری: حسین نجفی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶ ش.
- بحارالأنوار الحماة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليه السلام، محمدباقر بن محمدتقی مجلسی، تصحیح: جمعی از محققان، چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۳ ق.
- تاریخ تشیع در جرجان و استرآباد، رسول جعفریان، چ ۱، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
- تاریخ عالم‌آرای عباسی، اسکندربیک منشی (ترکمان)، تصحیح: ایرج افشار، چ ۱، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۰ ش.
- تاریخ فقه و فقهاء، ابوالقاسم گرگی، چ ۴، تهران: سمت، ۱۳۸۱ ش.

- تعلیقة أمل الأمل، میرزا عبدالله بن عیسی بیگ افندی اصفهانی، تصحیح: سیداحمد حسینی اشکوری، چ ۱، قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۱۰ق.
- تکملة الأمل الأمل، سیدحسن صدر، تصحیح: حسین علی محفوظ [و] عبدالکریم الدبّاغ [و] عدنان الدبّاغ، چ ۱، بیروت: دارالمورخ العربي، ۱۴۲۹ق.
- الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، یوسف بن احمد بحرانی، تصحیح: محمدتقی ایروانی، مقدمه: سیدعبدالعزیز طباطبائی، چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه)، ۱۳۶۳ش.
- حکیم استرآباد: میرداماد، سیدعلی مدرّس موسوی بهبهانی، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
- خلاصة السیر (تاریخ روزگار شاه صفی)، محمد معصوم بن خواجگی اصفهانی، تصحیح: ایرج افشار، چ ۱، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۸ش.
- خلاصة الأشعار و زبدة الأفكار (بخش اصفهان)، میرتقی الدین محمد کاشانی، تصحیح: عبدالعلی ادیب برومند [و] محمدحسین نصیری کهنمویی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۶ش.
- الذریعة إلى تصانیف الشيعة، محمد محسن بن علی منزوی طهرانی (شیخ آقابزرگ)، تصحیح و تعلیق: علی نقی منزوی [و] احمد منزوی، چ ۳، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۳ق.
- رسائل الشهيد الأول، شمس الدین محمد بن مکی عاملی (شهید اول)، چ ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۱ش.
- روضات الجنات في أحوال العلماء و السادات، سید محمدباقر موسوی خوانساری، تصحیح: اسدالله اسماعیلیان، چ ۱، قم: اسماعیلیان، بی تا.
- الروضة البهیة في شرح اللمعة الدمشقیة (شرح لمعه)، زین الدین بن علی عاملی جُبعی (شهید ثانی)، ترجمه و شرح: حمید مسجدسرای، چ ۳، قم: انتشارات حقوق اسلامی، ۱۳۸۳ش.
- ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، میرزا عبدالله بن عیسی بیگ افندی اصفهانی، تصحیح: سیداحمد حسینی اشکوری، چ ۱، قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۱۵-۱۴۰۱ق.
- شارع النجاة في أحكام العبادات، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: سید محمدجواد جلالی [و] سید مهدی طباطبائی، منتشر شده در: رساله های خطی فقهی، چ ۱، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۴۲۶ق.
- شرعة التسمية حول حرمة تسمية صاحب الأمر عجل الله تعالی فرجه الشریف باسمه الأصلي في زمان الغيبة، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: رضا استادی، چ ۱، اصفهان: انتشارات مهدیه میرداماد، ۱۴۰۹ق.
- ضوابط الرضاع، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: حجت منگنه چی، چ ۱، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام) [و] مؤسسه فرهنگی میرداماد گرگان، ۱۳۹۲ش.
- غنیمة المعاد في شرح الإرشاد (موسوعة البرغاني)، محمد صالح برغانی قزوینی، تصحیح و مقدمه: عبدالحسین صالحی شهیدی، چ ۱، تهران: مطبعة احمدی، بی تا.

- فقه و فقه‌های امامیه در گذر زمان، محمدحسن ربّانی، چ ۱، تهران: چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۶ ش.
- قصص العلماء، محمد بن سلیمان تنکابنی، چ ۱، تهران: انتشارات علمیّه اسلامیّه، بی تا.
- الکنی و الألقاب، شیخ عبّاس قمی، چ ۵، تهران: مکتبه الصدر، ۱۳۶۸ ش.
- کشف الحجب و الأستار عن أسماء الكتب و الأسفار، اعجاز حسین محمد بن محمدقلی نیشابوری (گنتوری)، تصحیح: محمد هدایت حسین، چ ۱، کلکته: مطبع بیتس مسن، ۱۳۳۰ ق.
- لوامع صاحبقرانی (شرح الفقیه)، محمدتقی بن مقصودعلی مجلسی، چ ۱، قم: مؤسسه دارالتفسیر، ۱۳۷۴ ش.
- مصنفات میرداماد، ج ۱، سیّد محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: عبدالله نورانی، چ ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
- معلّم ثالث (زندگی نامه میرداماد به همراه رساله تصحیفات وی)، جویا جهانبخش، چ ۱، تهران: نشر اساطیر، ۱۳۸۹ ش.
- مقالات تاریخی، رسول جعفریان، چ ۲، قم: دلیل ما، ۱۳۸۲ ش.
- مقدمه‌ای بر فقه شیعه، سیّد حسین مدرّسی طباطبائی، ترجمه: محمد آصف فکرت، چ ۱، مشهد: انتشارات بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ ش.
- منطق و مباحث الفاظ (مجموعه متون و مقالات تحقیقی)، مجموعه مؤلفان، گردآوری: مهدی محقق [و] توشی هیکو ایزوتسو، تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه [و] عبدالله نورانی [و] سیّد محمدباقر حجّتی [و] علی شیخ‌الإسلامی، ترجمه: احمد آرام [و] فریدون بدره‌ای، چ ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
- میرداماد (الف)، علی اوجبی، چ ۱، تهران: انتشارات کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
- میرداماد (ب)، سیّد محمد خامنه‌ای، چ ۱، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۴ ش.
- یادنامه فقیه اهل بیت (علیه السلام)، عارف الهی، آیة الله سیّد بحر العلوم میردامادی (همراه با رساله سیر و سلوک)، سیّد مصلح الدین مهدوی، چ ۱، اصفهان: انتشارات مهدیه اصفهان، ۱۴۱۲ ق.

مقالات:

- «درآمدی بر چگونگی تکوین مکاتب فقهی در شیعه»، محمدعلی برزنونی، فصلنامه مقالات و بررسی‌ها، شماره ۷۰، زمستان ۱۳۸۰ ش، صص ۱۰۷-۱۴۲.
- «سبک‌شناسی فقهی میرداماد»، سیّد مجتبی نورمفیدی، جستاری در آراء و افکار میرداماد و میرفندرسکی (مجموعه مقالات و گفتارها)، چ ۱، تهران: انتشارات فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی، ۱۳۸۵ ش، صص ۲۸۷-۳۲۲.
- «نظریه فلسفی زمان و تأثیر آن بر حوزه مباحث فقهی از نظر میرداماد»، مصطفی بروجردی، جستاری در آراء و افکار میرداماد و میرفندرسکی (مجموعه مقالات و گفتارها)، چ ۱، تهران: انتشارات فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی، ۱۳۸۵ ش، صص ۳۲۳-۳۳۲.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 وَالثَّغَةُ بِالْحَرْزِ الْعَلِيمِ
 عینان عینان لم یکتبها قلم ۱ نونان نونان لم یکتفها رُسم
 فی کل عین من العینین عینا ۲ فی کل نون من النونین نونان
 مقدس قبات النوار تسبیح و تحمید وقف حرم کبریائی نام کارخانه
 ابداء و ملکون و مقابس جذوات اسرار تقدیس و تجید ورق قلاو
 اولیاء فاطمہ السموات و الارضین است غفره و جل مجده و لعظم
 و تساطع برمانه شکر و اعاد برتر از جبین منت شکر او پیش از
 آفرین منت شکر فیض تو چمن چون کنده ای ابر نبسار که اگر خار
 ذکر کل همه پرورده است و صوامع جوامع تحیت و تکریم و صلوات

ون

سرآغاز نسخه‌ای از جذوات و مواقیت میرداماد
 نسخه شماره ۱۱۵۱، کتابخانه رضا (رامپور)

مقالات

متدولوژی و انضباط فقهی میرداماد

سید مجتبی میردامادی *

مدرس دروس خارج، حوزه علمیه قم

استادیار گروه مبانی نظری اسلام، دانشگاه تهران

چکیده

میرداماد (درگذشته ۱۰۴۱ هجری قمری)، دانشمند مشهور دوره صفویه، در کنار تسلط بر علوم عقلی، در علوم نقلی مانند فقه، حدیث، درایه و رجال نیز صاحب نظر و تألیف است. وی برجسته‌ترین فقیه فیلسوف در دوره‌های مختلف، صاحب مسند مرجعیت دینی در زمانه خود و جامع دین و خرد بوده است. علاوه بر آثار عمیق میرداماد در فلسفه، کتاب‌ها، رسائل و حواشی او در فقه و حدیث و تفسیر که افزون بر چهل عنوان از مجموعه صد و چند اثر علمی وی را تشکیل می‌دهند، نشانه تزلّج و علاقه او به علوم نقلی هستند. میرداماد در آثار خود از شیوه‌ای منظم پیروی کرده و فقهی منضبط به شمار می‌آید. انضباط روش او، در نقل اقوال و شرح و بسط آن‌ها، طرح دلایل دیدگاه‌های گوناگون و در نهایت، انتخاب دیدگاه صائب بر اساس مستندات، به روشنی دیده می‌شود. میرداماد دانش فلسفی خود را - جز در بیان محتاطانه مقاصد در بعضی فروع - با فقه و حدیث درهم نیامیخته است؛ چنان‌که مخاطب آثار فقهی او تصوّر می‌کند که وی بهره‌چندانی از علوم عقلی ندارد. در جستار پیش‌رو، متدولوژی فقهی میرداماد را بر اساس تمام آثار آن دانشمند نام‌آور ایران اسلامی، مطالعه و بررسی کرده‌ایم.

واژگان کلیدی: متدولوژی؛ انضباط؛ فقه؛ میرداماد؛ روایت.

مقدمه

متدولوژی هر فقیه، با مطالعه تمام آثار وی و عنایت به ادوار متقدّم، میانه و متأخر عمر علمی او شناخته می‌شود. خوشبختانه چند سالی است که به آثار فقهی میرداماد توجه شده و بعضی از

* رایانامه: mirdamadi_77@ut.ac.ir

آن‌ها با تصحیح انتقادی به چاپ رسیده‌اند. شاگردان این دانشمند بزرگ - همچون ملاصدرا و سیداحمد علوی عاملی - در اثنای دیدگاه‌های خود، روش فلسفی استاد را شرح و بسط داده‌اند که البته، همچنان نیازمند تجدید و روزآمدی است؛ اما روش فقهی میرداماد و انضباط او در اجتهاد، تاکنون مغفول مانده است. شناخت متد هر فقیه، در گرو پرداختن به مسائل مفصل و مراجعه به منابع گوناگون است. برای بررسی روش میرداماد، علاوه بر کتاب‌های مفصل فقهی وی مانند ضوابط الرضاع و شارع النجاة که از سال‌ها قبل محل رجوع راقم سطور بوده، رسائل و فتاوی پراکنده، نامه‌ها و خطبه‌های او در نماز جمعه را نیز مدنظر داشته‌ایم. با عنایت به محدودیت حجم مقاله، محورهای مهم در روش فقهی میرداماد را در قالب چند بخش و گفتار خلاصه کرده‌ایم.

۱. بخش نخست: جایگاه عقل در کنار سه منبع دیگر استنباط (کتاب و سنت و اجماع)

سؤال اول در این بخش آن است که عقل در استنباط و فتوا نزد فقیه چه جایگاهی دارد؟ آیا او عقل را ابزاری می‌داند که موجب ترخیص و تأمین می‌شود و همان‌گونه که کتاب و سنت - و احیاناً اجماع - موجب تنجیز و تعذیرند، عقل نیز چنین جایگاهی دارد یا خیر؟ سؤال دوم آنکه فقیه با لحاظ عقل، چگونه تلاش کرده است تا از ساختاری خاص پیروی کند؟ آیا می‌توان این تلاش فقیه را در قالب روشی منضبط ارائه داد؟

میرداماد در تعلیقه‌ای بر کتاب ضوابط الرضاع، «فحوا» را به منزله دلیل عقلی برای «مطابقت حال» دانسته است. بر این اساس، فحوا همان مدلول التزامی است، نه مدلول مطابق؛ اما در عین حال، همانند مدلول مطابقی برای فهم مقصود به کار می‌آید؛ مانند استناد حرمت وطی مادر و تزویج دختر به آیه «لَا تَقُولُ لَهُمَا أَفٍ»^۱ یا استناد حرمت اکل مال یتیم به منع از نزدیکی به مال او در آیه «لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ»^۲.

تعلیقه مذکور از این قرار است:

«فحوی الخطاب من جملة أدلة العقل من باب دلالة مطابقة الحال، لامن باب

القياس»^۳.

در اصطلاح اصولیان، دلیل فحوا مدلول التزامی جمله است و در مقابل دلیل خطاب قرار دارد. اخذ به فحوا نیز امری عقلایی است و در محاورات عقلاء جریان دارد. در ابتدا تصوّر می‌شود که فحوا، دلیل عقلی محض نبوده و صرفاً بنای عقلاست؛ اما میرداماد دلیل فحوا را قیاس و تطبیق عقلاء هم نمی‌داند. چنان‌که از بیان وی بر می‌آید، این‌گونه نیست که عقلاء بین دو مفهوم، یکی را - به اعتبار علت حکم - بر دیگری اولویت دهند؛ بلکه عقل به نحو مستقل درک می‌کند که علت حکم در مفهوم، قوی‌تر از علت حکم در منطوق است. مثال میرداماد نیز همین مطلب را تأیید می‌کند.

۱. الإسراء/۲۳.

۲. الإسراء/۳۴.

۳. ضوابط الرضاع، ج ۱، ص ۱۸۷، پانویس ۴.

به نظر می‌آید که دیدگاه میرداماد صحیح‌تر است؛ زیرا «اولویت» اساساً حکم عقل است و با مفهوم «موافقت» که لازمه کلام و جمله بوده و ممکن است بنای عقلاء باشد، تفاوت دارد. در آیه شریفه «لَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ» هم مفهوم اولویت، اطاعت مولای حقیقی در برابر مولای عرفی است و چنین دلالتی، بی‌تردید عقلی بوده و لفظی به شمار نمی‌آید.

۱.۱. گفتار نخست: بررسی عموم منزلت با استعانت از دلیل فحوا، اصل تلازم و استناد به روایات

آیه شریفه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ»^۱، هفت عنوان حرمت نسبی را بیان می‌دارد که عبارت‌اند از: مادر، دختر، خواهر، عمه، خاله، دختربرادر و دخترخواهر. با عنایت به حدیث شریف «يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ»^۲، ممکن است که این عناوین به واسطه شیردادن، به افراد دیگر سرایت کرده و موجب حرمت شوند. معنای حدیث این است که آنچه موجب حرمت ازدواج از جهت نسب می‌شود، موجب حرمت رضاعی در خود آن عناوین خواهد شد، نه در ملازمات آن‌ها؛ برای مثال، اگر مادری فرزند خود را شیر بدهد و در همان زمان، پانزده مرتبه، به‌طور کامل و مستمر، دختری از مرد دیگر را هم شیر بدهد، بین پسر و دختر رابطه رضاعی برقرار شده و موجب حرمت خواهد بود؛ یعنی دختر و پسر نمی‌توانند با یکدیگر ازدواج کنند.

در فرض مذکور، مرد صاحب شیر (فحل) هم نمی‌تواند با دختری که از دایه (مُرضعه) شیر نوشیده است، ازدواج کند؛ زیرا آن دختر، فرزند رضاعی فحل خواهد بود؛ ولی او می‌تواند با خواهر آن دختر که از دایه شیر نخورده ازدواج کند. میرداماد بنا بر نظریه «عموم منزلت» می‌گوید: رابطه فحل با فرزند رضاعی توسعه یافته و فحل با خواهر دختر که ملازم با عنوان حرام (دختر شیرخورده) است نیز نمی‌تواند ازدواج کند. وی در جای جای ضوابط الرضاع از نظریه عموم منزلت استفاده کرده؛ اما در برخی مواضع بدان تصریح کرده است:

«وَلْيَعْلَمَنَّ أَنَّ جَدَّهَ الْمَرْتَضِعَ إِذَا كَانَتْ جَدُودَهَا مِنْ جِهَةِ أُمِّهِ أَوْ كَانَتْ مِنْ جِهَةِ أُمِّهِ وَكَانَتْ هِيَ صَاحِبَ اللَّبَنِ، فَالتَّحْرِيمُ فِي هَاتَيْنِ الصُّورَتَيْنِ مِنْ جِهَةِ الْقَاعِدَةِ الثَّانِيَةِ بَعْمُومٍ مَنْطُوقٌ قَوْلُهُ ﷺ: يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ»^۳.

دلایل مشهور برای حرمت رضاعی در عناوین هفت‌گانه پیش‌گفته، علاوه بر آیه شریفه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ»، روایتی از پیامبر ﷺ است که فرموده‌اند: «يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ»^۴. علاوه بر این، شیخ طوسی در روایتی صحیح از ابن‌سنان، آورده است که از امام صادق علیه‌السلام سؤال شد: «زنی

۱. النساء/۲۳.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۳۷۳.

۳. ضوابط الرضاع، ج ۱، ص ۶۳.

۴. «با رضاع حرام می‌شود آنچه به نسب حرام شده است» (غوالی الثانی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، ج ۱، ص ۴۴).

پسری را شیر داده است؛ آیا می‌تواند او را بفروشد؟» امام علی (ع) فرمود: «آن پسر، فرزند رضاعی اوست و نمی‌تواند او را بفروشد. استفاده از پول او هم بر آن زن حرام است. مگر نشنیده‌اید که پیامبر (ص) فرمودند: یَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ؟». روایت ابوالصباح کنانی نیز مضمونی مشابه دارد.^۱

دلایل میرداماد را می‌توان در دو مطلب خلاصه کرد:

۱. اطلاق حدیث «يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ» که در آن، کلمه «ما» عموم و توسعه مصداقی را برای حرمت افاده می‌کند.

۲. روایاتی مانند صحیحه ایوب بن نوح و صفوان بن یحیی و علی بن مهزیار که بر عموم منزلت دلالت می‌کنند؛ برای مثال، در صحیحه ایوب بن نوح آمده است:

«كَتَبَ عَلِيُّ بْنُ شُعَيْبٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - : امْرَأَةٌ أَرْضَعَتْ بَعْضَ وَلَدِي. هَلْ يَحُوزُ لِي أَنْ أَتَزَوَّجَ بَعْضَ وَلَدِهَا؟ فَكَتَبَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - : لَا يَحُوزُ ذَلِكَ لِأَنَّ وَلَدَهَا قَدْ صَارَ بِمَنْزِلَةِ وَلَدِكَ»^۲.

همچنین، در روایت علی بن مهزیار آمده است:

«سَأَلَ عِيسَى بْنُ جَعْفَرٍ بْنُ عِيسَى عَنْ أَبَا جَعْفَرٍ الثَّانِي - عَلَيْهِ السَّلَامُ - أَنَّ امْرَأَةً أَرْضَعَتْ لِي صَبِيًّا، فَهَلْ يَحِلُّ لِي أَنْ أَتَزَوَّجَ ابْنَةَ زَوْجِهَا؟ فَقَالَ لِي: مَا أَجُودَ مَا سَأَلْتُ، مِنْ هَاهُنَا يُؤْتَى أَنْ يَقُولَ النَّاسُ: حَرَمْتُ عَلَيْهِ امْرَأَتَهُ مِنْ قَبْلِ لَبَنِ الْفَحْلِ، هَذَا هُوَ لَبَنُ الْفَحْلِ لِأَغْيَرِهِ. فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ الْجَارِيَةَ لَيْسَتْ ابْنَةُ الْمَرْأَةِ الَّتِي أَرْضَعْتُ لِي، هِيَ ابْنَةُ غَيْرِهَا، فَقَالَ: لَوْ كُنَّ عَشْرًا مُتَفَرِّقَاتٍ، مَا حَلَ لَكَ مِنْهُنَّ شَيْءٌ وَكَُنَّ فِي مَوْضِعِ بَنَاتِكَ».

علامه شعرانی در حاشیه کتاب الوافی، روایت اخیر را صریح در عموم منزلت دانسته و مدعی است که بسیاری از فقهاء طبق آن فتوا داده‌اند.^۳ میرداماد نیز گفته است: اگر این روایت نبود، نظر شیخ طوسی قوی و معتد بود.^۴

اما نظریه عموم منزلت، به دلایل زیر نزد مشهور فقهاء پذیرفته نیست:

- یکم: «ما»ی موصول وقتی افاده عموم می‌کند که اقتران آن به معنای «شرطیت» باشد؛ در حالی که «ما» در حدیث فوق، این‌گونه نیست و افاده عموم نمی‌کند. علاوه بر این، مراد از موصول در متن حدیث، شخص نیست تا بتوانیم تناسب لازم میان حدیث و مصادیق مانند «أُمُّ الْأَخ» برقرار کنیم؛ بلکه مراد از آن، عناوین هفت‌گانه است.
- دوم: استفاده عموم از روایت، مانند قیاس - یا همان تمثیل منطقی - و بلکه ناگوارتر از آن است؛ زیرا قیاس، مقایسه حال جزئی با جزئی دیگر است؛ اما در اینجا، قیاس حال کلی با جزئی دیگر رخ داده است؛ یعنی حالات کلی نسب با ملازمات رضاع مقایسه شده‌اند. از طرف دیگر، حرمت عناوین در مقیاس علیه را نمی‌توان به تنهایی ثابت کرد؛ زیرا اصل قیاس با قید

۱. نگر: تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ج ۱۴، صص ۲۸۲-۳۰۷.

۲. الاستبصار فی ما اختلف من الأخبار، ج ۷، ص ۳۲۱.

۳. نگر: الکافی، ج ۱۰، ص ۸۸۰، پانویس ۶.

۴. نگر: ضوابط الرضاع، ج ۱، ص ۸۲.

«اتصاف به عناوین هفت‌گانه در آیه شریفه» پذیرفته می‌شود. با این بیان، چگونه حرمت در عناوین ملازم، به سبب رضاع اثبات می‌شود؟ ادله رضاع بر این دلالت دارند که چنانچه کودکی شیر زنی را طبق شرایط و نصاب لازم بنوشد، تنها احکام مستقیم رضاع بر آن مترتب می‌شود، نه ملازمات آن‌ها.

• سوم: به نظر می‌رسد استفاده اطلاق از روایت، زمانی ممکن است که انصراف به قید یا قرینه‌ای نباشد؛ درحالی‌که در فرض ما، عناوین هفت‌گانه - که مصادیق احکام مستقیم رضاع‌اند - خود قرینه هستند و تعدی به ملازمات آن‌ها با تمسک به اطلاق ممکن نیست؛ لذا برای استفاده اطلاق، به دلیل مستقل دیگری نیازمندیم؛ مگر اینکه بگوییم: گونه‌ای از روایات - مانند روایت جعفر بن عیسی - بر عموم منزلت در حالتی خاص دلالت دارند و اکثر فقهاء هم طبق آن فتوا داده‌اند.

میرداماد در کتاب شارع النجاة، برای ردّ تجزّی در اجتهاد، به احراز مقدمه - که دارابودن ملکه فعلی در کلّ مسائل است - استناد کرده، می‌گوید:

«مجتهد آن است که بالفعل ملکه اقتدار بر اجتهاد در کلّ مسائل و حالت استنباط جمیع فروع از ادله تفصیلیه و مدارک اصلیّه، او را حاصل باشد»^۱.

او همچنین، رضاع جسّدانی را بر اساس ذوق فلسفی خود، به رضاع عقلی تشبیه می‌کند و اثرات رضاع را در روح و روان، از دلایل حرمت به واسطه ده رضعه بر می‌شمرد:

«... و كما الرضاع الجسداني لحمه كلحمة النسب الجسماني و مثمر لحكم الولادة الهیولانیة، فكذلك الرضاع الروحاني لحمه كلحمة النسب العقلاني و... كما أقل النصاب المعتبر بلوغه في الرضاع الجسماني عشر رضعات تامّات، فكذلك الرضاع العقلاني يعتبر لا محالة في نصابه الأول حد الاستتمام تعرّف معارف المراتب بلوغ العشر في سلسلتي البدؤ و العود»^۲.

میرداماد با انضباطی خاص، در همه آثار خود در علوم نقلی، بر پرهیز از خلط میان دلایل نقلی با دلایل عقلی در فقه و حدیث اصرار دارد. وی مانند فقیهی که از حکمت بهره‌چندانی ندارد، به وحی متعبد است. او در تعلیقه‌اش بر نظریه عموم منزلت می‌گوید:

«تلك القاعدة فيما بالنسب و فيما بالمصاهرة سواء فن أراد إخراج بعض الصور من عموم حكم التحريم لم يكن له مختص من ارتكاب الاستثناء و إذ ليس يتصح الاستثناء إلا بمخصّص. ولا مخصّص من كتاب أو سنة أو إجماع أو دليل من سبيل العقل هناك أصلاً؛ بل إنّ هناك صرائح نصوص صحيحة من خزّان الوحي و أصحاب العصمة صريحة في تعميم حكم التحريم كلياً، فإذن استثناء جزئيات بخصوصها من موضوع الحكم الكلي على العموم ممّا لا يكاد يسوغ عند ذي بصيرة؛ فليثبت»^۳.

۱. شارع النجاة في أحكام العبادات، ص ۲۵۳.

۲. ضوابط الرضاع، ج ۲، ص ۲۱۴.

۳. همان، ج ۱، ص ۲۰۲، پانویس ۳.

۲. بخش دوم: مقاصد شریعت، علل و حکمت احکام

آیا فقیه همان گونه که نصوص مبین شریعت را جزء دین و مؤثر در رأی و فتوا می داند، نصوص مبین مقاصد را نیز در استنباط دخیل دانسته و برای مقاصد شریعت هم ارزشی محصل قائل است؟

میرداماد در بسیاری از آثار خود به مقاصد شرعی می پردازد؛ برای مثال، در بیان وجه حرمت «مستوصله» آورده است:

«آنکه زنان به جهت تزیین، موی دیگری را با موی خود وصل می کنند، حرام است... و منشأ تحریم، نجاست موی نیست؛ بلکه از باب تغییر خلقت الهی و دخول در تحت عموم «و المغیرین خلق الله»^۱ است»^۲.

۳. بخش سوم: جامع نگری به اقتضائات زمان، مکان، ظنون دخیل در استنباط و دیگر عوامل، برای رسیدن به قاعده و اصلی اطمینان بخش

نمونه های که برای این روش می توان ارائه داد، از این قرارند:

- نمونه اول: دخالت عناصر زمان، مکان و اوضاع حکمرانی و حاکمان.

در جریان مراوده ها و مکاتبه های سلاطین صفوی با میرداماد، شاه عباس درباره محاربه با سپاه روم، از محضر وی استفتاء مفصّلی کرد. میرداماد در پاسخ نوشت:

«... مجاهده با عسکر روم که محاصر قلعه مدینه الاسلام بغداداند، جهاد شرعی است و در حکم آن است که در مُعسکر امام واجب الطاعة واقع بوده باشد؛ و تقاعد از این جهاد به منزله فرار و گریختن از معرکه قتال اهل بغی است. هر مؤمن که در این واقعه خالصاً مُخلصاً لوجه الله الکَریم و از برای ابتغای رضای الهی مقاتله و محاربه نماید، غازی فی سبیل الله است و اگر مقتول شود، به زمره شهداء ملحق و رتبه درجه شهادت را مستحق خواهد بود»^۳.

شاهد دیگر، نامه میرداماد به علماء بغداد است که در آن، علماء را به حضور بیشتر در صحنه اجتماع و ایفاء نقش در تصمیمات حاکمان خود، ترغیب کرده و چند توصیه عملی ارائه داده است.^۴

وی در پاسخ به استفتاء درباره قصر یا اتمام نماز زوجه و مملوک در زمانی که همراه صاحب ملک یا مالک هستند، به اصل تبعیت در احکام اشاره کرده و پاسخ می دهد:

«حکم تابع - مانند زوجه و مملوک و اجیر و فرزند و صدیق و اشباههم - حکم متبوع است در قصر و اتمام در امثال آن مواضع»^۵.

۱. اشاره به آیه شریفه «فَلْيَغَيِّرْنَ خَلْقَ اللَّهِ» (النساء/۱۱۹).

۲. نگر: شارع النجاة فی أحكام العبادات، ص ۳۵۸.

۳. میرداماد، صص ۱۶۴-۱۶۵.

۴. نگر: همان، صص ۱۶۱-۱۶۲.

۵. اوراق پراکنده از مصنفات میرداماد، ص ۳۰۶.

میرداماد کتاب *شريعة التسمية* را در پایان مباحثه فقهی خود با شیخ بهایی درباره جواز یا حرمت تصریح به نام «محمد» در عصر غیبت نوشت و بدین وسیله، به مجادله در این باب خاتمه داد. او همچنین، رساله مناسک حج را در پاسخ به درخواست عده‌ای از کاروانیان حج که اهل فضل و فرع و احکام بوده‌اند، نوشته است.

• نمونه دوم: تجميع آیات و روایات و حال راویان در فتوا و نیز، و عنایت به اقوال و فتاوی جزئی و پراکنده، برای دستیابی به اصل یا قاعده.

همان‌طور که پیش از این گفته شد، میرداماد برای توضیح رأی متفرد خود در عموم منزلت، پس از اشاره مفصل به دیدگاه‌های پراکنده و متفاوت، به روایات استناد می‌کند و عموم منزلت را با دایره‌ای گسترده - با توضیحی که خواهیم آورد - در ملازمات رضاع جاری می‌داند:

«وقول الشيخ في المبسوط وإن كان قويّاً، لكن الرواية الصحيحة على خلافه؛ فإنّ عليّ بن مهزيار روی في الصحيح... لو كنّ عشرّاً متفرقات ما حلّ لك منهنّ شيء وكنّ في موضع بناتك»^۱.

میرداماد بسیاری از روایاتی را که متن صحیحی دارند ولی راوی آن‌ها به دلایلی مجهول است، به مسیری هدایت کرده تا مستند فتوا قرار گیرند. بر این اساس، او روایات راویان مجهول را می‌پذیرد و تثبیت را جایز نمی‌داند؛ زیرا بر این باور است که آیه «نبأ»، تنها به وجوب تثبیت برای فاسقان دستور داده و راوی مجهول، سالبه به انتفاء موضوع به حساب می‌آید.^۲

میرداماد همچنین، واژه «صحی» را برای روایتی که مرتبه کمتری از صحت دارد و صحیح نامیده نمی‌شود - مانند روایت أبوهارون مکفوف و داود حصین در روایت «وقت المغرب في السفر إلى ثلث الليل»^۳ - استفاده می‌کند. وی از پذیرش روایات عبدالله بن بُکیر عامی پرهیز کرده و نظریه‌ای مشابه با تعدیل راویان - که در جای خود سزاوار گفت‌وگو است - را به کار بسته است. این دیدگاه میرداماد، تأثیر بسزایی در فتوا خواهد داشت.

۴. بخش چهارم: ارائه اقوال و نقد و بررسی آن‌ها

میرداماد به هنگام بحث در معرکه آراء فقهی، از آراء بسیاری از فقهاء امامیه سود جسته است. او از نظرات شهید ثانی با تعبیر «بعض من رزق سعادة الشهادة» و جدّ خود، محقق کرکی، با عبارت «جدی المحقق القمقام - أعلى الله مقامه -» یاد کرده است. وی نظرات عامّه را با عبارات «بعض العامة»، «بعض أهل الإسلام» و «بعض الشافعية» با هدف تجميع اقوال آورده و پس از نقد آن‌ها، قول حق را برگزیده است؛ مثلاً، برای اثبات حرمت جدّه مرتضع بر صاحب شیر (فحل) بر اساس نظریه عموم منزلت، آورده است:

«لا يحلّ للفحل صاحب اللبن أن يتزوج بجدة المرتضع من لبنه، وسواء في التحريم أكانت هي أم أمّ ذلك المرتضع أم أمّ أبيه، وأكان المرتضع ولد الفحل، أو نافلته من ابنه

۱. ضوابط الرضاع، ج ۱، ص ۸۲.

۲. نگر: الرواشح السماویة، ص ۲۷۱.

۳. نگر: تعلیقة الاستبصار، ص ۳۸.

أو بنته، أو ولداً لأحدٍ من ذوي قریاه، أو أجنبياً من أجنبیه؛ وأكانت مرضعة المرتضع الذي هو نافلة صاحب اللبن زوجته التي هي بعینها جدّة ذلك المرتضع المحرّمة علی الفحل، أم هي زوجة أخرى من زوجاته.

فهذا الحكم بعمومه قد اقتضته أصول مذهبنا و دانست به السواد الأعظم من أصحابنا و تظافرت بإرهاص رهصه نصوص السنّة عن نبینا الکریم، و تواطأت علی الدلالة علیه صحاح الأحادیث عن أئمتنا الطاهرين - صلی الله علیه و علیهم أجمعین - و ستقف علی ذلك کلّه عن کتب، إن شاء الله العزیز العلیم.

و الشیخ الأعظم أبوجعفر الطوسي - رحمه الله - ذکر فی المبسوط أنّ جدّة المرتضع لا تحرم علی صاحب اللبن، و قد ارتضاه جدّي المحقّق - أعلى الله درجته - فی شرح القواعد و فی رسالته الرضاعیّة. و لكن کبش أصحابنا المحقّقین [و] طود التحقیق و التدقیق، محمّد بن إدريس الحلی - رحمه الله تعالی - قال: «إنّ ما ذکره الشیخ لیس مذهباً له، بل إنّه حکایة قول الشافعی، و الذي یقتضیه مذهبنا هو التحريم». و علی ذلك اعتمد شیخنا الإمام العلامة المقدام أبومنصور جمال المله و الدین فی المختلف و فی التذکره و استصحّه ولده الإمام فخرالمدقّقین - رحمه الله - فی الإيضاح و غیره. و علیه عول الإمام المحقّقین شیخنا السعید الشهید محمّد بن مکّي - قدس الله نفسه الزکیّة - فی غایة المراد [فی] شرح الإرشاد و فی فوائده و فتاواه و مقالاته و معلّقاته. و كذلك الفاضل المقداد صاحب التنقیح»^۱.

۵. بخش پنجم: عنایت به فقه مقارن

میرداماد در کنار آراء امامیه، به فقه اهل سنّت نیز توجّه دارد. با عنایت به غلبه و استیلاء دولت قدرتمند صفویّه و دفع مخالفان تشیع، این ویژگی از اهمیّت خاصی برخوردار بوده و از انصاف علمی میرداماد حکایت می‌کند. بیشترین ارجاع به دیدگاه‌های اهل سنّت، در کتاب پُراج ضوابط الرضاع به چشم می‌خورد. میرداماد غالباً دیدگاه سنّیان را نمی‌پذیرد و نظرات آن‌ها را به تحیل و بطلان نسبت می‌دهد؛ مثلاً، در بیان تفاوت نسب و مصاهره می‌گوید:

«الفرق بین النسب و المصاهرة فی ذلك و جعل تحريم المصاهرة متخلّفاً عن النسب غیر متعلّق بذلك رأساً - كما توهمه و أوهمه الشافعی - أمر معقول فی جلیل النظر، و هو عند تدقیق التأمل تحیل فاسد منسلخ عن التحصیل جدّاً. و الصحیح أنّ علاقة النسب - بما هو نسب - فی استیجاب التحريم»^۲.

میرداماد در برخی مواضع، به آراء عامّه استناد می‌کند؛ برای مثال، در پاسخ به اینکه آیا محرّمات رضاع مانند محرّمات نسب در وقوع ظهار است یا اینکه یکی از اقوال تعدیه به محرّمات مؤبده از نسب و رضاع به حساب می‌آید، دیدگاه اهل سنّت را آورده است:

«قال الشیخ فی المبسوط: و هو الذي یقتضیه مذهبنا لقوله صلی الله علیه و آله:

۱. ضوابط الرضاع، ج ۱، صص ۵۷-۶۲.

۲. همان، ص ۹۱.

يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ. وَتَبِعَهُ الْقَاضِي ابْنُ الْبَرَّاجِ عَلَى ذَلِكَ فِي الْمَهْدَبِ؛ وَهُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيَّةِ وَكَثِيرِينَ مِنْ فَقَهَاءِ الْعَامَّةِ»^۱.

۶. بخش ششم: استقلال رأی، پرهیز از تقلید و آراء متفرد

میرداماد در برخی مواضع، با واژه «عندنا» به دیدگاه‌های مستقل خود اشاره کرده و گاهی استدلال خود را نیز اضافه می‌کند. وی در شارع النجاة، استحباب وضو را به جهت تعظیم مسجد دانسته و نظر شهید ثانی را که فرموده: «وضو برای تحیت بوده و علی الفور مستحب است»، نمی‌پذیرد.^۲ میرداماد در چند موضع از مجموعه یادداشت‌های فقهی خود، آراء متفردی دارد؛ مانند عموم منزلت، رد تجزئ در اجتهاد، کفایت یک تیمم بدل از غسل و وضو، نجاست و همیه، نفی وجوب ترتیب بین اعضاء در انجام غسل جنابت، اینکه طهارت شرط کمال و رحجان روزه است، نه شرط صحت آن؛ و اینکه تیمم فعلی مستقل بوده و بدل از وضو نیست.^۳ وی هرگاه نظرات فقهاء متقدم - خصوصاً شهید ثانی، محقق ثانی و جدّ خود - را مطرح کرده و می‌پذیرد، اشکالات احتمالی آن‌ها را نیز پاسخ می‌دهد.

فهرست منابع و مآخذ

کتاب‌ها:

- قرآن کریم.
- الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ابوجعفر محمد بن حسن طوسی (شیخ طوسی)، چ ۱، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۹۰ ق.
- اوراق پراکنده از مصنفات میرداماد، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح و گردآوری: حسین نجفی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶ ش.
- تعلیقة الاستبصار، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، منتشر شده در: اثنی عشر رسالة، چ ۱، تهران: سید جمال‌الدین میردامادی، ۱۳۹۷ ق.
- تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، محمد بن حسن حرّعاملی، چ ۱، قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام) لإحياء التراث، ۱۴۰۹ ق.
- الرواشح السماویة، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: غلامحسین قیصریه‌ها [و] نعمت‌الله جلیلی، چ ۱، قم: مؤسسه دارالحديث، ۱۳۸۰ ش.
- شارع النجاة فی احکام العبادات، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: سید محمدجواد جلالی [و] سید مهدی طباطبائی، منتشر شده در: رساله‌های خطی فقهی، چ ۱، قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، ۱۳۸۶ ش.

۱. همان، ص ۸۵.

۲. نگر: شارع النجاة فی احکام العبادات، ص ۲۷۳.

۳. برای اطلاع بیشتر از دیدگاه‌های خاص میرداماد، نگر: «متفردات فقهی میرداماد»، صص ۲۰۸-۲۲۱.

- ضوابط الرضاع، سید محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: سید مجتبیٰ میردامادی، چ ۱، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفیٰ ﷺ، ۱۳۹۳ ش.
- غوالي اللثالي العزیزية في الأحادیث الدینیة، محمد بن زین الدین بن ابی جمهور احسائی، چ ۱، قم: مؤسسۀ سید الشهداء علیہ السلام، ۱۴۰۳ ق.
- الکافی، ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی، چ ۱، قم: مؤسسۀ دارالحديث للطباعة والنشر، ۱۴۳۹ ق.
- میرداماد، علی اوجبی، چ ۱، تهران: انتشارات کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۹ ش.

مقالات:

- «متفردات فقہی میرداماد»، سید مجتبیٰ میردامادی، فصلنامه فقہ، شماره ۱۰۴، زمستان ۱۳۹۹ ش، صص ۲۰۱-۲۲۷.



حاشیۀ محقق کرکی (جدّ مادری میرداماد) بر صحیفۀ سجّادیّه
نسخۀ شماره ۶۹۳، کتابخانۀ مجلس شورای اسلامی (تهران)

مقالات

تحلیل معنای «کراهت در عبادت»
از دیدگاه میرداماد

علیرضا صادق*

دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس (تهران)

چکیده

مشهور فقهاء و اصولیان، مکروه بودن یک عبادت را به «دارای ثواب کمتر» تفسیر کرده‌اند. میرداماد در مقاله چهارم از کتاب السبع الشداد، پس از ارائه و ابطال دو توضیح برای تفسیر مشهور فقهاء، خود به تبیین معنای مکروه بودن یک عبادت پرداخته است. این نوشتار، ناآرامی ایرادات میرداماد و ناکارآمدی تفسیر او برای کراهت در عبادت را به اثبات رسانده و نشان داده است که مکروه بودن یک عبادت بدین معناست که ثواب انجام آن عبادت، کمتر از ثواب ترک آن است.

واژگان کلیدی: عبادت مکروه؛ اقل ثواباً؛ میرداماد؛ آخوند خراسانی.

مقدمه

مشهور فقهاء و اصولیان، مکروه بودن یک عبادت را به «دارای ثواب کمتر» تفسیر کرده‌اند. میرداماد که مقاله چهارم از کتاب السبع الشداد را به تحلیل معنای کراهت در عبادت اختصاص داده، این پرسش را درباره مفهوم «دارای ثواب کمتر» مطرح کرده است: «آیا ثواب انجام یک عبادت مکروه از ثواب ترک آن عبادت، کمتر است یا از ثواب انجام دیگر عبادات؟».

وی با اقامه سه دلیل اثبات کرده است که ثواب انجام یک عبادت مکروه، نه ممکن است از ثواب ترک آن عبادت، کمتر باشد و نه از ثواب دیگر عبادات؛ لذا، کوشیده است تا برای نخستین بار در تاریخ فقه، به ارائه معنایی معقول برای کراهت در عبادت بپردازد. میرداماد این پاسخ را در

* رایانامه: alireza.sadeghi@modares.ac.ir

برابر پرسشِ پیشین نهاده است:

«ثواب انجام یک عبادت در شرایطی خاص و در همراهی با فعلی خاص، کمتر از ثواب انجام همان عبادت در غیر آن شرایط و بدون همراهی آن فعل خاص است.»
این نوشتار درصدد است تا با بررسی ادعاهای ایجابی و سلبی میرداماد و نقد ادله آن‌ها، از این گزاره دفاع کند:
«هر عبادت آن‌گاه مکروه است که ثواب انجام آن از ثواب ترک آن کمتر باشد.»

۱. بخش نخست: تحلیل زبانی و مفهومی «کمتر»

برای معناداربودن جمله‌ای که کلمه «کمتر» در آن به کار رفته است، حضور حداقل سه کلمه دیگر ضروری است:

۱. کلمه‌ای که در جمله، در جایگاه مضاف‌إلیه باشد، از یک ذات حکایت کند و اسناد «کمتری» به آن، اسنادی مجازی باشد.

۲. کلمه دیگری که در جمله، در جایگاه مضاف‌إلیه باشد، از ذاتی دیگر حکایت کند و اسناد «بیشتری» به آن، اسنادی مجازی باشد.

۳. کلمه سومی که در جمله، در جایگاه مضاف باشد، دو بار اضافه شود، حکایت از وصف کند و اسناد «بیشتری» و «کمتری» به آن، اسنادی حقیقی باشد.

برای مثال، در جمله «گنجایش این ظرف سفید از گنجایش آن ظرف سبز کمتر است»، دو کلمه «ظرف سفید» و «ظرف سبز»، مضاف‌إلیه هستند و حکایت از دو ذات دارند و اسناد کمتری و بیشتری به آن‌ها، اسنادی مجازی است؛ اما کلمه «گنجایش» که تکرار شده و به دو کلمه «ظرف سفید» و «ظرف سبز» اضافه شده، حکایت از وصف دارد و حقیقتاً در ظرف سفید «کمتر» و در ظرف سبز «بیشتر» است.

از آنجا که معناداری جمله مشتمل بر کلمه «کمتر»، مبتنی بر این است که هم دو کلمه مضاف‌إلیه، تغایر داشته باشند و هم کلمه‌ای که دو بار اضافه شده، واحد باشد؛ لذا، این دو جمله بی معنا شمرده می‌شوند:

۱. «گنجایش این ظرف سفید از گنجایش همین ظرف سفید کمتر است.»

۲. «گنجایش این ظرف سفید از قدمت آن ظرف سبز کمتر است.»

۲. بخش دوم: مدّعی میرداماد در تحلیل زبانی و مفهومی «دارای ثواب کمتر»

میرداماد مدّعی است که مشهور فقهاء، جمله «نماز در حَتّام، مکروه است» را با جمله «نماز در حَتّام، دارای ثوابی کمتر است» توضیح می‌دهند. او در ابتدای مقاله چهارم از کتاب السبع الشداد، با ابداع دو احتمال زیر برای جمله «نماز در حَتّام، مکروه است؛ یعنی دارای ثوابی کمتر است»، فهم مشهور فقهاء را از کراهت عبادت، به چالش کشیده است:

- احتمال اول: «ثواب انجام نماز در حَتّام، کمتر از ثواب ترک نماز در حَتّام است.»
 - احتمال دوم: «ثواب انجام نماز در حَتّام، کمتر از ثواب انجام نماز در غیر از حَتّام است.»
- میرداماد احتمال اول را با دو دلیل نفی می‌کند:

○ دلیل نخست: این احتمال دقیقاً به این معناست که یک فعل هم عبادت باشد هم صحیح باشد؛ اما در عین حال، ترک آن ثواب بیشتری نسبت به انجام آن داشته باشد. میرداماد امتناع وجود چنین عبادتی را بدیهی بر شمرده و از اقامه دلیل برای آن سرباز می‌زند. گویا در باور او، عبادت صحیح با رجحان ترک در تنافی است:

«فإنهم إن كانوا يعنون بذلك يقل ثوابه الأقل ثواباً من تركه، فكيف يتصور أن يكون عمل عبادي صحي من الواجبات أو المسنونات يترتب على تركه ثواب؟»^۱.

○ دلیل دوم: اگر این احتمال صحیح باشد، تقسیم احکام تکلیفی به پنج قسم صحیح نخواهد بود و باید دو قسم دیگر به احکام تکلیفی افزوده شود:

۱. فعلی که هم انجام آن دارای ثواب است و هم ترک آن؛ اما ثواب ترک آن بیشتر از ثواب انجام آن است.

۲. فعلی که هم انجام آن دارای ثواب است و هم ترک آن؛ اما ثواب انجام آن بیشتر از ثواب ترک آن است.

روشن است که این دوگونه فعل، متعلق هیچ‌کدام از احکام پنج‌گانه تکلیفی قرار نمی‌گیرند:

«ثم إنه إن صح ذلك، تصحح قسم آخر سوى الخمسة المشهورة وهو ما يثاب تاركه من حيث هو تارك له و فاعله أيضاً من حيث هو فاعل له و لكن يكون ثواب تركه أكثر من ثواب فعله. و يزاء هذا قسم آخر أيضاً وهو ما يثاب فاعله من حيث هو فاعل له و تاركه أيضاً من حيث هو تارك له و لكن يكون ثواب فعله أكثر من ثواب تركه؛ فإذا يفسد عليهم الحكم على الأحكام الشرعية التكليفية بالتخمين و يبطل سعيهم و يحبط عملهم في علمي الفقه و الأصول»^۲.

میرداماد همچنین، در نفی احتمال دوم بیان می‌کند که اگر بنا باشد هر عبادتی که ثواب آن کمتر از عبادتی دیگر است، مکروه بدانیم، لازم می‌آید که تمام عبادات - غیر از تنها عبادتی که برترین ثواب را داراست - مکروه شمرده شوند:

«و إن كانوا يعنون به الأقل ثواباً من عبادة أخرى صحيحة شرعية واجبة أو مسنونة، فيفسد عليهم عددهم و تعددهم المكروهات في أبواب العبادات و يبطل تخصيصهم الكراهة بمكروهات معدودة بخصوصها إذ حينئذ يكون كل واجب أو مسنون مكروهاً بقياسه إلى واجب أو مسنون آخر أكمل منه و أفضل، فإذا يلزم أن يكون جملة العبادات بأسرها - إلا التي لا يتصور عمل أفضل و عبادة أكمل منها - مكروهات و لا ت حين مناص»^۳.

میرداماد با ابطال دو احتمال پیش‌گفته برای تفسیر «دارای ثواب کمتر»، این‌گونه به تفسیر آن می‌پردازد که هرگاه ثواب انجام یک عبادت در شرایطی خاص - مثلاً در مکان یا زمانی خاص - یا در همراهی با فعلی خاص - که حتی ممکن است آن فعل خاص عبادت باشد - کمتر از ثواب

۱. السبع الشداد، ص ۶۱.

۲. همان.

۳. همان، ص ۶۲.

انجام همان عبادت در غیر آن شرایط و بدون همراهی آن فعل خاص باشد، آن عبادت مکروه شمرده می‌شود.

لذا، نباید ثواب انجام یک عبادت را با ثواب ترک همان عبادت سنجید؛ همان‌گونه که نباید ثواب انجام یک عبادت را با ثواب انجام دیگر عبادات مقایسه کرد؛ بلکه باید ثواب انجام یک فرد از طبیعت یک عبادت را با ثواب انجام سایر افراد همان طبیعت قیاس کرد. در نظر میرداماد، اگر ثواب انجام یک فرد از طبیعت یک عبادت کمتر از ثواب انجام دیگر افراد آن طبیعت باشد، آن فرد از طبیعت عبادت به «کراهت» موصوف می‌شود:

«كَانَ الْخَوْضُ فِي أَمْثَالِ هَذِهِ الْأَنْهَارِ وَالْغَوْصُ فِي أَشْبَاهِ هَذِهِ الْبِحَارِ لَيْسَ إِلَّا شُغْلٌ سَبَّاحٌ نَظَرْنَا وَقَسَطُ غَوَاصٍ قَرِيبُحْتَنَا، فَنَقُولُ بِأَذْنِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ سَبَّحَانَهُ: إِنَّ الْكَرَاهَةَ فِي الْعِبَادَةِ إِنَّمَا يَقَعُ غَالِباً مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْخُصُوصِيَّةَ الَّتِي بِحَسَبِهَا تَكُونُ الْعِبَادَةُ مَكْرُوهَةً لَيْسَتْ هِيَ مِنَ الْعِبَادَةِ فِي شَيْءٍ، بَلْ إِنَّهَا أَمْرٌ مَكْرُوهٌ بِالْمَعْنَى الْمَصْطَلَحِ عَلَيْهِ، فَيَقْتَرِنُ بِهَا الْعِبَادَةُ وَتَلْبَسُ بِهَيْئَتِهَا، فَتَصِيرُ مَعْقُودَةً عَنْ حَقِّهَا مِنَ الْكَمَالِ مَنْجُوسَةً فِي حَقِّهَا مِنَ الثَّوَابِ الَّذِينَ كَانَتْ نَفْسُ ذَاتِهَا بِحَسَبِ نَفْسِهَا تَسْتَحَقُّهُمَا لَوْ لَا عَوَقُ ذَلِكَ الْإِقْتِرَانِ وَنَجَسَ ذَلِكَ التَّلَبُّسُ؛ مَثَلًا الصَّلَاةُ الْمَخْصُوصَةُ فِي مَكَانٍ مَكْرُوهَةٍ أَوْ وَقْتُ مَكْرُوهَةٍ، يَحُلِّلُهَا الْعَقْلُ بِحَسَبِ حُكْمِ الشَّرْعِ إِلَى ذَاتِ تِلْكَ الصَّلَاةِ وَإِلَى خُصُوصِيَّتِهَا مِنْ جِهَةِ إِيقَاعِهَا فِي خُصُوصِ ذَلِكَ الْمَكَانِ أَوْ تَعْلِيْقِهَا بِخُصُوصِ ذَلِكَ الْوَقْتِ. وَذَلِكَ الْإِيقَاعُ وَالتَّعْلِيْقُ لَيْسَا مِنْ عِدَادِ الْعِبَادَاتِ، بَلْ هُمَا مَكْرُوهَانِ فِي عِدَادِ الْمَكْرُوهَاتِ الْإِصْطِلَاحِيَّةِ، فَاقْتِرَانُ الْعِبَادَةِ وَتَلَبُّسُهَا لَهَا قَدْ نَجَسَاهَا حَقَّهَا الثَّوَابِي وَعَاقَاها عَنْ حَقِّهَا الْكَمَالِيِّ الَّذِينَ هِيَ فِي حَدِّ ذَاتِهَا بِحَيْثُ لَوْ كَانَتْ عَلَى سَدَاجَتِهَا وَصَرَافَتِهَا لِلنَّالَتِهَا بِحَسَبِ اسْتِحْقَاقِ نَفْسِهَا. وَرَبَّمَا كَانَتْ الْخُصُوصِيَّةُ الزَّائِدَةُ الْإِلَاحِيَّةُ فِي الْعِبَادَةِ أَيْضاً بِحَسَبِ أَنْفُسِهَا عِبَادَةً وَ لَكِنْ هُنَاكَ أَمْرٌ مَكْرُوهٌ عَلَى الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ الْإِصْطِلَاحِيِّ لَيْسَ هُوَ مِنَ الْعِبَادَاتِ أَصْلاً؛ وَهُوَ ضَمُّ هَذِهِ الْخُصُوصِيَّةِ الْعِبَادِيَّةِ إِلَى ذَاتِ تِلْكَ الْعِبَادَةِ بِحَيْثُ تَتَقَوَّمُ مِنْهَا مَعاً مَرْتَبَةٌ وَاحِدَةٌ اجْتِمَاعِيَّةٌ، فَبِذَلِكَ تَنْحَطُّ ذَاتُ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْ تَيْنِكَ الْعِبَادَتَيْنِ - أَعْنِي: أَصْلُ الْعِبَادَةِ وَ الْخُصُوصِيَّةِ الْعِبَادِيَّةِ الزَّائِدَةِ - عَنْ مَرْتَبَتِهَا الَّتِي كَانَتْ تَسْتَحَقُّهَا بِحَسَبِ نَفْسِهَا مِنَ الْكَمَالِ وَ الثَّوَابِ لَوْ كَانَتْ عَلَى صَرَافَةِ ذَاتِهَا. وَإِنَّمَا الْإِنْخِطَاطُ مِنْ حَيْثُ التَّلَبُّسُ بِالْإِنْخِطَامِ الْمَكْرُوهِ وَ الْوُقُوعِ فِي الْمَرْتَبَةِ الْجَمَاعِيَّةِ الْمَكْرُوهَةِ»^۱.

۳. بخش سوم: نقد و بررسی

اصولیان متأخر در مبحث اجتماع امر و نهی، به تحلیل معنایی و برشمردن اقسام عبادت مکروه پرداخته‌اند؛ برای مثال، آخوند خراسانی در کفایة الأصول عبادات مکروه را به سه قسم تقسیم کرده و چندین تحلیل برای هر کدام از اقسام آن ارائه داده است:

- قسم اول: عباداتی که نهی به عنوان خود آن عبادات تعلّق گرفته است و بدلی هم برای آن‌ها وجود ندارد؛ مانند روزه روز عاشورا.

۱. همان، صص ۶۲-۶۳.

• قسم دوم: عباداتی که نهی به عنوان خود آن عبادات تعلّق گرفته است؛ اما برای آن‌ها بدلی وجود دارد؛ مانند نماز در حَمَام.

• قسم سوم: عباداتی که نهی به عنوان خود آن عبادات تعلّق نگرفته؛ بلکه همراه یا ملازم آن عبادات است که در واقع متعلّق نهی است؛ مانند نماز در مواضع تهمت.

آخوند خراسانی پاسخ میرداماد را ضمن یکی از تحلیل‌های مربوط به قسم دوم از عبادات مکروه ذکر کرده است. وی احتمال داده مقصود کسانی که عبادت مکروه را به «دارای ثواب کمتر» تفسیر کرده‌اند، این باشد که ثواب انجام یک فرد از طبیعت یک عبادت، کمتر از ثواب انجام دیگر افراد آن طبیعت باشد. در این مقال درصدد تبیین و نقد دیدگاه اصولیان متأخر و به‌ویژه آخوند خراسانی نیستیم؛ اما از تحلیلی که آخوند خراسانی برای قسم اول ارائه داده است، برای نقد دیدگاه میرداماد استفاده می‌کنیم.

میرداماد معتقد است که امکان ندارد ثواب انجام یک عبادت، از ثواب ترک آن کمتر باشد؛ زیرا صحیح بودن یک عبادت با رجحان ترک آن سازگار نیست. این سخن، ادّعایی غیربیین و غیرمبیّن است؛ زیرا همان‌گونه که امکان دارد انجام دو فعل مستحبّ با هم تزامم داشته باشد، انجام یک فعل مستحبّ نیز، ممکن است با ترک آن فعل به تزامم دچار شود؛ بدین معنا که ممکن است هم انجام یک فعل مستحبّ دارای مصلحتی غیرالزام‌آور باشد و هم ترک آن. در این صورت، اگر مصلحت موجود در فعل با مصلحت موجود در ترک مساوی باشد، به تخییر بین فعل و ترک حکم می‌شود؛ و اگر مصالح مساوی نباشند، بر اساس ملاک‌های ترجیح در باب تزامم، جانبی که دارای مصلحت بیشتر یا عام‌تر یا طولانی‌تر است، مقدّم می‌گردد.

پس ممکن است عبادتی مکروه باشد و کراهت آن به معنای «دارای ثواب کمتر» باشد و مقصود از «دارای ثواب کمتر»، این باشد که ثواب انجام آن عبادت از ثواب ترک آن کمتر است.

عبارت زیر از آخوند خراسانی، الهام‌بخش این فقره از نقد بوده است:

«يكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض، وإن كان مصلحة الترك أكثر، فهما حينئذ يَكُونان من قبيل المستحبّين المتزاممين، فيُحكم بالتخيير بينهما لو لم يكن أهمّ في البين، وإلاّ فیتعیّن الأهمّ، وإن كان الآخر يقع صحيحاً حيث إنّّه كان راجحاً و موافقاً للغرض، كما هو الحال في سائر المستحبّات المتزاممات بل الواجبات»^۱.

میرداماد در دلیل دوم که برای نفی احتمال اول اقامه کرد، مدّعی بود که اگر «دارای ثواب کمتر بودن یک عبادت مکروه» را به معنای کمتر بودن ثواب انجام آن عبادت نسبت به ثواب ترک آن تفسیر کنیم، لازم می‌آید که تقسیم احکام تکلیفی به پنج قسم صحیح نباشد؛ زیرا فعلی که هم انجام آن دارای ثواب است و هم ترک آن، اما ثواب ترک آن بیشتر از ثواب انجام آن است، متعلّق هیچ‌کدام از احکام پنج‌گانه تکلیفی قرار نمی‌گیرند.

این دلیل نیز برای نفی احتمال اول کافی نیست؛ زیرا اقسام پنج‌گانه احکام تکلیفی ناظر به مرتبه انشاء حکم هستند نه مرتبه امتثال؛ و اینکه «هم انجام یک فعل دارای ثواب باشد و

۱. کفایة الأصول، ص ۱۶۳.

هم ترک آن؛ اما ثواب ترک آن بیشتر از ثواب انجام آن است»، حالتی است که نتیجه تزامم و مساوی نبودن مصالح در مرتبه امتثال است.

با ابطال دو دلیل میرداماد برای نفی احتمال اول، می توان این را پذیرفت که کراهت عبادت به معنای «دارای ثواب کمتر» باشد و مقصود از «دارای ثواب کمتر» این باشد که ثواب انجام آن عبادت از ثواب ترک آن عبادت کمتر است. چنان که پیش از این نیز بیان شد، میرداماد احتمال دوم را نیز برای تفسیر «دارای ثواب کمتر» نمی پذیرد؛ زیرا اگر عبادت مکروه عبادتی باشد که ثواب آن از دیگر عبادات کمتر است، لازم می آید که تمام عبادات - غیر از تنها عبادتی که برترین ثواب را داراست - مکروه دانسته شوند.

اگر این ایراد بر احتمال دوم وارد باشد، راه حلی که میرداماد ارائه داده نیز، به همین ایراد مبتلاست؛ زیرا اگر با میرداماد هم رأی شویم و بپذیریم که اگر ثواب انجام فردی از طبیعت یک عبادت، کمتر از ثواب انجام سایر افراد همان طبیعت باشد، آن فرد مکروه خواهد بود، لازم می آید که تمام افراد طبیعت آن عبادت - غیر از تنها فردی که برترین ثواب را داراست - مکروه شمرده شوند.

جمع بندی

برای جمله «دارای ثواب کمتر» که به معنای کراهت در یک عبادت است، می توان سه تفسیر ارائه داد:

۱. اگر ثواب انجام یک عبادت، کمتر از ثواب ترک آن عبادت باشد، آن عبادت مکروه است.
۲. اگر ثواب انجام یک عبادت، کمتر از ثواب انجام دیگر عبادات باشد، آن عبادت مکروه است.
۳. اگر ثواب انجام یک فرد از طبیعت یک عبادت، کمتر از ثواب انجام دیگر افراد آن طبیعت باشد، آن فرد از طبیعت عبادت مکروه است.

میرداماد با ارائه دو دلیل، به ابطال احتمال اول پرداخته و با استناد به یک دلیل، از پذیرش احتمال دوم سرباز زده و در نهایت احتمال سوم را پذیرفته است. در این مقاله به دو دلیلی که میرداماد برای نفی احتمال اول اقامه کرده بود، پاسخ داده شد. همچنین، اثبات شد ایرادی که او بر احتمال دوم وارد می دانست، بر احتمال سوم نیز وارد است؛ از این رو، می توان احتمال اول را برای تفسیر «دارای ثواب کمتر» موجه دانست و عبادت مکروه را عبادتی بر شمرد که ثواب انجام آن، کمتر از ثواب ترک آن است.

فهرست منابع و مآخذ

- السبع الشداد، سید محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، چ ۲، قم: مطبعة السلام، ۱۳۱۷ ق.
- کفایة الأصول، آخوند محمد کاظم بن حسین خراسانی، چ ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۹ ق.

مقالات

دیدگاه‌های میرداماد در علم الحروف و الأعداد در سنجش با آراء ابن عربی (با تأکید بر کتاب جذوات و مواقیت)

محمّد جواد ادبی *

استادیار مدعو گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مطهری (تهران)

چکیده

«سیمیا» دانش اسرار حروف در اسلام است که پیشینه‌ای طولانی در فرهنگ اسلامی داشته و به صورتی نو، در سنت فکری محی‌الدین ابن عربی بازپروری شده است. این دانش نزد وی، بیش از آنکه ناظر به طلسمات و علوم غریبه و خفیه باشد، نظامی معرفتی است که دارای جوانب مختلف هستی‌شناختی، خداشناختی و انسان‌شناختی است. در دستگاه معرفتی ابن عربی، تکثیف عالم با رمزگرایی حروف بیان می‌شود و نسبت دیالکتیک «الف» (أولین مخلوق) و «باء» (دومین موجود)، بیست و شش حرف دیگر الفباء را به وجود می‌آورد که به تشکیل اسماء الله منجر می‌شوند. این اسماء الله، امهاتی هستند که تمامی عوالم - اعم از زبانی و غیرزبانی - از آن‌ها پدید می‌آیند. پس از ابن عربی، دانشمندان بسیاری نظیر میرداماد مسیر وی را پی گرفتند تا آن بنای عظیم معرفتی را بسط و گسترش دهند. میرداماد در کتاب جذوات و مواقیت به تبیین طبیعت وجود و مراتب آن پرداخته، هستی‌شناسی خاص خود را پی می‌گیرد. وی در این اثر، با تأکید فراوان بر فهم شخصی خود از علم الحروف و الأعداد، درباره‌ی مطالبی همچون حقیقت عدد، مراتب اعداد، ارتباط آن‌ها با حروف، مراتب حروف و معانی حروف سخن گفته است. استحسانات عقلی و ذوقی ذهن خلاق میرداماد در ارائه فهمی متفاوت از علم الحروف و الأعداد، با روش‌های تأویلی پیچیده و زبانی مغلق همراه است. وی در کتاب جذوات و مواقیت، در عین بهره‌مندی از برهان کشف، به نحوی شگفت‌آور این دانش را بسط داده است. مقایسه این کتاب با آثار ابن عربی، تلاش میرداماد را در تکامل و تطوّر علم الحروف کاملاً هویدا می‌کند. در مقاله حاضر، با نیمی‌نگاهی به علم الحروف و الأعداد از منظر ابن عربی، تلاش کرده‌ایم برخی مقولات کلی را در اندیشه‌های او، به نحو اجمال با آراء میرداماد مقایسه کنیم.

* رایانامه: ibnarabi638@gmail.com

واژگان کلیدی: علم الحروف و الأعداد؛ اَمّت حروف؛ کتابت حروف؛ اسم اعظم؛ حروف مقطّعه.

مقدمه

دانش اسرار حروف در میان مسلمانان، یکی از اقسام پنج‌گانه علوم غریبه به حساب می‌آید که با فنون غیب‌گویی، باطن‌گرایی، علم الأعداد و حساب مرتبط است. معانی حروف، ارتباط آن‌ها با هستی و ویژگی‌های اسرارآمیز اعداد به جهت ارتباط آن‌ها با حروف، در زمره مباحثی است که در علم الحروف به آن‌ها توجه می‌شود. بر اساس مبانی علم الحروف، اصل صدا و سخن، حرف است و تا حروف سرّ خودشان را نشان ندهند، آدمی به زبان و کیفیات آن‌ها آشنا نمی‌شود.

بر اساس جایگاه حروف در این دانش، خداوند سبحان در هر حرف و کلمه - اعم از تکوینی و تدوینی - خاصیتی نهاده است که در غیر آن حرف یافت نمی‌شود. پیامبر ﷺ با بیست و هشت حرف سخن گفته و قرآن نیز با همین حروف نازل شده است. افزون بر این، در اجتماع و ترکیب حروف نیز خاصیتی نهاده شده که شناخت آن، در امور طبیعی و مابعدالطبیعی به کار می‌آید. زبان عربی بیست و هشت حرف دارد و چهار حرف «پ»، «چ»، «ژ» و «گ» در آن نیست؛ اما در قرآن، به جای این حروف، «لام» و «الف» - یعنی «لا» - آمده تا جای آن‌ها را پر کند. اگر این دو حرف بسط داده شوند - یعنی اگر آن‌ها را به همان شکلی که در عربی تلفظ می‌شوند، بنویسیم - چهار حرف غیر مکرر که در حالت عادی اداء نمی‌شوند، ظاهر خواهند شد: «ل»، «ا»، «م» و «ف».^۱

اولین اندیشه منظم و مرتبط با تعداد حروف الفباء، در آراء مُغیرة بن سعید العجلی (درگذشته ۱۱۹ هجری قمری) دیده می‌شود. وی بیست و هشت حرف الفباء را ناشی از فروافتادن اسم اعلاّی خداوند بر تاج حضرتش می‌داند.^۲ پس از وی، سهل بن هارون (درگذشته ۲۱۵ هجری قمری) تأکید کرد که بیست و هشت حرف الفبای عربی با بیست و هشت منزل ماه متناظر است. همچنین، بین هفت حرف بلندترین کلمه در زبان عربی با هفت سیاره و نیز، میان دوازده حرف مزید با دوازده بُرج، تشابهاتی وجود دارد.^۳

حال باید گفت: آنچه در علوم عرفانی «علم الحروف» خوانده می‌شود، دانشی است که از یک سو به شناخت ماهیت و هستی حروف می‌پردازد و از سوی دیگر، با یافته‌های خود به سالک کمک می‌کند تا با کشف غطایی از حجب نورانی و ظلمانی، ابزاری از جنس حقیقت یافته، آن را به کار گیرد. باید توجه داشت که در عرفان اسلامی، حروف تنها ابزاری برای ساخت و بیان کلمات سالک نیستند؛ بلکه معانی و مراتب خاصی بر آن‌ها مترتب است که سبب فصل آن‌ها از یکدیگر و وصل معانی به ساختاری می‌شود که هر حرف در آن به کار رفته است. همچنین، به این نکته نیز باید اشاره کرد که عرفاء متأخر و متقدم در آثار خود، حروف را مظهري از مظاهر

۱. نگر: حروفیه از ابتدا تا کنون، ص پانزده (مقدمه مترجم).

۲. نگر: زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه، ص ۶۳۵.

۳. نگر: حروفیه از ابتدا تا کنون، ص ۸۹.

ذات احدیت دانسته‌اند و درباره ارتباط حروف با ذات صمدانی الهی، بحث‌های فراوانی در میان آنان در گرفته است.

۱. بخش نخست: «جَفَر»، روح عدد و جسد حرف

نقطه آغازین در این علم، آن است که تمامی ظواهر موجود در هستی، خاصیتی فراکتال‌گونه دارند و دائماً به صورت بازگشتی تکرار می‌شوند. همچنین، از طریق برقراری معادلات و روابط نسبی میان این ظواهر، می‌توان آن‌ها را با یکدیگر مقایسه کرد. این سخن بدان معناست که هرچیز را می‌توان به عدد تبدیل کرد؛ بنابراین، عدد روحی است که جسد حرف را تدبیر می‌کند. به عبارت دیگر، «حرف به عدد معنای خارجی می‌دهد»؛ از این رو، سیمیا علم اعداد است و در نظام آن، هر حرف برابر نهادهی عددی دارد: «الف» برابر است با «۱»؛ و حرف «باء» برابر است با «۲»؛ و «جیم» برابر است با «۳» و
 بونی در این باب می‌گوید:

«اسرار حروف در اعداد است و تجلیات اعداد در حروف؛ پس اعداد علوی

مختص عالم روحانی‌اند؛ و حروف برای جسمانیات و عالم ملکوت»^۱.

از کلام بونی می‌توان چنین برداشت کرد که اعداد نماینده عالم جبروت‌اند، حروف صوتی نماینده عالم ملکوت‌اند و حروف مکتوب بر عالم ملک و جسم دلالت دارند.^۲ متصوفه معتقد بودند که خداوند حروف را آفرید و راز آن‌ها را برای خود نگاه داشت و هنگامی که آدم را آفرید، آن راز را به وی آموخت؛ اما آن را به هیچ ملکی انتقال نداد که «فرشته عشق نداند که چیست، قصه مخوان»!

علم «جَفَر» نیز در همین راستا و برای درک معانی حروف و تأثیر خاص این درک در زندگی آدمی، از طرف امامان معصوم علیهم‌السلام در سنت شیعی مطرح شده است. جفر در واقع، نوعی ادراک از حوادث حال و آینده است که از طریق درک معانی حروف و ترکیب خاص کلمات، بر پایه ارزش عددی بیست‌وهشت حرف الفبای عربی به دست می‌آید. هدیه گران‌بهای جفر، بیش از هرچیز با عقیده شیعی در خصوص الهامات نبوی که از حضرت آدم به حضرت خاتم الانبیاء صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و سپس به اهل بیت علیهم‌السلام انتقال یافته است، همخوانی دارد و معانی حروف را در بستر این اندیشه نشان می‌دهد. نخستین کسی که علم جفر را به کار بسته، حضرت امیرالمؤمنین علی ابن ابی طالب علیه‌السلام بوده است؛ و کتاب پنهان این دانش با نام «کتاب الجفر»، از ایشان به ششمین امام شیعه، امام جعفر صادق علیه‌السلام، رسیده است.

۱.۱. گفتار نخست: «جَفَر» و علم عددشناسی

جفر نماینده نوعی خردورزی فطری اسلامی بر پایه متون الهی است؛ اما در عین حال، تئوری یا

۱. علم الحروف فی الإسلام، ص ۶۴.

۲. همان، ص ۶۴.

۳. نگر: همان.

تکنیکی روحانی/ عرفانی^۱ از حروف و اعداد فلسفی یونانی/ فیثاغورثی و نئوپلاتونیک (نوافلاطونی) را توسعه می‌دهد. در ساختار جفر، اصول حرف‌شناسی و عددشناسی و عملیاتی که برای کشف پیام‌های نهانی قرآن به کار می‌روند، در اصل از ریاضیات فیثاغورثی مشتق شده‌اند.

در سنت اسلامی، جفر روشی تفسیری است که مکمل تطبیق و تأویل است. مراد از تطبیق، کشف هم‌خوانی و تطابق میان استدلال‌ها و سطوح هستی‌شناسی^۲ است. مراد از تأویل نیز، تفسیری تمثیلی از قرآن و روایات است که معمولاً با بررسی معانی مشتق از ریشه کلمات به دست می‌آید. ابن رویکرد، یعنی هویداکردن «بصیرت زنجیره وجودی» میان سطوح ریز و درشت کائنات^۳، دنباله‌الگوی اشاره و تلمیح است که در دسترس نخبگان معنوی قرار دارد. بر اساس تفسیر امام جعفر صادق (ع)، این الگو سبب می‌شود که «عبارت» برای عوام - که از لطائف در دسترس اولیاء و حقایق حاضر نزد پیامبر (ص) پایین‌ترند - تعالی بیابد.^۴

۲. بخش دوم: ابن عربی و آغاز علم الحروف معرفتی جدید

این میراث ارزشمند و پُر جاذبه، به دست محی الدین ابن عربی، دستخوش تحوّل معنایی و عمیق شد. وی حروف را اَمّتی از اَمّت‌ها می‌داند که هم خطاب می‌شوند و هم ملک می‌شوند. او معتقد است حروف را رسولانی از صنف خودشان است که نام‌هایی از جنس خودشان دارند و آن نام‌ها را جز صاحبان کشف از اهل طریقت، کسی نمی‌داند. ابن عربی عالم حروف را از جهت زبان، فصیح‌ترین و از حیث بیان، واضح‌ترین عوالم دانسته، بر این باور است که عوالم مُلک و ملکوت و جبروت در علم الحروف جریان دارند. وی معتقد است که عالم حروف، پیامبری از جنس خود دارد و شریعتی بر این عالم حاکم است که حروف بدان عمل می‌کنند. حروف - که نزد ابن عربی از لطافت و کثافت برخوردارند - مخاطب امر الهی نیز واقع می‌شوند؛ اما برخلاف عالم تشریع جاری، نهی الهی به عالم حروف تعلّق نمی‌گیرد.^۵

ذکر این نکته نیز بایسته است که تقسیم‌بندی‌های مختلف حروف در الفتوحات المکیّة، بر اساس تفکر فلسفی و عرفانی درباره موضوعات متفاوت شکل می‌گیرد؛ موضوعاتی همچون تعالی خداوند در مقابل تجلّی ظاهری او، ارتباط خداوند با انسان، ارتباط وحدت الهی با چندگانگی در جهان و... . محتوای این تفکر که طبعاً آکنده از درون مایه صوفیانه است، عمده اندیشه ابن عربی را تشکیل می‌دهد. از سوی دیگر، علم الحروف نزد وی، ابزاری عملی است که صوفیان و اولیاء الله را قادر می‌سازد تا به اهداف معنوی/ عرفانی و قدرت‌های مابعدالطبیعی دست یابند. این پیامد

1. Gnostic-mystical.

2. Ontological levels.

3. Micro-cosmo.

4. Macro-cosmo.

۵. نگر: ابعاد عرفانی اسلام، ص ۶۳۹.

۶. نگر: الفتوحات المکیّة (ط. دار إحياء التراث)، ج ۱، صص ۲۶۰-۲۶۱.

ذاتی درک ابن عربی از حروف است که آن‌ها را به مثابه آجرهای ساختمان حقیقت می‌داند.^۱

۲.۱. گفتار نخست: ملاحظات ابن عربی در علم الحروف

با توجه به اینکه حروف در تمام سطوح هستی یافت می‌شوند، قدرتی بالقوه برای تأثیر بر همه موجودات دارند. ابن عربی نیز با دقتی تام، سعی کرده تا در جنبه سحرآمیز تفکر و تعمق درباره حروف، شکاف عمیقی ایجاد نکند؛ در نتیجه، او همه تئوری و دانش عملی خود را در این باره آشکار نکرده است. پرهیز ابن عربی در این باب، چند دلیل دارد:

- اول اینکه علم قدرت مابعدالطبیعی حروف، رازی است که تنها اولیاء حقیقی خداوند شایسته آگاهی از آنند.
 - دوم آنکه اعمال مابعدالطبیعی بر اساس تفکر و تعمق در حروف، ممکن است انتقاد فقهاء را برانگیزد و مجازات‌هایی در پی داشته باشد.
 - سوم آنکه دخالت در هستی به وسیله حروف، ممکن است به اخلال نظم در خلقت الهی منجر شود؛ اما در عرفان حقیقی، رعایت ادب متناسب با رابطه محرمانه با مولا، از ضروریاتی است که ذیل ادب حق و ادب حقیقت تعریف می‌شود.
- به هر روی، آشکار است که ابن عربی در انطباق این مفاهیم با جهان بینی خاص خود، کاملاً موفق بوده و بدین وسیله، گونه‌ای متفاوت از تفکر و تعمق در حروف را خلق کرده است.^۲

۲.۲. گفتار دوم: کتابت حروف در دیدگاه ابن عربی و میرداماد

ابن عربی در علم الحروف خویش، به کتابت حروف نیز توجه دارد. او به صورت مستقیم به «أطناب»^۳، «أهداب»^۴، «نواجذ»^۵ و «محاجر»^۶ نمی‌پردازد؛ اما حروف را در سه مرتبه «حروف فکری»، «حروف لفظی» و «حروف رقمی (نوشتنی)» تقسیم‌بندی می‌کند. وی در مباحث حروف رقمی، به صورت مشخص به تقسیم‌بندی نوشتار و کتابت حرف می‌پردازد. ابن عربی با اشاره به نوشتار مفرد و مزدوج (دو کلمه‌ای) حروف، حرف «لام الف» را مفرد دانسته و در ساختار نوشتاری مزدوج و مرکب، حتی به خط عربی نیز استناد می‌کند. وی بر اساس خط عربی، برخی حروف را مفرداتی می‌داند که باید در نوشتار، آن‌ها را مرکب دانست؛ مثلاً، او «ل» را مرکب از «ا» و «ن» می‌انگارد و حرف «ن» را مرکب از «ز» و «ر» می‌داند. همچنین، معتقد است که قدرت و قوت

1. See: *Mysticism and philosophy in Al-Andalus*, PP. 100-102.

2. See: Ibid.

۳. أطناب: حروفی مانند «الف»، «لام»، «لام الف»، «کاف» و «طاء» که طول آن‌ها تا کرسی بالایی نوشتار ادامه دارد.

۴. أهداب: حروفی همچون «راء»، «واو»، «نون» و «باء» که شبیه به اطناب طراحی شده‌اند.

۵. نواجذ: «باء»، «سین»، «جیم»، «صاد» و «دال». در این میان، دو حرف اول، شبیه به اطناب و سه حرف آخر، شبیه به نواجذ متصل به اطناب - یعنی «طاء» و «کاف» - تغییر و تحول یافته‌اند.

۶. محاجر به معنای «جاهای خالی» بوده و مفرد آن «محجر» است. در نمود بصری، حروف روزنه‌دار را محاجر گویند.

مزاجی «الف» و «نون» در «لام» جمع شده و قوت و قدرت مزاجی «زاء» و «راء» در «نون» اجتماع یافته است.^۱

بعدها و بر همین اساس، میرداماد معتقد شد که صورت رقی «ل» از قائمه مستقیمی که خط استقامی «الف» است و قاعده مستدیره‌ای که قوس استداری «نون» است، تشکیل می‌شود؛ زیرا وی خط را به دو دسته «مستدیر» و «مستقیم» تقسیم می‌کرد و باقی خطوط منحنی را از یکی از دو قسم فوق مأخوذ می‌دانست.^۲ در اندیشه حروفی ابن عربی «حجره حروف» و حروفی که میان‌نهی هستند، خود را در حرف «نون» نشان می‌دهند. وی «نون» روحانی معقول را فوق شکل «نون» سفلی دانسته، حرف «ن» را نیمی از شکل اصلی آن می‌انگارد. بر همین اساس، میرداماد نیز معتقد است که حرف «نون» رقی، قوسی اعظم از نصف دور است.^۳ اینکه در حرف «نون»، اول دایره به آخر آن و قوس درجه به قوس دقیقه می‌رسد، نشان از آن دارد که در اول دایره وجودی امکان، عقل مجرد مقدس و در آخر آن، عقل مستفاد نفس مجرد قرار دارد و دایره «نون» بدین صورت کامل می‌شود. به بیان دیگر، «نون» دایره عالم امکان است؛ چنان‌که «ن» درجه، قوس سلسله بدو بوده و «ن» دقیقه، قوس سلسله عود است و در نظر میرداماد: «اشارت به تمامیت نظام جملي سلسلتین است که نظامی دیگر، اشرف و اتم از او در دایره امکان ذاتی، صورت‌پذیر نیست».^۴

در نظر ابن عربی، نقطه وصل شده به «ن» رقی، مرکز «الف» معقولی است که قطر دایره با آن امتیاز می‌یابد. همچنین، نقطه آخری که شکل «ن» بدان منتهی شده و انقطاع می‌یابد، رأس این «الف» معقول به حساب می‌آید. وقتی به نقطه «ن» نگاه کنیم، این «الف» افقی، به صورت عمودی نیز دیده می‌شود؛ و در این منظر، «ل» از نقطه «ن» ظهور می‌کند:

«... و النقطة الأخيرة التي ينقطع بها شكل النون و ينتهي بها، هي رأس هذا الألف المعقولة المتهمة. فنقدر قيامها من رقدتها، فترتكز «الألف» لك على النون، فيظهر من ذلك حرف اللام».^۵



۱. نگر: رسائل ابن عربی، ص ۸۵.

۲. نگر: جذوات و مواقیت، ص ۲۱۰.

۳. نگر: همان، صص ۱۴۸-۱۴۹.

۴. همان، ص ۲۲۷.

۵. الفتوحات المکیة (ط. دار إحياء التراث)، ج ۱، ص ۲۳۹.

۳. بخش سوم: «نقطه»، رمز جدایی از معبود

ابن عربی نقطه را رمز جدایی عابد از معبود می‌داند و معتقد است که اگر نقطه نباشد، هیچ تفاوتی میان «الف» عمودی و «باء» افقی نیست. وی با اشاره به روایت «أنا نقطة تحت الباء»، نقطه را وجود بنده می‌داند که در حقیقت عبودیت قرار گرفته است. ابن عربی در تأیید نظر خود، از ابومدین مغربی نقل می‌کند که «هیچ چیز ندیدم؛ جز آنکه «باء» بر آن مکتوب بود».^۱ این سخن بدان معناست که هرگاه ابومدین به کثرت می‌نگرد، وحدت را در آن جلوه‌گر می‌بیند و تمیز عابد از معبود را در هر ظهور و وجودی رصد می‌کند؛ رصدی که ابن عربی از آن به «نقطه» تعبیر می‌کند: «بالباء» ظهر الوجود و ب«النقطه» تمیز العابد من المعبود».^۲

ابن عربی معتقد است که «الف» ذات را ایجاب و اقتضاء می‌کند و «باء» صفت را به ذات می‌بخشد؛ از این رو، حرف «باء» برای بهره‌وری از نقطه، سزاوارتر از «الف» است.^۳ جالب اینجاست که وی در کتاب دیگرش - یعنی المبادی و الغایات فی معانی الحروف والآیات - که زبانی دشوارتر از الفتوحات المکیة دارد، سه حرف «باء»، «تاء» و «ثاء» را در وجه «سببیت» مشترک می‌داند. این سببیت، چه در شهادت و غیب و چه در ظاهر و باطن، با «نقطه» معنی می‌یابد.^۴ ابن عربی درباره نقطه «باء»، به شکل این حرف و حرکت این شکل هم توجه می‌کند. وی این وجوه را با طبقات عالم متناظر دانسته، معتقد است که «باء» از عالم ملکوت، نقطه‌اش از عالم جبروت و حرکت نوشتاری‌اش از عالم مُلک و شهادت است. علاوه بر این، ابن عربی نقطه را «الف» ای می‌داند که تحت «باء» محتجب و پوشیده است.^۵ به بیان دیگر، نقطه «باء» در نظر وی، حجابی نورانی است که رحمت را در پس خویش دارد:

«از آن «نقطه» که خطش مختلف بود برآن خط چون دگر خط بست پرگار
نخستین جنبشی کآمد «الف» بود بسیطی زان دو دوری شد پدیدار»^۶

به هر روی، «الف» با حرکتی از حالت عمودی به حالت افقی در می‌آید و به «باء» تبدیل می‌شود که این حرف، خود منشأ فیض دیگری است. «باء» در شکل ظاهری، عکس «الف» است؛ اما اسرار «الف» را در نقطه خود نهفته دارد. این نقطه، علت سنگینی و ثقلی است که «الف» ایستاده را تحت کرده است؛ زیرا «الف» افقی که همان «باء» باشد، اولین الهامی است که بر رسول خدا ﷺ فرود آمد و اسرار اصلی آن در نقطه‌اش مخفی است. بر این اساس، احاطه بر وجود مطلق محال است و تنها شناخت مقید میسر است که حقیقت آن، همان نقطه است؛ نقطه‌ای که عارفان در شناخت آن می‌کوشند و ساکنان به سوی آن رهسپارند؛ نقطه‌ای که نشان می‌دهد احد

۱. نگر: الفتوحات المکیة (ط. دار إحياء التراث)، ج ۲، ص ۱۳۴.

۲. همان.

۳. نگر: همان، ص ۱۳۵.

۴. نگر: المبادی و الغایات فی معانی الحروف والآیات، ص ۷۴.

۵. نگر: الفتوحات المکیة (ط. دار إحياء التراث)، ج ۲، ص ۱۳۵.

۶. شرح راز منطق الطیر عطار، ص ۴۷۰.

با خلقت متکثر نشده و «هو الآن علی ما کان» را تبلور می‌بخشد؛ نقطه‌ای که بر ذات دلالت دارد و نور الأنوار و سر الأسرار است.^۱

۳،۱. گفتار نخست: «نقطه» از منظر میرداماد

در این میان، میرداماد راهی متفاوت با ابن عربی پیموده است. وی تناظر میان حروف و موجودات جسمانی را در نازل‌ترین مرتبه هستی برقرار می‌کند. او در ترسیم این تناظر، ویژگی‌های عالم ماده را با اعداد مقایسه کرده و بر اساس اشتراک این ویژگی‌ها، میان حروف و مراتب جسمانی پیوند برقرار می‌کند؛ برای مثال، وی هیولای اولی را برابر کمیت متصل قرار داده و عنصر - یعنی نخستین صورت هیولای اولی - را برابر کمیت منفصل می‌نهد. این در حالی است که کمتر کسی در علم الحروف، مراتب هستی را مقابل کمیت متصل قرار می‌دهد. با این توصیف، میرداماد هیولای اولی را همان «نقطه» می‌انگارد. نکته شایان توجه آن است که وجه اشتراک هیولای اولی و نقطه، «فقدان تعین» و نیازی است که هر کدام از آن‌ها در ظهور و بروز، به غیر خود دارد؛ چنان‌که هیولی بدون صورت، فاقد ظهور و تحقق عینی است و نقطه - به مثابه پایان خط - در ظهور و بروز عینی خود، محتاج خط است. از این منظر، میان هیولای اولی و نقطه شباهت وجود دارد.^۲

۳،۲. گفتار دوم: «نقطه» و «الف»

میرداماد برای تمایز نهادن میان وحدت هیولی و نقطه، بر وحدت حقه حقیقیه در مرتبه ذات تأکید می‌کند. وی معتقد است که وحدت هیولای اولی و نقطه، از قبیل وحدت عددی است؛ لذا، او عنصر اول هیولای اولی را «الف» قرار داده که به منزله واحد عددی است. به عبارت دیگر، «نقطه» به منزله وحدت عددی و «الف» که به نقطه محقق است، به منزله واحد عددی است؛ همانند هر واحدی که به وحدت، واحد است.

میرداماد موضوع له و مدلول «الف» را واحد عددی «امر الهی»، «نفس رحمانی» و «تأثیر ابداعی» می‌داند که هر سه از اولیت برخوردار بوده و برآمده از وحدت حقیقی ذات ربوبی هستند؛ لذا، نه تنها میان مراتب مادی هستی و حروف تناظر وجود دارد؛ بلکه مراتب نازل قوس نزول در عالم جسم و ماده با مراتب عالی قوس نزول در ناحیه مبدأ، از حیث انتساب به حروف نیز شباهت و انتساب دارند. حروف، اولاً و بالذات بر مراتب عالی وجود در ناحیه مبدأ دلالت دارند؛ اما خصوصیات مشترک حروف و مراتب هستی، به میرداماد اجازه می‌دهند تا حروف را درباره مراتب نازل هستی نیز استعمال کند. بر این اساس، نقطه بر وحدت حقیقی در مرتبه نخست وجود و مبدأ دلالت داشته و بر هیولای عالم ماده نیز به حکم اشتراک در خصوصیات صدق می‌کند. همچنین، «الف» که برآمده از نقطه و واحد عددی است، در مرتبه عالی، بر امر الهی، نفس رحمانی و تأثیر ابداعی دلالت می‌کند و در مرتبه هیولای جسم، بر عنصر اول هیولی دلالت دارد.

۱. نگر: تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، صص ۲۵۶-۲۵۸.

۲. نگر: جذوات و مواقیت، ص ۱۷۸.

۳،۳. گفتار سوم: «نقطه» و «باء»

میرداماد «باء» را اولین تطوّر «الف» می‌شمارد؛ چنان‌که در هستی‌شناسی کسی بگوید عقل اوّل - که متعلّق امر ابداعی است - اوّلین صورت و تطوّر نفسِ رحمانی است. وی همچنین، «باء» را اوّلین حرف کتاب مبین نظام موجودات به نحو غیرتفصیلی - یا به تعبیر رساتر: «فی الجملة» - می‌شمارد. بر این اساس، وی سخن امیرالمؤمنین (علیه السلام) را به اعتبار اینکه وی تجلّی حقیقت خاتم‌الرسال بوده و به «أنا نقطة تحت الباء» قائل است، تفسیر می‌کند؛ چنان‌که ابن عربی نیز پیش‌تر به آن اشاره کرده بود.

میرداماد معتقد است با توجّه به نسبت «الف» با نقطه و نیز نسبت عقل با نفسِ رحمانی، معنای حدیث «أنا نقطة تحت الباء» به خوبی درک می‌شود؛ زیرا خاتم‌الرسال (علیه السلام) در عبارتی اوّلین مخلوق را عقل و در عبارت دیگر، اوّلین مخلوق را نفس خود دانسته است. بنا بر آموزه‌های حروفی میرداماد، گویی پیامبر خود را در قیاس با وجود منبسط، «الف» قلمداد کرده است و امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) خود را «باء» یا جزئی از «باء» - که نقطه آن باشد - دانسته است؛ زیرا ولایت و امامت وی بعد از حقیقت ختمیه تحقّق پیدا کرده و همچون «باء»، برآمده از «الف» حقیقت ختمیه است.

البته، نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) در روایتی دیگر فرموده‌اند: «أنا و علی من نور واحد»؛ اما این روایت، تقدّم حقیقت ختمیه را بر سرسلسله ولایت - که خود بر «الف» ختمیت مترتب است - مخدوش نمی‌سازد؛ زیرا «باء» بر «الف» مترتب است و «الف» نیز بر نفسِ رحمانی ترتّب دارد؛ پس معقول است بگوییم که این هردو از نور واحد هستند.^۱

۴. بخش چهارم: سِرّ الهی، عدد و اسم

با توجّه به اینکه «قوّه» در معنای استعداد، مقابل «فعلیت» است، ظهور عدد در حضرت الهی به صورت بالقوّه بوده و نفی فعلیت از آن، ناظر به مظاهر اسماء در عالم خارج است. جمع میان قوّه و فعل در باره ظهور عدد در عالم، از طریق تحوّل، تغییر و حرکتی است که در مراتب مظاهر اسماء الهی - که مظهر عدد نیز محسوب می‌شوند - رخ می‌دهد؛ بدین معنی که فعلیت عدد مربوط به مظاهری است که از تحقّق برخوردارند؛ و قوّه آن، ناظر به مظاهری است که ظهور و تحقّق آن‌ها در بوتّه امکان بوده، در توالی زمان و مرتبه خود به فعلیت می‌رسند.

از نظر ابن عربی، عدد سِرّی از اسرار الهی در وجود است که از ظهور برخوردار شده است. وی در فقره‌ای از «فصّ آدمی» از کتاب فصوص‌الحکم غایت خلقت عالم صغیر انسانی را ظهور سِرّ الهی به آدم و در آدم دانسته است.^۲ قیصری نیز در شرح خود، سِرّ الهی را عین و حقیقت حق و کمالات ذاتی او می‌داند که تماماً غایب‌اند و از این سِرّ، به «غیب‌الغیوب» تعبیر می‌شود. وی ظهور این سِرّ را به معنای خروج از غیوبت مطلق به شهادت مطلق انسانی و تجلّی در آینه

۱. نگر: همان، صص ۱۸۹-۱۹۰.

۲. نگر: فصوص‌الحکم، ص ۳۶.

انسان کامل قلمداد می‌کند.^۱

بر این اساس، عدد نیز سَرّی از اسرار الهی و کمالی از کمالات ذاتی است که در حضرت غیب مطلق بوده و نخستین ظهور آن در حضرت الهی و ظهور دیگر آن در عالم عین است. به دیگر سخن، ابن عربی حضرت الهی یا حضرت اسماء و صفات را در مقابل عالم غیب الغیوب و غیب مطلق قرار داده و بنا بر فقه‌ای که از «فَصَّ آدمی» ذکر شد، آن را عالم شهادت مطلق یا جزئی از عالم شهادت می‌داند؛ زیرا عدد سَرّی از اسرار الهی و کمالی از کمالات ذاتی است و کمالات ذاتی در کنار عین حق، مرتبه غیب مطلق را تشکیل می‌دهند. مقابل غیب مطلق نیز، شهادت مطلق است.

بنابراین، حضرت الهی یا حضرت اسماء و صفات که از صُقع ربوبی بوده و به وجود خداوند موجود است، در برابر غیب ذات و کمالات ذاتی آن قرار دارد و عدد به منزله سَرّی الهی، به نحو بالقوه در آن ظهور یافته است. سپس در مرتبه بعد، عدد در عالم عین که ظهور مظاهر اسماء الهی - یعنی ظهور اعیان ثابته به فیض مقدّس - است، به نحو بالقوه و بالفعل ظاهر می‌شود:

«فإنَّ العددَ سرٍّ من أسرار الله في الوجود، ظهر في الحضرة الإلهية بالقوة»^۲.

علاوه بر این، ابن عربی بنا بر طریقه خود، فایده دیگر اعداد را تکمیل سعادت سالک محقق و مرید می‌داند.^۳

۴/۱. گفتار نخست: «عدد»، رمز الهی (بالقوة/ بالفعل)

ابن عربی در مقدمه الفتوحات المکیّة، از زبان یکی از ابدال به نام «مشرقی» که درباره شناخت «حاملِ محمول‌های عارض و لازم» سخن می‌گوید، نقل می‌کند:

«اگر می‌فهمیدی که عدد همان احد است، با هیچ‌کس منازعه نمی‌کردی»^۴.

این سخن بدان معناست که افعال خداوند تماماً بر پایه ریاضی است و امور الهی بر اساس حساب صورت می‌پذیرند. وی حتّی در فقراتی از الفتوحات المکیّة، از ترکیب «عدد الحروف» هم سخن می‌گوید.^۵ بر این اساس، بحث اعداد نزد وی، از علم الحروف بیگانه نیست؛ چنان‌که عدد حرف «الف» را یک و عدد حرف «باء» را دو و... می‌داند؛ اما درباره سَرّیت اعداد، با توجه ارتباطی که عدد مدّ نظر با حروف دارد، ظهور هر عدد را در حضرت الهی، بالقوه - و نه بالفعل - می‌داند. بر این اساس، عدد به مثابه سَرّی الهی، در حضرت الهی که حضرت اسماء و صفات تفصیلی و نامتناهی است، فعلیت مشخصی ندارد.

ابن عربی برای تأیید مدّعی خود - یعنی ظهور بالقوه اعداد در حضرت الهی - به حدیث نبوی «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَ تِسْعِينَ اسْمًا مائةٌ إِلَّا واحداً» تمسک می‌جوید؛ زیرا کلمه «نودونه» بر فعلیت عدد

۱. نگر: مطلع خصوص الکلم فی شرح فصوص الحکم، صص ۳۳۰-۳۳۱.

۲. الفتوحات المکیّة (ط. دار إحياء التراث)، ج ۱، ص ۳۴۹.

۳. نگر: همان، ص ۳۴۴.

۴. «لو علمت أنّ العدد هو الأحد، لما شرعت في منازعة أحد» (همان، صص ۱۸۰-۱۸۱).

۵. نگر: همان، ص ۳۴۹.

دلالت دارد؛ اما تعبیر «صد منهای یک»، بالقوه بودن آن را نشان می‌دهد.^۱ گویا اشتغال ظاهر این حدیث بر فعل و قوه که در تعبیر «مائة إلا واحداً» بیشتر آشکار است، با نامتناهی بودن اسماء الهی نزد ابن عربی نیز سازگار است. نامتناهی بودن، عدد مشخص و بالفعلی برای اسماء به ذهن متبادر نمی‌کند؛ در حالی که اسم «نودونه»، عدد بالفعل و مشخصی بیان می‌دارد. ابن عربی از تعبیر «مائة إلا واحداً» که ترکیبی سلبی و ایجابی است، بهره برده و فعلیت اسماء را به نحو «لا علی التعین»، با وجود بالقوه عدد ممزوج می‌داند. این همان بازی زبانی است که ابن عربی معمولاً با ظواهر آیات و روایات انجام می‌دهد و با تأویل زبانی، آموزه‌های باطنی و عرفانی خود را از ظواهر آیات و روایات استخراج می‌کند.

به بیان دیگر، اسماء الهی فی حدّ نفسها معدود اعداد هستند؛ اما نمی‌توان به جزم و قطعیت، عدد مشخص و معینی که حصر اسماء را نشان دهد، تعیین کرد. بر این اساس، هم می‌توان گفت که فعلیت اسماء، با عدد بالقوه آن‌ها ممزوج است و هم می‌توان گفت که اسماء - چه در مقام احصاء از سوی سالک و چه در مقام مبدئیت برای مظاهر خلقی - فعلیت را به نمایش می‌گذارند که می‌توان با عدد معینی به آن اشاره کرد. اسماء و مظاهر دیگر که فعلیت نیافته‌اند، همچنان به نحو بالقوه در بوته امکان محقق‌اند. از سوی دیگر، چون هر سالکی به حسب استعداد خود اسماء الهی را احصاء می‌کند، احصاء «نودونه» اسم از سوی او، در واقع احصاء فعلیتی است که با اسماء بالقوه دیگر قرین و جمع شده است. به بیان دیگر، هر ظهور محدودی - چه در وجود و چه در مرتبه سرّ و نفس سالک - تمامیت ندارد و ترکیبی از فعلیت و قوه است؛ از این رو، ابن عربی می‌گوید:

«عدد به نحو بالفعل در عالم ظهور یافت در حالی که قوه با او همراه و توأم بود؛ پس عدد در عالم بالقوه و بالفعل است»^۲.

وی در توضیح مراد خود از این ترکیب، می‌گوید: اینکه خداوند برای عمر «قدر»ی معین کرده و اجل را به تأخیر انداخته است^۳، بر این دلالت دارد که عدد در هر معدودی، ترکیبی از قوه و فعل است؛ مثلاً، در عمر شصت ساله، قوه عمر هشتادساله موجود است و بر این اساس، خداوند اجل را به تأخیر می‌اندازد. قاعده‌ای که ابن عربی به دست می‌دهد، در مثال عمر بشری واضح است؛ اما چنین به نظر می‌رسد که وی عمر را فقط از باب مثال بیان داشته و در نظر او، هر موجودی که عددی خاص دارد، افزون بر عدد خود، قوه حکم عدد دیگر را نیز داراست. این دیدگاه با اندیشه امکان تبدل حقیقت شیء سازگار است. همچنین در نظام فکری او، هر حقیقتی، «کلمه» است، «کلم» از «حرف» مؤلف‌اند و حرف نیز معدود «عدد» است؛ بنابراین، به تبع حرف، کلمه یا موجود نیز معدود عدد خواهد بود. بر این اساس در نظر ابن عربی، ظهور عدد که به تبع معدود در عالم حاصل می‌شود، ظهور بالفعل در معیت قوه است؛ در نتیجه، همانند مثال «عمر» که عددش به علت تأخیر اجل تغییر می‌کرد، معدود ظهورات نیز باید امکان تبدل داشته باشند تا عدد آن‌ها تغییر یافته و قاعده «فعلیت توأم با قوه» درباره اعداد راست بیاید.

۱. نگر: همان.

۲. «و ظهر «العدد» في العالم بالفعل و انسحبت معه القوة، فهو في العالم، بالقوة و الفعل» (همان).

۳. «قدر الله في العمر و تراخي الأجل» (همان).

۴٫۲. گفتار دوم: «یک»، عدد عادّ نزد میرداماد

میرداماد در علم الأعداد، همان مسیر ابن عربی را پی گرفته است. رأی افلاطون دربارهٔ «واحد/یک» و وحدت عددی از حیث مبدئیت برای اعداد، آن است که «یک»، عدد به شمار نمی‌آید. نزد میرداماد نیز، عدد، حقیقت متألّف از وحدات است؛ از این رو، «یک» به دلیل عدم تألیف از وحدات، در زمرهٔ اعداد نیست؛ اما از حیث اینکه «عدّ» و معیار شمارش انواع عدد است، از اعداد به حساب می‌آید.^۱ آنچه میرداماد در باب عدد بودن «یک» بیان داشته است، به حسب ظاهر با تعریف «عدّ» در عدد سازگار نیست؛ زیرا عدد را از آن رو عدد گویند که عادّی دارد و به آن شمرده می‌شود و لذا، خود عادّ را از حیث عادّ بودن، عدد قلمداد نمی‌کنند؛ اما از عبارت میرداماد در نقل قول از افلاطون، چنین برمی‌آید که «یک»، عادّ انواع عدد بوده و خود نیز، عدد شمرده می‌شود. میرداماد بنا بر مبدئیت «یک» برای اعداد، آن را خارج از سلسلهٔ مراتب اعداد دانسته و این سلسله را با «دو» آغاز می‌کند. بر این اساس، اولین عدد بسیط، «دو» و زوج خواهد بود؛ اما به اعتبار دیگر که «یک» را از جملهٔ اعداد بر شمرده است، سلسلهٔ اعداد را از «یک» آغاز کرده و اولین عدد بسیط را «یک» و فرد می‌داند.^۲

۴٫۳. گفتار سوم: عدد و تحقق موجودات نزد میرداماد

با توجه به آنچه گذشت، در بیان میرداماد با دو رویکرد به عدد مواجه هستیم که در هر کدام از آن‌ها، مبدأ و آغاز سلسلهٔ اعداد و نیز مبدأ و آغاز اعداد بسیط، متفاوت است. نکتهٔ مهم آن است که بدانیم میرداماد بر هر کدام از این دو رویکرد، چه پیامدهایی - اعم از معرفتی و هستی‌شناختی - مترتب می‌سازد؛ زیرا صرف بیان این مطالب، بدون بررسی لوازم آن‌ها در مباحث و مسائل علم الحروف و الأعداد و هستی‌شناسی، دردی دوا نمی‌کند و نوعی تفنّن خواهد بود. میرداماد در ادامه، تعریف مشهور دیگری از عدد ارائه می‌کند که در آن، عدد را اعم از صحیح و کسر می‌داند:

«العدد نصف مجموع حاشیئته المتساويي الدرجة عن جَنَبَيْهِ»^۳.

در این تعریف، عدد همچون «وسط» در اصطلاح فلاسفه است؛ زیرا «وسط» به حقیقتی اطلاق می‌شود که دارای «طرف» بوده و تصوّر آن بدون طرف یا طرفین، ممکن نیست. عدد نیز همانند وسط، حقیقتی ناظر بر مجموع دو حاشیه و طرفین خود است که این مجموع را به دو نیمهٔ متساوی از نظر درجه و مرتبه تقسیم می‌کند؛ برای مثال، «چهار» نصف مجموع طرفین خود - یعنی «سه» و «پنج» - است و این مجموع را عدد «هشت» به دو قسم متساوی منقسم می‌کند که هیچ‌کدام بر دیگری رجحانی ندارد. به نظر می‌رسد این تعریف برای اعداد فرد نیز به همین معنی صدق می‌کند؛ یعنی عدد «پنج» نصف مجموع طرفین خود - یعنی «شش» و «چهار» - است. بر این اساس، تعریف مذکور دربارهٔ اعداد زوج و فرد، به صورت یکسان صدق می‌کند. آنچه

۱. نگر: جذوات و مواقیت، ص ۱۰۵.

۲. نگر: همان، ص ۱۰۶.

۳. همان، ص ۱۰۵.

در تعریف میرداماد از عدد جلب نظر می‌کند، شمول آن بر اعداد کسری است؛ زیرا چنان‌که از مثال‌های گذشته برآمد، شمول این تعریف بر اعداد صحیح، تردیدناپذیر است.^۱

به گزارش میرداماد، فیثاغورث بعد از بیان وحدت و اقسام آن، به عدد، معدود و موجوداتی که تمثّل و تجسّد عدد محسوب می‌شوند، پرداخته و گفته است:

«در میان معدودها، معدودی که از اثنیّت برخوردار است، اصل همه معدودها بوده و به نوعی مبدأ همه آن‌ها تلقی می‌شود».^۲

توضیح آنکه فیثاغورث آغاز سلسله اعداد را از «دو» می‌داند و مراد او از «مبدأ» - با اینکه درباره معدود به کار می‌رود - لزوماً به معنای علّت نیست؛ بلکه به معنای سرآغاز و ابتدا است. فیثاغورث این معدود را «عقل» می‌داند؛ زیرا در هستی‌شناسی حکماء، عقل اولین مخلوق و سرآغاز همه موجودات است. بر اساس بیان وی، عقل در عین وحدت، اولین کثرت پدیدآمده پس از وحدت حقیقی قائم به ذات است؛ بنابراین، عقل مبدأ کثرات است و در ذات خویش از ثنویّت برخوردار است؛ ثنویّتی که نزد فیثاغورث به دو حیثیّت متمایز برمی‌گردد: نخست از حیث ذات حقیقی که ممکن بالذات است؛ و دوم از حیث علّت ابداعی خود که به اعتبار آن، واجب‌الوجود بالغیر است.

بر این اساس، کینونیت عقل برآمده از مجموع امکان ذاتی و وجوب بالغیر است. فیثاغورث قائل این کینونیت را عدد «دو» می‌داند. از آنجایی که این تعدّد و کثرت مربوط به عقل و حیثیّات آن است، مراد وی تطابق «دو» و عقل نیست؛ بلکه عقل را معدودی می‌داند که اثنیّت دارد. البته، به لحاظ مراتب وجودی، عقل پس از ذات باری در مرتبه دوم قرار دارد و از این نظر نیز عدد «دو» بر او منطبق است؛ اما فیثاغورث ترجیح می‌دهد عقل را به اعتبار حیثیّات - و نه مرتبه - وجودی‌اش واجد ثنویّت بداند.^۳

میرداماد از فیثاغورث و فیثاغورثیان نقل می‌کند که آنان در برخی مواضع، «دو» را نه عدد و نه زوج انگاشته‌اند؛ بلکه «سه» را اوّل افراد و اوّل سلسله اعداد شمرده‌اند؛ لذا، سرآغاز سلسله اعداد زوج را عدد «چهار» دانسته‌اند. میرداماد از این نکته بهره برده است و تحقیق موجودات را در قالب ولادت حاصل از «نکاح بر مبنای عدد» توجیه می‌کند. از سوی دیگر، همگان با فیثاغورث و پیروان او درباره عدد «دو» هم‌داستان نیستند و برخی عدد «دو» را اولین زوج و اولین عدد برشمرده‌اند؛ از این رو، درباره تحقیق موجودات از راه «نکاح عددی» نیز میان آنان با فیثاغورثیان اختلاف افتاده است. به گزارش میرداماد، اکثر دانشمندان، «دو» را سرسلسله اعداد قلمداد کرده و نکاح ساری در جمیع موجودات را در این عدد جست‌وجو می‌کنند. این گروه، ولادت وجودی را حاصل ازدواج قوه فاعلی فاعل و قوه قابلی منفعل دانسته‌اند. در مقابل، فیثاغورثیان که «سه» را سرسلسله اعداد قلمداد کرده‌اند، ولادت وجودی را حاصل نکاحی مشتمل بر سه جزء دانسته‌اند. در نظر آنان، این ولادت حاصل پیوند میان قوه فاعله و قوه منفعله و نکاح و ازدواج میان آن دو

۱. نگر: همان.

۲. «المعدود الذي فيه إثنيّة وهو أصل المعدودات و مبدائها» (همان، ص ۱۷۷).

۳. نگر: همان، ص ۱۷۷.

است؛ به گونه‌ای که این هرسه در کنار هم مناط ولادت وجودی به شمار می‌آیند.^۱

۴٫۴. گفتار چهارم: تفاوت نظر فیثاغورثیان با دیدگاه میرداماد

چنان‌که گذشت، آنان که عدد «دو» را مبدأ سلسله اعداد می‌دانند، خود ازدواج و نکاح میان فاعلیت و قابلیت را مناط ولادت موجودات قلمداد کرده‌اند؛ درحالی‌که فیثاغورثیان، افزون بر نکاح، قوه فاعله و منفعله را نیز در این ولادت دخیل دانسته‌اند. گرایش اکثر به رأی اول، نشان می‌دهد که نزاع این دو گروه بر سر «مبدأ قریب» و «مبدأ بعید» است. توضیح آنکه گروه نخست، خود نکاح را مبدأ قریب برای وجود اشیاء قرار داده‌اند که ثنویت و دوگانگی نیز بدان معنی پیدا می‌کند و این سخن، خردپذیرتر است؛ اما فیثاغورثیان به دلیل اعتقادشان به آغاز اعداد از «سه»، ناگزیر شده‌اند علاوه بر مبدأ قریب - یعنی نکاح - طرفین این نکاح را که دو مبدأ بعید هستند، مناط و مبدأ قریب قلمداد کنند. ابن عربی نیز شاید به تأسی از فیثاغورثیان و به جهت اعتمادی که به آنان داشته است، تجلی و ظهور موجودات را حاصل نوعی نکاح قلمداد کرده و مذکر و مؤنث را در این بین، کافی نمی‌داند.^۲

۴٫۵. گفتار پنجم: حروف بسیط، حقایق بین‌الحصول

بین‌الحصول بودن حروف بسیط، به معنای بیانی بودن و گفتاری بودن و درعین حال، زمانی بودن وجود آن‌هاست. به تعبیر میرداماد، هیچ‌یک از بسائط حروف، «آئی التحقق» نیستند. وی چنین استدلال می‌کند که حروف بسیط، وجود خود را از قبل حرکت تحصیل می‌کنند؛ پس نمی‌توانند به واسطه منشأ وجود خود - یعنی حرکت - واجد حقیقتی غیرزمانی باشند. وی همچنین، می‌افزاید که از انضمام حقایق غیرمنقسم (بسیط)، حقیقتی ممتد و مقداری و هویتی اتصالی به دست نمی‌آید.^۳ بر این اساس، تأکید بر وجود زمانی بسائط و ابتناء آن بر حرکت تدریجی، بدان معنا نیست که تناسب زمان با حرکت، منجر شود تا حروف بسیط امتداد و مقدار یافته، به تعبیر میرداماد، هویتی اتصالی داشته باشند؛ بلکه از نظر وی، زمانی الوجود بودن حروف بسیط، منافاتی با بساطت آن‌ها ندارد. میرداماد اختلاف در مدت حصول حروف بسیط - یعنی مدت تلفظ نفس حرف - را به حصر هوا و مراتب آن، اطلاقات قوه و ضعف، کشش عضلات و موانع و مانند آن‌ها ارجاع می‌دهد و تحقیق درباره این مطلب را به محالی وسیع احاله می‌کند.

میرداماد اعداد را به شکل خطی و به نحو بسیط و مرکب لحاظ می‌کند. وی از سلسله خطی اعداد بسیط و مرکب، با «دور» یاد می‌کند؛ چنان‌که از آن، شکل هندسی دایره به ذهن متبادر می‌شود. این تعبیر از آن‌روست که میرداماد برای سلسله بسائط آغاز و انتهای قائل است که به حسب مرتبه عددی، با یکدیگر فرق می‌کنند؛ اما در عدد «یک» با هم مشترکند و گویی عدد «یک» به خود بازگشته است. توضیح آنکه از نظر وی، سلسله اعداد بسیط از «یک» آغاز شده

۱. نگر: همان، صص ۱۰۵-۱۰۶.

۲. نگر: «تأنیث و زنانگی از دیدگاه ابن عربی»، صص ۱۳۰-۱۳۲.

۳. نگر: جذوات و مواقیت، ص ۱۳۷.

و به «دو» ختم می‌شود. از آنجا که صفر جزء اعداد نیست، بازگشت «یک» به «یک» در این آغاز و انتهاء، به روشنی فهمیده می‌شود و به تبع آن، تعبیر «دور»، وضوح معنایی می‌یابد. میرداماد از منتهی‌الیه دور بسائط که همان «دو» باشد، با تعابیری مانند «عقد بسیط»، «عقد بسیط تام المرتبة»، «منتهای دور و مستکمل التمام» و «أخيرة المراتب» یاد کرده و معتقد است «دَه» یا «عشرة»، در جایگاه عقد و منتهی‌الیه دور بسائط، از چنان کمالی برخوردار است که قرآن کریم نیز بدان توجه داده و در آیه شریفه ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾^۱ آن را به کمال توصیف کرده است. از دید وی، صانع حکیم نیز عدد «دو» را عدد مراتب دو سلسله وجود (قوس نزول و قوس صعود) قرار داده و این به جهت کمال عدد «دو» است. دور بسائط از «یک» آغاز و به «نُه» ختم می‌شود و منتهای دور آن که آغاز سلسله دیگر باشد، عدد «دو» است. در مقابل این دور، دور ترکیب یا اعداد مرکب است که از «دو» آغاز می‌شود و از انضمام «یک، یک» به یکدیگر «نُه» عدد بسیط را پدیدار می‌کند.^۲

۴،۶. گفتار ششم: مدلول اصول مراتب اعداد

بنا بر اسلوب حکمت یمانی، میرداماد مرتبه «واحد» را «عاده» دانسته و آن را مقابل و محصل «کثیر» و مقدم بر آن قلمداد می‌کند. در نظر او، حرف «الف» مسند وحدت در مرتبه وحدت عددی است؛ بدین معنی که وحدت عددی بر آن تکیه دارد. وی مرتبه «واحد» را - که «الف» تکیه‌گاه آن است - اولین تعین و تجلی امر ابداعی مفاض و واجب می‌داند؛ مرتبه‌ای که نزدیک‌ترین درجه به نفس رحمانی فعالی به حساب می‌آید. به عبارت دیگر، واحد عددی را از آن رو «مرتبه واحد» می‌خوانند که نخستین تعین منبعث از کنه ذات قیومی وجودی است و این انبعاث، به نفس ذات احادی حقّه وابسته است. به بیان واضح‌تر، ذات احادی حقّه - یا به تعبیر میرداماد: «کُنه ذات قیومی» - برای انبعاث واحد عددی کافی است.^۳

در نظر میرداماد، اولین تعین و تجلی در عالم ابداع، از نور وحدت حقیقی به ظلّ وحدت عددی، بدون هیچ واسطه و رابطه‌ای محقق گردیده است. بر اساس آموزه‌های علم الحروف، کُنه ذات قیومی در جایگاه مسند مرتبه وحدت عددی یا ظلّ وحدت عددی، مدلول حرف «الف» است؛ اما میرداماد به پیروی از شرح فصوص جندی، حرف «هاء» را مشیر به همین مرتبه عالی الهی می‌داند.^۴ جندی همانند ابن عربی، کُنه ذات قیومی را مرتبه «لا اسم ولا رسم» دانسته؛ اما در عین حال، «هو» را مناسب‌ترین اسم برای اشاره به این مرتبه قلمداد می‌کند. این سخن بدان معنی نیست که «هو» اسم علم بالمطابقه برای مرتبه «لا اسم ولا رسم» باشد؛ بلکه در میان اسماء الله، «هو» بیشترین تناسب را با مرتبه «لا اسم ولا رسم» دارد.^۵

۱. البقرة/۱۹۶.

۲. نگر: همان، ص ۱۰۶.

۳. نگر: همان، ص ۱۷۰.

۴. نگر: همان.

۵. نگر: شرح فصوص الحکم، ص ۴۴.

۴/۷. گفتار هفتم: مرتبه حرف «باء» و عدد عقل اول

میرداماد حرف «الف» را دالّ بر ذات الهی و وحدت حقّه حقیقیّه قرار داده و نخستین تعین آن را عقل اول و واجد «وحدت ظلیّ عددی» معرفی کرده است. وی ذیل حرف «باء»، مجدداً به عقل اول توجه داده و مرتبه عدد «دو» و حرف «باء» را به اثر و متعلّق حرف «الف» - که همان عقل اول باشد - نسبت می‌دهد؛ بنابراین، عقل اول به اعتبار ذات و حیثیت نفس خود، اثر حرف «الف» بوده و از این حیث، به وحدت و کثرت آن توجه نشده است. علاوه بر نسبت عقل اول با «الف» - که در واقع، نسبت میان عقل اول و ذات قیومی است - میرداماد عقل اول را دومین مرتبه وجود و متناظر با دومین حرف «الفباء» دانسته و از آن با حرف «باء» یاد می‌کند. البته، وی «بائیّت» عقل اول را به اعتبار جوهر ذات و ماهیت امکانی آن لحاظ کرده است؛ وجهی که به اعتبار آن، روی در جناب مقدّس باری تعالی دارد.

میرداماد میان رحمت و جویی باری تعالی با قابلیت مرتبه امکانی در جوهر هویت عقل اول و نیز، میان وجوب بالغیر و وجوب بالذات، عقد نکاحی تصویر کرده و آن را در جمیع ذرات موجودات محقّق می‌شمارد. وی برآن است که از نکاح این دو وجوب یا فعلیّت و قوه، اینیّت عقل اول حاصل آمده است؛ لذا، حرف «باء» را مُجَنّس به دو جنس عالی جوهر و عرض و دانسته و آن را کنایه از نکاح «جوهر» و «عرض» برمی‌شمارد.^۱ حاصل آنکه میرداماد حرف «باء» را از حیث انتشاء یا حصول از «الف»، لحاظ کرده و آنچه فلاسفه در باب نحوه صدور عقل اول از ذات قیومی می‌گویند، میرداماد درباره «باء» در قیاس با «الف» بیان داشته است.

۴/۸. گفتار هشتم: «الف» فعلیّت، «باء» قوه و قابلیت

نکته دیگر در این مجال، آن است که «الف» برای میرداماد نماد فعلیّت و «باء» نماد قوه و قابلیت است. درعین حال، حکایت نکاح میان جوهر - در اشاره به «الف» و عرض - در اشاره به وجه امکانی عقل اول - از حیث حصول و وجود است. گذشت که میرداماد «باء» را به دو اعتبار به عقل اول نسبت داد: نخست، به اعتبار جوهر ذات و ماهیت امکانی که روی در جناب مقدّس باری تعالی دارد؛ و دوم، به اعتبار نکاح میان جوهر و عرض و تجنّس آن به دو جنس عالی جوهر و عرض. در وجه نخست، بیشتر به حیث امکانی و قبول - از جهت ترتّب بر فعلیّت «الف» ذات - و نیز، تأخّر از مرتبه وحدت یا واحدیّت توجه شد؛ و در وجه دوم، اینیّت عقل اول و چگونگی حصول آن بر اساس قاعده نکاح، وجه تسمیه به «باء» دانسته شد. نکته مهمّ آنکه بنا بر وجه نخست، بر جهت قابل و ماهیت امکانی عقل اول «باء» اطلاق می‌شود؛ و بر اساس وجه دوم، «اینیّت» و حصول آن، «باء» خوانده می‌شود؛ بنابراین، عقل اول نزد میرداماد، از حیث ماهیت و وجود «باء» است.^۲

۴/۹. گفتار نهم: مرتبه حرف «واو»، عدد «شش» و اینیّت

میرداماد عدد «شش» و حرف «واو» را نیز مشیر به ذات عقل اول قلمداد می‌کند که این مطلب

۱. نگر: جذوات و مواقبت، ص ۱۷۲.

۲. نگر: همان، صص ۱۷۱-۱۷۲.

با اطلاق عدد «دو» و حرف «باء» بر آن، آشکارا در تعارض است. او خود به این نکته التفات داشته و تذکر می‌دهد که اطلاق عدد «شش» و حرف «واو» بر ذات عقل اول، به اعتبار جوهر حقیقت عقل اول یا توجه به سوی جناب مقدس باری تعالی نیست؛ بلکه اطلاق عدد «شش» و حرف «واو» بر آن، به اعتبار التفاتی است که عقل اول به مادون خود دارد. توضیح آنکه ذات عقل اول از جانب فیض حق تعالی فعلیت یافته و به اعتبار فیض و وجوبی که از آستان جاعل مطلق دریافت کرده است، به اذن خداوند، رحمت الهی و وجود نامتناهی را به موجودات سافل و دورافتادگان وادی نقص قوایل افاضه می‌کند. از این نظر، عقل اول واسطه ایصال فیض باری تعالی است.

میرداماد پس از عدد «دو» و حرف «باء»، به عدد «شش» و حرف «واو» پرداخته است؛ در حالی که بنا بر اقتضای ترتیب، می‌بایست از عدد «سه» و حرف «جیم» سخن می‌گفت. دلیل این امر آن است که وی چهار حرف نخست را - به ترتیب وجود - به اینیات اختصاص داده و بر آن اساس، از ذات قیومی با «یک» و «الف» یاد کرده است. او همچنین، ذات قیومی را از حیث مبدئیت برای تعین اول (عقل اول)، «هاء» نامیده است. میرداماد بر همین وزن، عدد «دو» و حرف «باء» را به عقل اول نسبت داده است که دومین اینیت در دار وجود است؛ اما از حیث ترتب سایر اینیات مادون بر وی، با عدد «شش» و حرف «واو» از آن یاد کرده است.^۱

۴/۱۰. گفتار دهم: حروف «أبجد» و اینیات (مرحله اول و دوم)

میرداماد دسته اول حروف - یعنی «أبجد» - را به «اینیات» اختصاص داده است؛ و دسته دوم حروف - یعنی «هوز» - را برای همان اینیات از حیث ترتب سایر موجودات بر فیض وجود آنها قرار داده است. بر این اساس، «الف» بر اولیت ذات ربوبی از حیث اینیت دلالت داشته و «هاء» از اولیت ذات ربوبی در مبدئیت خبر می‌دهد؛ چنان که حرف «باء» بر دوم بودن عقل اول از حیث اینیت دلالت داشته و حرف (واو) دوم بودن آن را در مبدئیت حکایت می‌کند. البته، حرف «واو» در تمامیت حروف، مرتبه ششم را به خود اختصاص داده است. میرداماد با اشاره به این نکته، آورده است:

«و چون مرتبتین اینین و سته هردو مخصوص یک ذات هستند به دو اعتبار، پس مقتضای این دقیقه آن باشد که صورت رقم هر دو مرتبه یکی بوده باشد به اختلاف جهتین: یمین و شمال»^۲.

۴/۱۱. گفتار یازدهم: مرتبه حرف «جیم» و عدد «سه» (مرحله سوم اینیات)

میرداماد دسته اول حروف را برای اینیات و دسته دوم را برای همان اینیات از حیث مبدئیت قرار داده است. مطابق آنچه درباره عقل اول گذشت، وی حرف «جیم» را به اینیت در مرتبه سوم اختصاص داده و آن را بر نفس اطلاق می‌کند. با توجه به اینکه نفس نیز همانند عقل اول،

۱. نگر: همان، صص ۱۷۲-۱۷۳.

۲. همان، ص ۱۷۲.

واسطه ایصال فیض باری به مادون خود است، میرداماد حرف «زاء» را از دسته دوم حروف، به نفس و عالم نفوس اختصاص می‌دهد. وی بر همین وزان، عدد «چهار» و حرف «دال» و نیز عدد «هشت» و حرف «حاء» را برای عالم طبایع قرار می‌دهد.^۱

۴/۱۲. گفتار دوازدهم: اعتبار جسدانی حروف (زُبر و بیّنات)

میرداماد در تقسیمی دیگر، حروف را بر اساس وجه جسمانی و جسدانی دسته‌بندی کرده است؛ گویی حروف در ذات خود حقیقتی غیرجسمانی دارند که از آن گذر کرده و در کالبد و جسدی ظهور و تمثّل پیدا می‌کنند. حروف در این اعتبار، به حسب «زُبر» و «بیّنات»^۲ به ظاهر و باطن یا مسمّی و اسم منقسم می‌شوند. به بیان دیگر، زُبر و بیّنات مقتضی ثنویت ظاهر و باطن و اسم و مسمّی است. میرداماد، مسمّی را در قیاس با زُبر و بیّنات، به منزله باطن قلمداد کرده و نقطه مقابل این باطن را اسم به منزله فصل این مسمّی قرار داده است. برای درک درست رابطه میان اسم و مسمّی یا ظاهر و باطن در کار زُبر و بیّنات، باید به تمثیل میرداماد از فنّ منطق توجه کنیم. وی برای بیان بهتر مطلب، از حدّ و محدود عقلی در منطق یاد می‌کند. می‌دانیم که حدّ عقلی، صورت تفصیلی محدود است؛ و محدود، صورتی اجمالی است که در حدّ عقلی به صورت تفصیلی ظهور کرده است.

میرداماد این ظهور و بطون یا اجمال و تفصیل را در حروف جاری می‌داند. وی از باطن به «مسمّای مجمل» یاد کرده و اسم را صورت تفصیلی مسمّی می‌داند. در تقریری دیگر و بنا بر مثالی که وی از منطق آورده است - یعنی حدّ و محدود - می‌توان گفت که «زُبر» و «بیّنات»، حدّ وسط نسبت صورت تفصیلی و جسدانی حروف بسیط با وجه باطنی و غیبی این حروف هستند؛ برای مثال، اگر برای اشاره به صورت مجمل و باطنی حرف «ب»، «(X)» را قرار دهیم، «باء» در اشاره به صورت جسدانی «ب»، به مثابه محلّ ظهور «(X)» و خود «(X)» به کار می‌رود و حدّ وسط این اجمال و تفصیل است. میرداماد در این باره می‌گوید:

«زُبر و بیّنات... نسبت میانه اسماء حروف و مسمّیات اجمال و تفصیل است»^۳.
وی در ادامه، به تقسیم بیّنات پرداخته و در اولین تقسیم ثنائی، بیّنات را به دو بخش منقسم می‌کند. قسم نخست در نظری، جز «الف» نیست؛ یعنی حروف بسیطی مانند «باء»، «تاء»، «ثاء» و «ظاء» که به حسب ظاهر به «الف» مختوم اند و حرف «الف» بیّنه آن هاست. بنابراین، «ب»، «ت»، «ث» و «ظ» بدون «الف»، حروف بسیطی هستند که همراه با «الف» اسم ظاهری «باء»، «تاء»، «ثاء» و «ظاء» را به نمایش می‌گذارند.^۴ البته، به نظر می‌رسد که میرداماد بیّنات را جزئی از اسماء حروف قلمداد می‌کند؛ چنان‌که بیّنه در قسم «یکتایی» از این تقسیم ثنائی، «الف»

۱. نگر: همان، ص ۱۷۳.

۲. چون حروف بیست و هشت‌گانه ملفوظ شوند، حرف اول را «زُبر» و باقی را «بیّنات» می‌نامند؛ همچون «با» که زیرش «ب» و بیّنه آن «الف» است.

۳. نگر: همان، صص ۱۳۷-۱۳۸.

۴. نگر: همان، ص ۱۳۸.

است و «الف» جزئی از اسم حروف پیش‌گفته است. حال مراد میرداماد را از اینکه بیّنات میانه و نسبت مسمّای حروف با اسم حروف هستند، بهتری توان درک کرد؛ برای مثال، در «باء» جزء نخست نماینده مسمّی و باطن است و «الف» بیّنه‌ای است که این مسمّی و باطن را به اسم و ظاهر «با» پیوند داده، نقش نسبت و میانه را بازی می‌کند.

میرداماد برای قسم دوم بیّنات که آن را «دوتایی» نامیده است، شرط می‌کند که یکی از این دو بیّنه حتماً باید حرف مدّ باشد؛ مگر «الف» که به اعتقاد وی، حرف مدّ در بیّنه آن وارد نمی‌شود؛ و نیز، «عین» و «غین» که از حروف مدّ برخوردارند؛ اما حرف مدّ در آن‌ها به صورت کشیده به کار نرفته است. حاصل این تقسیم نزد میرداماد، حصول اقسام سه‌گانه‌ای از بیّنات است: الف) بیّنات یکتایی که فقط «الف» نماینده آن بوده و با حروف بسیط ترکیب می‌شود. ب) بیّنات دوتایی که خود به دو قسم منقسم می‌شوند:

قسم نخست، بیّنات دوتایی هستند که بر «الف» مشتمل‌اند؛ اما مدّ نمی‌پذیرند. یکی از آن‌ها «الف» است که دخول مدّ بر جایز نیست؛ و دیگر، «عین» و «غین» باشند که از مدّ برخوردارند؛ اما مدّ در آن‌ها به صورت کشیده نیست.

قسم دوم، بیّنات دوتایی هستند که با حرف مدّ امتزاج یافته و سایر حروف را تشکیل می‌دهد؛ مانند «قاف»، «میم»، «جیم» و

بر این اساس، حروفی مثل «باء»، «تاء»، «ثاء» و «ظاء» بیّنات یکتایی هستند. حروفی همچون «کاف»، «قاف»، «دال»، «ذال»، «عین» و «غین»، قسم نخست بیّنات دوتایی را نمایش می‌دهند. حروفی مانند «جیم» و «میم» هم قسم دوم از بیّنات دوتایی را نشان می‌دهند.

۴،۱۳. گفتار سیزدهم: حَمَلَةُ عَرْش

میرداماد که خود بیّنات را به یکتایی و دوتایی تقسیم می‌کند، رأی بعضی ارباب فنّ را برخلاف دیدگاه خود دانسته و آورده است که در نظر آنان، بیّنات به طور کامل دو حرفی هستند؛ زیرا این گروه، در بیّنات یک حرفی مانند «باء»، «تاء» و «ثاء»، همزه را در اسم حرف معتبر می‌دانند. اعتبار همزه باعث می‌شود که بیّنه این حروف، به صورت «الف، همزه» و دوتایی باشد. میرداماد با اشاره به مبنای این رأی، بیان می‌کند که گروهی از علماء «همزه» را به منزله حرف دانسته‌اند؛ بنابراین، دیدگاه آن‌ها تنها در صورتی پذیرفتنی است که بتوان «همزه» را حرف قلمداد کرد.

میرداماد «الف» و بیّنات را در عالم حروف، به هشت حرف وابسته می‌داند و از آن‌ها با تعبیر «حَمَلَةُ عَرْش» یاد می‌کند. شایان ذکر است که حَمَلَةُ عَرْش، «الف» و بیّنات دیگر نیستند؛ بلکه حروفی هستند که «الف» و بیّنات، به آن‌ها لاحق و قائم‌اند. این هشت حرف، اظهار بطون و صورت تفصیلی اسماء حروف را ممکن می‌سازند. میرداماد عالم حروف و نسبت آن‌ها با هشت حرف را با حاملان عرش در عالم وجود مطابق دانسته و به آیه شریفه «يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ»^۱ استناد می‌کند. بر این اساس، وی همانند ابن عربی، احکام عالم حروف و عالم وجود را مطابق می‌داند؛ یعنی همان‌طور که در دار وجود، هشت رکن زمینه‌ساز برای ظهور بطون و ظهور

۱. الحاقّة/۱۷.

کمال اسماء در صورت تفصیلی وجود دارد، در عالم حروف نیز هشت حرف که ملحق بیّنات اند، ظهور بطون و صورت تفصیلی اسماء حروف را بر عهده دارند. میرداماد هشت حرف موسوم به «حملة عرش» در عالم حروف را مندرج در ترکیب «الودّ منیف» می‌داند. این هشت حرف در نظر او، به اعتبار جامعیت و اشتغال بر حروف مدّ و دیگر حروف، اصول کلی حروف به شمار می‌روند.^۱ گذشت که میرداماد «الف» را در زمره بیّنات یکتایی شمرد؛ اما در ترکیب «الودّ منیف»، «الف» را یکی از حروف کلی یا حملة عرش دانسته است. به نظر می‌رسد که وی نیز همانند ارباب فنّ و طرفداران دیدگاه دوم، «همزه» را داخل در حروف دانسته و بدین جهت، ترکیب «الودّ منیف» را با «همزه» شروع کرده است. همچنین، گفتنی است که مراتب بطون حروف در نظر میرداماد، به حسب اختلاف طبقات بیّنات تقسیم می‌شود. وی بر این اساس، مراتب بطون حروف را به دوتایی، سه تایی، چهارتایی و پنج تایی منقسم می‌داند.^۲

۴/۱۴. گفتار چهاردهم: بحثی در «هو» و کُنه ذات

برخلاف دیگر اسماء، «هو» به لحاظ وجودی، بسیط است؛ چنان که از «ناف» آغاز شده و بدون برخورد با هیچ مخرج صوتی تکون پیدا می‌کند. از این نظر، «هو» در بساطت، همانند مرتبه «لا إسم ولا رسم» است؛ مرتبه‌ای که غیب الغیوب و ناشناختنی است و با «هو» که اسم اشاره به غایب است، تناسب دارد. میرداماد با تأثیرپذیرفتن از این اندیشه، حرف «هَاء» را نیز برای اشاره به کُنه ذات قیومی، مناسب می‌شمارد؛ اما وضع «هَاء» را برای این مرتبه عالی الهی، مشروط و منوط به ترتب و انبعاث عقل نخستین از این مرتبه می‌داند. وی حرف «الف» را مسند مرتبه وحدت عددی قرار داده و از آن به «صاحب مسند» یاد کرده است؛ اما تأکید او بر تسمیه کُنه ذات به «هَاء» به اعتبار انبعاث عقل اوّل از آن، حاکی از این است که در اشاره به کُنه ذات، «الف» مسند وحدت عددی است؛ اما «الفیّت» آن، فارغ از انبعاث عقل یا هر حقیقت دیگری از اوست. حاصل اینکه میرداماد، کُنه ذات را با اعتبارهای مختلف، «الف» و «هَاء» نامیده و اطلاق این دو حرف را در دو بستر متفاوت مطرح کرده است.^۳

وی در ادامه، از عقل اوّل که منبعث از مرتبه عالی الهی و وحدت حقیقی است، با اسامی «قلم أعلی»، «ید یمنی» و «عنصر اوّل» موجودات یاد کرده است. همچنین، درباره انبعاث آن از وحدت حقیقی، اظهار می‌دارد که عقل نخستین دارای دو اعتبار است:

- نخست: نظر به کُنه ذات قیومی که مبدأ کُلّ است. در این اعتبار، عقل اوّل نخستین حقیقت منبعث و لازمه این مرتبه است.
- دوم: در قیاس با معلولاتی که مترتب بر عقل اوّل هستند. به تعبیر میرداماد، در نظر به سافل اکرم اجزاء نظام هستی به نحو فی الجملة، عقل اوّل شریف‌ترین عضو انسان کبیر است و وحدت عددی شخصی و جزئیّت حقیقیّه عینی و تشخّص ذاتی و شخصیت جوهری، از

۱. نگر: همان.

۲. نگر: همان، ص ۱۳۹.

۳. نگر: همان، ص ۱۷۰.

پرتو علیّت و دولت و ظلّ این مرتبه عالیّه محقق می‌شود.

نتیجه آنکه افراد و اشخاص وجود که گاه «کثرات» خوانده می‌شوند، به معنای واقعی «کثرت» نیستند؛ بلکه هر کدام در جایگاه امری متشخص و جزئی، از وحدت ظلّی عددی عقل اوّل منشعب هستند. عقل اوّل نیز برخاسته از وحدت حقه حقیقی کُنه ذاتِ قیومی است؛ مرتبه‌ای که مدلول «الف» است و به اعتبار انبعاث عقل از آن، «هاء» خوانده می‌شود. میرداماد این مطالب را مطابق با مظهر اکثریت و قول مشهور دانسته است؛ اما بنا بر قول و اشارات ابن سینا که تأثیر ابداعی را به صادر اوّل اختصاص داده و دیگر عقول عالم را اختراع او می‌داند، میرداماد واحد عددی و حرف «الف» را برای امر ابداعی مطلق در نظر گرفته است؛ به گونه‌ای که این امر ابداعی مطلق، هرگز تنزل و تکثری پیدا نکند و همواره به وحدت عددی حقیقی و خصوصیت و شخصیت تعینی خود پا برجا باشد.^۱

۵. بخش پنجم: اجزاء و حروف اسم اعظم از منظر ابن عربی

یکی از فروعات مبحث «اسم اعظم»، شناخت حروف آن است؛ زیرا وقتی اسم اعظم در زمره اسماء قرار بگیرد، بحث از الفاظ و اجزاء و حروف آن نیز به میان می‌آید. ابوعبدالله محمد بن علی ترمذی ملقب به «حکیم ترمذی»، از عرفاء عالی مقام قرن سوم و چهارم هجری قمری است که سؤالات صدوپنجاه و هفت گانه‌ای درباره مباحث عرفانی مطرح کرده است. بعدها و در قرن هفتم، ابن عربی پاسخ‌های کامل و منقّحی برای این سؤالات ارائه داده است.^۲ یکی از این سؤالات درباره حروف اسم اعظم است که ابن عربی در پاسخ به آن، اسم اعظم را نخستین اسم و رئیس اسماء دانسته و «الحیّ القيوم» را جزء آن به حساب می‌آورد.^۳ او معتقد است اسم اعظم که در مقام «عین الجمع» است، مدلولاتی دارد که یکی از آن‌ها همین «الحیّ القيوم» است؛ یعنی «الحیّ القيوم» جزئی از مدلول اسم اعظم به حساب می‌آید.

۱،۵. گفتار نخست: تأثیر حروفی اسم اعظم

به باور ابن عربی، شاید اسم اعظم «الله» نباشد؛ زیرا با گفتن آن اتّفاقی در کائنات نمی‌افتد. این در حالی است که خاصیت ذاتی اسم اعظم، تأثیر است و نمی‌شود آن را گفت و اثرش را ندید. البته، اسم «الله» به شرط ایمان و صدق و نزاهت درونی، عامل است؛ اما اسم اعظم، بی هیچ شرطی - همچون صدق در متلفّظ - عمل می‌کند. به این نکته نیز باید توجه کرد که «صدق» و «اسم اعظم» هر دو در این امر اشتراک دارند که اشیاء از آن‌ها منفعل می‌شوند؛ از این رو، نزد عده‌ای از عارفان، «صدق» مکان اسم اعظم است و گاه اسم او را به خود می‌گیرد.^۴ همچنین، گفتنی است که ابن عربی صدق را در جاری شدن اسم اعظم، بسیار مؤثر می‌داند. وی از بایزید

۱. نگر: همان، ص ۱۷۱.

۲. نگر: ختم الأولیاء، صص ۳۰۷-۳۱۰.

۳. نگر: الفتوحات المکیّة (ط. دار إحياء التراث)، ج ۱۳، ص ۹۹.

۴. نگر: المعجم الصوفی، ص ۴۸۵.

بسطامی نقل می‌کند که همه اسماء الهی، اسم اعظم هستند و چیزی جز صدق در میان نیست. ابن عربی بر این نکته تأکید می‌کند که:

«صدق بوزن تا هر اسمی که خواهی، برگیری و با تکیه بر صدق و آن اسم، هرچه خواهی انجام دهی. با اتکا بر صدق، ابویزید بسطامی مورچه را زنده کرد و ذوالنون مصری کودکی را که تمساح او را بلعیده بود، حیات بخشید»^۱.

۵.۲. گفتار دوم: ادب در کتمان اسم اعظم

ابن عربی اسم اعظم را که جمیع امور از او وجوب پیدا می‌کند، در خاصیتی عددی جست‌وجو می‌کند. در نظر وی، این اسم از «۲۰» و «۳۰» مرکب است که در میان آن‌ها، «۴۱» حسّ و معنی وجود دارد. گاهی در این میان، حسّی ترکیب پیدا می‌کند که به لحاظ عددی، معنایی از «۸»، «۸۰» و «۲۰۶» در آن نیست؛ اما یکی از حسّ‌های ۴۱ گانه میان «۲۰» و «۳۰» وجود دارد که اسم اعظم از آن ترکیب یافته است. بر این اساس، اگر «۸»، «۸۰» و «۲۰۶» را به شکلی مخصوص و بدون اسقاط «۶» جمع کنیم، اسم مرکب خواهد بود؛ اما اگر «۶» را از آن اسقاط کنیم - یعنی «۸»، «۸۰» و «۲۰۰» - اسم غیرمرکب خواهد بود.^۲ ابن عربی در این مقال که کمی گیج‌کننده به نظر می‌آید، ابهام در اسم اعظم و نحوه تألیف و ترکیب آن را به حقّ تعالی نسبت می‌دهد. وی معتقد است که خداوند نخواسته که عامّه مردم از اسم اعظم آگاهی داشته باشند؛ در عین حال، خاصیتی مؤثر به این اسم اختصاص داده است. بر این اساس، با توجه به اینکه خداوند اسم اعظم را برای عامّه مبهم گذارده است، توضیح آن برای عامّه نهایت سوء ادب خواهد بود. ابن عربی احتمال می‌دهد که قصد ترمذی از این سؤال، طلب شرح و ایضاح معنای اسم اعظم نیست؛ بلکه قصد او، آزمون و امتحان مخاطبِ سؤالات است که آیا از اهل الله بوده و اسم اعظم را توضیح می‌دهد یا خیر. در نظر ابن عربی، اگر فردی در پاسخ به این سؤال، به توضیح معنای اسم اعظم پردازد، خطا کرده و در واقع، اسم اعظم را بر اساس ذکاوت شخصی یا قرائن خاصّ حدس زده است. در مقابل، «اهل الله» از ادبی برخوردارند که مانع می‌شود از اینکه آنچه را خداوند مستور داشته است، آشکار کنند.^۳

۵.۳. گفتار سوم: میرداماد و هویت تامّه اسم اعظم

بعد از ابن عربی، میرداماد نیز بر همان نسق به حروف اسم اعظم پرداخته است. وی اسم اعظم را مشتمل بر جمیع اسماء کلی و جزئی و جامع جمیع حقایق الهی و عقلی و حسّی می‌داند. میرداماد در

۱. «خذ أي اسم شئت فإتاك تفعل به ما شئت، و به أحيا أبو يزيد النملة و أحيا ذوالنون ابن المرأة التي ابتلعه التمساح» (الفتوحات المكية (ط. دارالصادر)، ج ۳، ص ۳۲۹).

۲. «وإن شئت قلت: هو إسم مركّب من عشرين و ثلاثين بينهما أحد و أربعون حساً و معنى و قد يترکّب (هذا الاسم)، حساً لا معنى من ثمانية و ثمانين و مائتين و ستّة عدداً، فإذا جمعها على وجه مخصوص من غير إسقاط الستّة، كان إسماً مرکّباً و إن أسقطت الستّة، كان إسماً غير مرکّب» (الفتوحات المكية (ط. دار إحياء التراث)، ج ۱۳، ص ۱۰۱).

۳. نگر: همان، ج ۱۳، ص ۱۰۱.

میان حروف، با عنایت خاصی به حرف «هـاء» نگریسته، آن را دارای احاطه قیومی و تام می‌داند؛ چنان‌که رسم الخط آن نیز محیط دایره تمام را به یاد می‌آورد. وی معتقد است که حرف «واو» نیز در اوضاعی خاص، با حرف «هـاء» مساوی می‌شود. در دیدگاه او، صورت «هو» که اسم اعظم الهی است، ضمیر نیست؛ بلکه اسمی مستقل است که معنا و مفادش، ذات حقیقی متعین و صاحب هویت متعین متشخصی است که فاعل افاعیل و مبدأ آثار است.^۱

او در این بخش، به روایتی از امیرالمؤمنین علی علیه السلام اشاره می‌کند که اسم اعظم را چنین بیان فرموده است: «یا هو، یا من هو، یا من لا هو الا هو». میرداماد سه «هو»ی اول را اسم مستقل و «هو»ی پایانی را ضمیر می‌داند. وی معتقد است که حرف «هـاء» که در صورت مکتوب خود دو چشم گشوده دارد، به نحوی تام به «ابداع و تکوین» استناد می‌دهد. میرداماد در حقیقت، از حرف «هـاء» به «هو» منتقل می‌شود و در آن، نه ضمیر، بلکه اسمی مستقل را می‌طلبد؛ اسمی که هویت تام اسم اعظم را با خود داراست. البته، این بیان نزد میرداماد، تنها درباره «هو» مطرح نیست؛ بلکه «لام» و «الف» را نیز در بر می‌گیرد. «لام» به عدل و اعتدال و استوا و استقرار و «الف» به کمال فیاضیت و جوبی و احاطه قیومی اشاره دارند.

لفظ جلاله «الله» نیز اسم اعظم تلقی می‌شود که حریم ساحت کمالش ام القرى و اصل المعادن کمالات سایر اسماء مقدس الهی است.^۲ میرداماد در کلمه طیبیه توحید - یعنی «لا اله الا الله» - حرفی غیر از حروف اسم اعظم «الله» نمی‌بیند. وی معتقد است ماده ترکیب این کلمه طیبیه، «الف»، «لام» و «هـاء» است؛ یعنی پنج «لام»، پنج «الف» و دو «هـاء» که در مجموع «۱۲» حرف‌اند. عدد «۱۲» نیز در میان اعداد ممتاز و برجسته است؛ چه آنکه عدد بروج، عدد شهرور، عدد نقباء بنی اسرائیل و عدد اوصیاء خاتم النبوة است.^۳ میرداماد در بررسی طیف حروف اسم اعظم، به «الف»، «لام» و «هـاء» می‌رسد و آن‌ها را بنا بر وحدت احاطی و اطلاقی خداوند تفسیر می‌کند؛ چنان‌که این حروف ثابت نیز، بر اساس همان وحدت، مبنا و معنا می‌یابند. وی در این تفسیر از اسم اعظم، مرتبه حرف «الف» را به کُنه ذات احدیت مُشیر می‌داند، «لام» را اشاره بر انبساط نور وجود بر اعیان موجودات دانسته و «هـاء» را حاکی از فضیلت کمال اول و احاطه الهی قلمداد می‌کند.^۴ البته، او به این حروف بسنده نکرده و می‌نویسد:

«پس شخص وحدانی اجمالی نظام جملی وجود - که انسان کبیر است - به حسب ترکب شخصی از حروف وجودیه کتاب تقرّر - که تفاسیل مراتب و هویت موجودات است - کلمه کریمه «لا اله الا الله الملك الحق المبين» است که دلالت تام حقیقی دارد بر حقیقت توحید، علی ابلغ الوجوه و اقوم السبل».^۵

شاید به نظر برسد که میرداماد درباره حروف اسم اعظم، نظرات گوناگونی مطرح می‌کند؛ اما

۱. نگر: جذوات و مواقبت، ص ۷۱؛ ص ۱۹۷.

۲. نگر: همان، ص ۲۱۲.

۳. نگر: همان، ص ۲۱۴.

۴. نگر: همان، ص ۲۱۶.

۵. همان، ص ۲۱۷.

در حقیقت، تمرکز بر «الله»، «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» و سه حرف «الف»، «لام» و «هَاء»، در تمام بیانات او مشترک و مؤکد است.

۶. بخش ششم: ابن عربی و حروف مقطعه

ابن عربی در باب حروف مقطعه، به درک شهودی از این حروف و درک جواهر عقلی و نفوس فلکی اشاره کرده است. وی معتقد است که سالک، توانایی صعود به مرتبه جواهر عقلی و اتصال به نفوس کامل را از خلال درک حقیقت حروف مقطعه به دست می‌آورد و مادام که بر این حال باقی باشد، مشاهده حق واحد برایش سهل است. این همان سخن سهروردی است که به حق می‌گفت:

«باشد که پروردگارت را در کمین‌گاه ببینی»^۱.

همان‌طور که ابن عربی هم تأکید می‌کند، این کمال در صعود به جواهر عقلی و مشاهده واجب لذاته به عین‌الیقین، هرگز از طریق علم نظری که علم‌الیقین است، حاصل نمی‌شود؛ بلکه تنها با تجرد تام به دست می‌آید.^۲

ابن عربی مباحث حروف مقطعه را با چند سؤال آغاز می‌کند:

۱. چرا برخی از حروف مقطعه یک حرف و برخی دو حرف هستند؟
۲. چرا حروف مقطعه در سوره‌های قرآن منحصر در پنج حرف است؟
۳. چرا کلمه «سُور» در قرآن با «سین» نوشته می‌شود در حالی که باید به شکل «صُور» و با «ص» نوشته شود؟^۳
۴. چرا معنای این حروف برای اهل ظاهر نامعلوم است؟^۴

۶.۱. گفتار نخست: صاحبان صور معقول و تفاوت «سین» با «صاد» در «سُور»

پس از طرح این سؤالات، ابن عربی پاسخ خود را این‌گونه آغاز می‌کند که حقیقت مبادی مجهول سُور (حروف مقطعه) را جز صاحبان صور معقول نمی‌دانند. او توضیح می‌دهد که شارع مقدس، کلمه «سورة» را با «سین» نوشته که به معنای «دیوار» است؛ بنابراین، معنای ظاهری آن «دیوار میان بنده و خدا» و کنایه از رعایت حدود شرعی خواهد بود؛ اما باطن این کلمه با «ص» است که به معنای «بانگ و بوق» است؛ بنابراین، معنای باطنی آن، «رحمت و دعوت به بعث و نشور» خواهد بود. به بیان دیگر، نزد صاحبان عقول که اراده علیای الهی را از راه تعبّد شرعی آشکار می‌کنند، لفظ «صورة» نیز معنادار است.

ابن عربی بر این باور است که «سُور» ظاهراً با «سین» است؛ اما باطناً با «ص» است. وی با این بیان، میان دو حرف «س» و «ص» جمع می‌کند. وی با حرکت در حضرات مختلف معنوی، از

۱. «لعلک تری ربک بالمصاد» (التلویحات، ص ۱۰۵).

۲. نگر: چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ج ۲، ص ۵۸۳.

۳. اشاره‌ای خفی به آیه شریفه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (الحدید/۳).

۴. نگر: الفتوحات المکیة (ط. دار احیاء التراث)، ج ۱، ص ۲۶۶.

خیال متصل به خیال منفصل و سپس، از مشاهده عقول (عالم جبروت) به اعیان ثابت (حضرت علم)، سعی می‌کند تا درک صور معقول را درباره سوره مجهول توضیح دهد. ابن عربی معتقد است آن‌که حروف مقطعه و اسرار آن را می‌فهمد، به مرتبه کشف عقول رسیده و بر این اساس، اسرار علم الحروف را می‌فهمد؛ یعنی درک می‌کند که ظاهر حروف مقطعه دیوار است و باطن آن‌ها، رحمت و گشایش است. هدف ابن عربی از این بحث، بیان این نکته است که علماء ظاهر، میان حروف و مسائل ظاهری، مناسبتی می‌بینند؛ اما این مناسبت خفی است و شنونده ظاهری چیزی از آن ادراک نمی‌کند. به بیان دیگر، تقیید ظاهری در این علم مطرح نیست؛ یعنی بین علم الحروف ظاهری و آنچه مقصود ابن عربی است، مناسبت ظاهری و حدّ اقلی برقرار است؛ اما راه باطنی برای درک آنچه ابن عربی برای علم الحروف مدنظر ندارد، وسیع‌تر و هموارتر است.

۶.۲. گفتار دوم: حروف مقطعه در بیست و نه سوره

ابن عربی در ادامه مطرح می‌کند که تعداد سوره‌های دارای حروف مقطعه، «۲۹» است؛ چنان‌که کمال صورت ماه نیز در عدد «۲۹» است. آنگاه، وی با اشاره به آیه شریفه ﴿وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ﴾^۱، می‌گوید که عدد «۲۹»، به مثابه قطبی است که علت قوام و وجود فلک است و این قطب، ابتدای سوره «آل عمران» است. به بیان دیگر، ابن عربی عدد «۲۹» را در حروف مقطعه ابتدای سوره آل عمران می‌یابد و بر این باور است که اگر «الف / لام / میم / الله» نبود، عدد «۲۸» ثبوت پیدا نمی‌کرد.^۲

این نکته نیز درخور توجه است که بر اساس روایتی از پیامبر اسلام ﷺ، «لا» حرف بیست و نهم است. کمال صورت ماه نیز در شب «۲۹» است؛ زیرا به شکل کامل در محاق می‌رود و زیبایی وقتی ارزشمندتر است که پنهان باشد؛ یعنی ماه شب «۲۹»، در اوج زیبایی، پنهان است. از سوی دیگر، معانی حروف مقطعه «۲۹» سوره از قرآن نیز پنهان است و این معنای «و هو کمال الصورة» است. البته، جای این بررسی هست که آیا در علوم قرآنی، کسی به حروف مقطعه و کلمه بعد از آن توجه کرده است یا خیر؛ زیرا ابن عربی آیه اول سوره «آل عمران» را همراه با کلمه «الله» از آیه دوم آورده است. نکته دیگر اینکه ﴿الم * الله...﴾ شامل دو آیه است؛ اما چرا ﴿ص * وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾^۳ یا ﴿ق * وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾^۴ یک آیه محسوب می‌شوند؟

به هرروی، در عالم صورت و شهادت، «کمال الصورة» در عدد «۲۹» است و در عالم باطن، کمال قطب «۲۹» است. ابن عربی در ادامه مباحث خود، به تعداد حروف مقطعه در سوره‌های قرآن پرداخته، بیان می‌کند که با تکرار حروف مقطعه در «۲۹» سوره، در مجموع «۷۸» حرف مقطعه در قرآن وجود دارد.

۱. یس/۳۹.

۲. نگر: همان، ص ۲۶۷.

۳. ص/۱.

۴. ق/۱.

۶.۳. گفتار سوم: میرداماد و معانی حروف مقطعه

میرداماد به شکل مستقیم سؤالات ابن عربی را پاسخ نمی‌دهد؛ اما در کتاب جذوات و مواقیت، حروف مقطعه سوره‌های قرآن را از مفردات تا خمسیات تقسیم‌بندی کرده است. بیشترین حروف مقطعه در یک سوره، «۵» حرف است و میرداماد دلیل این امر را نهایت کمال دور «۵» در ادوار سه‌گانه عددی می‌داند. وی اشاره می‌کند که عدد اسم عظیم «مُحِی المَوْتِ»، «۵۵۵» و عدد اسم الهی «دَائِم» نیز «۵۵» است. این دو اسم در نظر میرداماد، ناظر به بلوغ مسیری خاص و کارکردی ویژه در فعل الهی است. او بر این اساس، پنج حرفی بودن برخی حروف مقطعه را توصیف و تحلیل کرده است.^۱

وی در ادامه این بحث، به رساله نیروزیه‌ی ابن سینا اشاره می‌کند. این رساله در شرح بعضی از فواتح سوره‌های قرآن نوشته شده و به مناسبت عید نوروز، به شیخ ابی بکر محمدبن عبید اهداء شده است. میرداماد دیدگاه‌های ابن سینا را در این باره، هم‌راستا با دیدگاه‌های خود می‌داند.^۲ وی نظیر ابن سینا، به توضیح مدلولات حروف مقطعه می‌پردازد و از میان آن‌ها، «الم» را ناظر به عالم امر و خلق می‌داند، «المِر» را به اولیّت و آخریّت و مبدأ فاعلی و مبدأ غایی تفسیر می‌کند، «المِص» را بر انشاء کلّ حمل می‌کند، «ص» را حاکی از عنایت کلی می‌داند، «ق» به ابداع کلی تفسیر می‌کند و «کهیصص» را ناظر به عالم تکوین و مبدأ اول می‌داند.^۳

میرداماد به نقل از ابن سینا، حروف مقطعه را حاکی از نوعی سوگند به حقایق وجودی با اعتبارات گوناگون می‌شمارد؛ همچون «الم» که قسم به مبدأ اول و صاحب امر و خلق است یا «المِر» که قسم به صاحب امر و خلق است؛ از آن حیث که اول و آخر بوده و مبدأ فاعلی و غایی محسوب می‌شود. وی در بخشی دیگر، «المِص» را قسم به صاحب امر و خلق و انشاءکننده جمیع موجودات می‌شمارد و «ص» را عبارت از قسم به عنایت کلی حق می‌داند. «ق» در نظر وی، قسم به ابداع مشتمل بر کلّ است؛ از آن‌رو که این ابداع به عقل اول متناول است. در نظر میرداماد، «کهیصص» قسم به نسبتی است که «کاف» - یعنی عالم تکوین - با مبدأ اول دارد. همچنین، قسم به نسبتی است که «یاء» با ابداع دارد. وی در توضیح اجزای این حرف مقطعه، اضافه می‌کند که «عین» در این ترکیب، قسم به وجودی خلقی است که به سبب اضافه ابداعی، به صورت «امری» محقق شده است. همچنین، «ص» در این ترکیب، از تکوین به واسطه خلق و امر حکایت دارد. بر این اساس، نسبت «کاف» و «هَاء» «ابداع» است و در پی آن، نسبت خلق و امر و به دنبال آن، نسبت تکوین و خلق و امر پدیدار می‌شود.^۴

۱. نگر: جذوات و مواقیت، ص ۲۶۵.

۲. میرداماد این رویکرد را در بسیاری از بخش‌های کتابش پیگیری کرده است که بررسی آن، نیازمند پژوهشی مستقل است.

۳. نگر: همان، ص ۲۶۶.

۴. نگر: همان، ص ۲۶۷.

۶،۴. گفتار چهارم: نقد میرداماد بر ابن سینا

عبارات ابن سینا بر نوعی انطباق میان حروف مقطعه و حقایق وجودی دلالت دارند. از سوی دیگر، حقایق وجودی - به ویژه مبدا اول - با اعتبارات مختلف - و به تعبیر دقیق‌تر: با نسبت‌های وجودی متفاوت - در اضافه به حقایق وجودی تعین پیدا می‌کند؛ لذا، حروف مقطعه یادشده، از حیث انطباق و دلالت بر حقایق وجودی، به حسب تعینات متفاوت در مقام سوگند و قسم معنی پیدا می‌کنند. میرداماد ضمن ارج نهادن بر سعی شیخ رئیس، بر فقراتی از نظرات وی انتقاد کرده، اظهار می‌دارد که برخلاف رأی شیخ، حرف «میم» مولود ضرب «هاء» در «حاء» است و به عالم طبایع - از حیث اضافه - تعلق دارد. در نظری، «میم» در این مقام، حرف عالم عقل است؛ اما اینکه شیخ «عین» را حاکی از نسبت خلق و امر - یعنی نسبت با خلق به واسطه امر - دانسته، از نظر میرداماد از جاده فحوص و سبیل تفتیش به دور است.^۱ البته، وی بر اساس دیدگاه‌های شیعی خود، از «۱۴» حرف به کاررفته در حروف مقطعه، عبارت «صراط علی حق، مُسِکَه» را جامع این حروف می‌داند و «۱۴» حرف دیگر را ظلمانی می‌شمارد.^۲ علاوه بر این، وی معتقد است که روح حرف، مرتبه عددی حاکی از آن است، قلب حرف، صورت نطقی و کلامی آن است و جسد حرف، صورت رقی و نوشتاری اوست.^۳

۶،۵. گفتار پنجم: کارکردهای اسم و مسمی در حروف مقطعه

میرداماد درباره حروف نورانی مقطعه، به ویژگی خاصی اشاره نمی‌کند. شاید از نظری، این سه ویژگی در حروف مقطعه به وحدتی ناب و متعالی رسیده باشند. البته، او به «۱۴» حرف ظاهر و فوق الأرض و «۱۴» حرف مخفی و تحت الأفق که مشتمل بر حروف مقطعه و غیر آن‌هاست، اشاره می‌کند؛ ولی تفکیکی خاص‌تر میان حروف قرار نمی‌دهد. گویی میرداماد حروف مقطعه را مسمیاتی می‌داند که اسم آن‌ها با کارکردهایی که ابن سینا بیان کرده است، تطبیق می‌کند. پیش از میرداماد نیز، ابن عربی به چهار کارکرد در معنای اسم اشاره کرده بود:

۱. اسم امری است که از اثر پدید آید.
 ۲. اسم امری است که از آن اثری پیدا شود.
 ۳. از اسم، امری پدید می‌آید که اثری داشته باشد.
 ۴. از اسم، امری پدید می‌آید که از اثر حادث شود؛ آن هنگام که مسمی اراده نشود.^۴
- در اندیشه ابن عربی، اسم با اثر متبادر است؛ چنان‌که وی، اسم را «صاحب‌اثر» می‌داند.^۵

۱. نگر: همان.

۲. نگر: همان، ص ۱۴۱.

۳. نگر: همان، ص ۱۴۴.

۴. نگر: همان، صص ۱۴۵-۱۴۶.

۵. «و الاسم هو أمر يحدث عن الأثر، أو أمر يكون عنه الأثر، أو منه ما يكون عنه الأثر، و منه ما يحدث عن الأثر إذا لم ترد به المسمى» (الفتوحات المکیة ط. دار إحياء التراث)، ج ۱۳، ص ۹۷.

۶. نگر: همان، ج ۴، ص ۸۲.

به همین دلیل است که او اسم را از مستمی جدا می‌کند؛ زیرا مستمی یا مرکب از معنوی و حسی است یا اینکه غیر مرکب بوده و صرفاً معنوی یا حسی است؛ مثل اسم «رحیم» که به مستمای «رَحِم» و ذات «راحم» دلالت دارد و مستمی در این میان، نسبت جامع ذات و رحمت است.^۱ حال با این ترکیب، می‌توان حروف مقطعه را مسمیاتی دانست که نسبت‌ها و آثار اسامی آن‌ها، با چهار کارکرد فوق مطابق‌اند.

بر این اساس، خواهیم دید که تفسیر میرداماد از عبارات ابن سینا با باورهای ابن عربی درباره حروف مقطعه، قرابت فراوانی وجود دارد. به عبارت دیگر، می‌توان دریافت که ارتباط حروف هستی‌شناسی نزد میرداماد، از تشابه ذات و حقیقت حروف و احکام آن‌ها با ذات و حقیقت مراتب هستی و احکام آن‌ها نشأت می‌گیرد. میرداماد «باء» را حرف عقل و «سین» را حرف انسان می‌داند و تداعی میان مصحف فعلی و مصحف قولی را در «باء» «بسم الله» و «سین» «و الناس...» می‌یابد. سپس، وی به «۲۹» سوره قرآن می‌پردازد که آن‌ها را در تناسب با «۲۹» حرف الفبای عربی، «نورانی» می‌داند.^۲ میرداماد به «۲۸» حرف عربی به علاوه حرف بیست و نهم - یعنی «لا» - چنان می‌نگرد که گویی این «۲۹» سوره، بدون توجه به «۱۴» حرف خاص در آن‌ها، نمایانگر حروف الفبای عربی نیز هستند. البته، رویکردی مشابه با این تلقی در اندیشه حروفیه نیز مطرح بوده است.^۳

سخن پایانی

پس از ابن عربی، ریشه‌های پیشینی علم الأعداد و الحروف، به شکل انعکاس حروف در عالم صغیر و انسان کبیر، در آثار میرداماد به خوبی دنبال شده است. میرداماد در کتاب جذوات و مواقیت، مراتب طولی و عرضی موجودات در جهان هستی را بیان کرده است، عالم مجردات و جسمانیات را با هم مقایسه کرده است و از حقیقت خسوف و کسوف عقلی سخن گفته؛ اما درباره حروف و اعداد و حتی نقطه، جدّ و جهدی بلیغ به کار بسته است. در دیدگاه او، نقطه در وضع اصلی خود مطلقاً نفوذناپذیر و رمزآلود است و نشان از مرتبه‌ای است که در آن، نه کثرت و نه وحدت، نه قبل و نه بعد، نه عرض و نه طول وجود ندارند؛ بلکه حروف درون ذات او نهفته‌اند. در نظر میرداماد، نقطه نماد وحدت است و حرف کنایه از کثرت. هر قدر وجود نقطه نسبت به حرف اولویت داشته باشد و حرف بدان وابسته باشد، حرف در اظهار کمالات و تفسیر حقایق و معانی، از نقطه برتر است و از این منظر، نقطه به حرف وابسته است. از همین باب است که «باء» آغاز تفصیل کلام الهی است و اسماء، آغاز تفصیل خلقت‌اند و نقطه‌ای که تحت «باء» قرار گرفته، در مرتبه‌ای تحت اسماء الهی جای دارد که همان عقل اول است.

فیثاغورثیان به بسط نظریه اعداد، التفاتی ویژه داشتند و ابن عربی این مسیر را به تکاملی جدی واصل کرد. میرداماد نیز بر همان نسق، علم الحروف و الأعداد را علمی صرفاً انتزاعی

۱. نگر: همان، ج ۱۳، ص ۹۸.

۲. نگر: جذوات و مواقیت، ص ۲۶۵.

۳. نگر: حروفیه از ابتدا تا کنون، ص ۹۳.

نمی‌داند؛ بلکه در همه زمینه‌های هستی، در پی کارکرد آن است؛ چنان‌که در بحث مهم «اسم اعظم»، گونه‌ای متفاوت از جغرافیای حروف و کارکرد آن‌ها را در نظام معرفتی خود مطرح می‌کند. نگرش حروفی/ عددی به مباحث قرآنی همچون «حروف مقطعه»، در آثار ابن عربی بسیار دینی‌تر از پیشینیان مطرح شده؛ اما میرداماد آن‌ها را بیشتر بسط داده است. ابن عربی با انضمام معانی حروف به هم در تفسیر حروف مقطعه و آیات قرآن، گستره جدیدی گشود. این توسعه برای میرداماد دست‌مایه‌ای شد تا دلالت‌های پسینی، تناسب‌های عددی/ حروفی و کارکردهای حروف مقطعه را بیشتر پیگیری کند. این مباحث در تناسبی نظام‌وار با مسائلی همچون ارتباط اعداد با حروف نزد میرداماد، موجب شد تا برخی تفسیرهای بدیع در آثار او ظهور یابند.

به هر روی، میرداماد با زبانی مغلق در جذوات و مواقیت - همچون زبان ابن عربی در المبادی و الغایات - تلاش کرده است با تمرکز جدی بر علم الحروف و الأعداد، هم به مراتب حروف و اعداد نظری عمیق‌تر بیفکند و هم در لطایف اسرار حروف و حتی شکل نوشتاری آن‌ها، قرائتی نو پیش‌روی نهد که این مقال موجز، مقدمه‌ای بر این قرائت قلمداد می‌شود.

فهرست منابع و مآخذ

کتاب‌ها:

- قرآن کریم.
- ابعاد عرفانی اسلام، آنه‌ماری شیمل، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، چ ۴، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
- تشیع و تصوّف تا آغاز سده دوازدهم هجری، کامل مصطفی الشیبی، ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، چ ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۰ ش.
- التلویحات، شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی، منتشر شده در: مجموعه مصتفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح: هنری کرین، چ ۳، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
- جذوات و مواقیت، سید محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: علی اوجی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
- چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی (جلد ۲: سهروردی و افلاطونیان پارس)، هنری کرین، ترجمه: انشاء الله رحمتی، چ ۱، تهران: سوفیا، ۱۳۹۳ ش.
- حروفیه از ابتدا تا کنون، (با استناد به منابع دست‌اول) فاتح اسلوار، ترجمه: داوود وفایی، چ ۱، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۹۴ ش.
- ختم الأولیاء، أبو عبد الله محمد بن علی الحکیم (ترمذی)، تصحیح: عثمان اسماعیل یحیی، چ ۱، بیروت: المطبعة الکاثولیکیه، بی‌تا.
- رسائل ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی بن محمد اندلسی (ابن عربی)، تحشیه: محمد عبدالکریم النمري، چ ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۱ م.

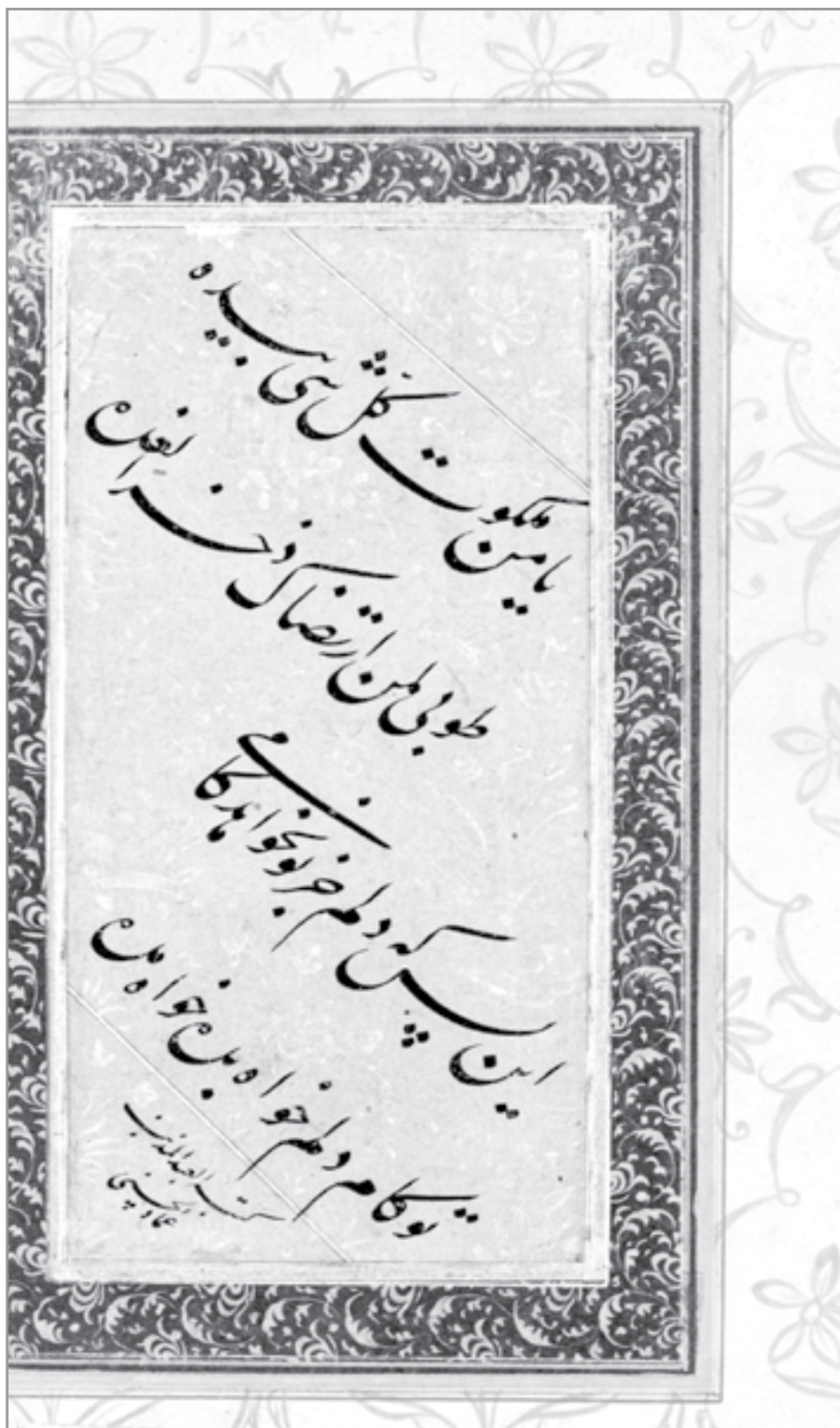
- زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه، هنری کربن، ترجمه: انشاءالله رحمتی، چ ۱، تهران: سوفیا، ۱۳۸۴ش.
- شرح راز منطق الطیر عطار، بهروز ثروتیان، چ ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۴ش.
- شرح فصوص الحکم، مؤیدالدین محمود بن صاعد حاتمى (جندی)، تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۴۲۳ق.
- علم الحروف فی الإسلام، پیرلوری، ترجمه: دالیا الطوخی، چ ۱، قاهره: هیئة المصریة العامة للكتاب، ۲۰۰۶م.
- الفتوحات المکیة فی معرفة الأسرار المالکیة و المالکیة، محی‌الدین محمد بن علی بن محمد اندلسی (ابن عربی)، تصحیح: عثمان اسماعیل یحیی، چ ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۷م.
- الفتوحات المکیة فی معرفة الأسرار المالکیة و المالکیة، محی‌الدین محمد بن علی بن محمد اندلسی (ابن عربی)، چ ۱، بیروت: دارالصادر، ۱۹۷۱م.
- فصوص الحکم، محی‌الدین محمد بن علی بن محمد اندلسی (ابن عربی)، چ ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۳م.
- المبادی و الغایات فی معانی الحروف و الآیات، محی‌الدین محمد بن علی بن محمد اندلسی (ابن عربی)، تصحیح: أبوبکر محمود عبدالهادی، چ ۱، قاهره: المكتبة الأزهریة للتراث، ۲۰۱۵م.
- مطلع خصوص الکلم فی شرح فصوص الحکم (شرح الفصوص)، شرف‌الدین داود بن محمود قیصری، تصحیح و تعلیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
- المعجم الصوفی: دانشنامه اصطلاحات ابن عربی (الحکمة فی حدود الکلمة)، سعاد الحکیم، ترجمه: سیدناصر طباطبایی، چ ۱، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۹۴ش.
- *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-'Arabī and the Ismā'īlī Tradition*, M, Ebstein. Boston: Brill, 2014.

مقالات:

- «زنانگی و تأنیث در هستی‌شناسی ابن عربی»، حسن ابراهیمی؛ فاطمه وفایی، ادیان و عرفان: مقالات و بررسی‌ها، سال چهل و نهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۵ش، صص ۱۲۳-۱۴۳.
- "Jafr". In: *Encyclopaedia Iranica*. G. Windfuhr (2012). Retrieved from: <http://www.iranicaonline.org/articles/jafr>



تسبیح تراویح
رقم روش رقم، ۱۰۹۶ هجری قمری
از مرقعات کتابخانه دانشگاه استانبول



رباعی از فاتحه‌الشیاب جامی، رقم میرعماد حسنی
موزه ویکتوریا و آلبرت (لندن)