

جهان‌شناسی میرداماد و ملاصدرا

علی اله‌بداشتی

استادیار گروه فلسفه دانشگاه قم

چکیده

میرداماد و ملاصدرا دو استوانه حکمت اسلامی ایران زمین‌اند که یکی از استرآباد و دیگری از شیراز برخاسته و در اصفهان به هم می‌رسند. هر یک صاحب اندیشه‌هایی ژرف در مسائل حکمت الهی، از جمله در جهان‌شناسی است که این مقاله مختصر به پاره‌ای از مبانی فکری و دیدگاه‌های آنان در این باب می‌پردازد بحث اصالت وجود یا ماهیت و تعلق جعل به ماهیت یا وجود، از مبانی مورد اختلاف، و مباحثی چون حرکت جوهری، حرکت سرمدی افلاک، حدوث دهری عالم یا حدوث زمانی بدون ابتدای زمانی آن، و ربط حادث و قدیم از مسائل مورد توجه این دو حکیم در باب جهان‌شناسی است که هر یک نظریه خاصی درباره آنها ابراز داشته‌اند که در حد مجال این نوشتار بررسی خواهد شد.

کلید واژه‌ها: اصالت وجود، اصالت ماهیت، حرکت جوهری، زمان، دهر، سرمد، حدوث دهری و حدوث زمانی

مقدمه

مقایسه حیات علمی دو فیلسوف که از سویی، بینشان رابطه استاد و شاگردی و از سوی دیگر، در پاره‌ای از مسائل فلسفی اختلافات مبنایی وجود دارد، کاری سترگ است که می‌طلبند محققان و اهل قلم هر یک در وجهی از وجوه افکار و اندیشه‌هایشان سخن بگویند. نگارنده در این مقاله تنها به مسئله جهان‌شناسی این دو حکیم فرزانه نظر می‌افکند. به آن امید که در حد بضاعت مزجاة افقی را فرا روی اندیشه و رزان باز گشاید.



جهان‌شناسی یکی از کهن‌ترین مسائل فلسفی است که حکیمان و متفکران درباره آن بحث و فحص کرده و هر یک براساس مبانی فکری و افق اندیشه خویش سخنی گفته‌اند. بدیهی است این دو حکیم الهی نیز که هر یک نظام فلسفی و مکتب فکری ویژه‌ای دارند، در این باب نیز باید دیدگاه خاصی داشته باشند که این نوشته درصدد بیان پاسخ‌های آنان به پاره‌ای از پرسش‌های اساسی جهان‌شناسی بر پایه مبانی فلسفی آنهاست. این پرسش‌ها عبارت‌اند از:

۱. آیا مفهوم هستی مساوی با جهان محسوس و مادی است یا جهان مادی تنها بخش و مرتبه‌ای از عالم ممکن است؟
۲. مبدأ جهان یا ماده‌المواد عالم چیست؟
۳. آیا وجود جهان، ذاتی اوست؛ یعنی موجودی ضروری‌الوجود است یا وجودش از مبدایی ضروری‌الوجود نشأت گرفته است؟
۴. اگر این جهان در حد ذاتش ممکن‌الوجود و حادث است، رابطه آن با مبدأ واجب، به ویژه رابطه جهان ماده با مبدأ ثابت چگونه ترسیم می‌شود؟ قبل از بیان پاسخ‌های این دو حکیم الهی به این پرسش‌ها لازم است گذری به پیشینه بحث و مبانی فلسفی هر یک داشته باشیم.

۱. تاریخچه بحث جهان‌شناسی

شاید یکی از اولین مسائلی که موجب پیدایش فلسفه بوده، اندیشه‌ورزی انسان درباره جهان اطراف اوست؛ زمینی که بر آن گام می‌نهمیم، آسمان پرستاره‌ای که بر بالای سر ماست، خورشید درخشنده‌ای که نورافشانی می‌کند و... اینها از کجا آمده‌اند؟ آیا موجوداتی ازلی هستند؟ آیا همیشه همین‌گونه بوده‌اند که الآن می‌بینیم؟ آیا اینان برای همیشه همین‌گونه باقی خواهند بود یا در حال تحوّل و سیلان‌اند؟ آیا همه هستی محدود در انسان و محسوسات پیرامون اوست یا فراتر از اینهاست؟ آیا این جهان ماده برپای خود ایستاده یا وابسته به موجوداتی ماورای حس است؟ آیا آنها ازلی، ثابت و تغییرناپذیرند یا همچون جهان ماده، حادث و متغیرند و بالاخره ماده اولیه جهان چیست؟ این پرسش‌ها و پرسش‌های مشابه، همواره فکر بشر را به خود مشغول داشته است. در این جا به طور نمونه به پاره‌ای از سخنان استوانه‌های حکمت در شناخت جهان اشاره می‌شود.

فیلسوفان یا جهان‌شناسان ایونی که آباء متفکران بزرگ یونان، یعنی سقراط، افلاطون و ارسطو به شمار می‌آیند، این سؤال برایشان مطرح بوده است که ماده‌المواد و خمیر مایه جهان چیست؟ آنان بر آن بودند که باید امر واحدی و رای تغییرات محسوس و تضادهای موجود در عالم وجود داشته باشد. به عقیده کاپلستون (۲۸، ۱۳۶۸) گرچه متفکران ایونی در طبیعت ماده‌المواد عالم اختلاف داشتند، لکن همگی در مادی بودن آن هم‌داستان بودند. نظر طالس به آب بود، آناکسیمنس به هوا و هراکلیتس به آتش. اهمیت عمده ایونیان بیشتر طرح مربوط به طبیعت نهایی اشیاست تا پاسخ خاص به این سؤال. (همان، ۳۷)

فیثاغوریان که حکیمان متأخر از ایونیان بودند، عقیده داشتند که اعداد نخستین اشیا در کل طبیعت‌اند و تمامی افلاک یک گام موسیقی و یک عدد است. (همان، ۴۴)

به نظر فیثاغوریان، زمین نه تنها کروی است، بلکه مرکز جهان نیز هست. زمین و سیارات همراه با خورشید گرد آتش مرکزی یا کانون جهان (که با عدد یک، یکی گرفته شده است) می‌گردند (همان، ۴۷-۴۸).

ملاصدرا (۱۹۸۱، ۲۰۷/۵) از قول طالس ملطی^۱ گزارش می‌کند که عالم را مبدعی است که عقل‌ها توان درک هویت او را ندارند و تنها از جهت آثارش و ابداع و تکوین اشیا او را می‌شناسند. (۱۹۸۱، ۲۰۷/۵) ملاصدرا بر خلاف کاپلستون مقصود طالس از «آب» را که ماده‌المواد عالم می‌دانست، می‌نویسد: «بعید نیست که مراد از آن وجود منبسط باشد که در اصطلاح صوفیه نفس رحمانی خوانده می‌شود و این مناسب با قول خدای سبحان است که فرمود: «کان عرشه علی الماء» (همان، ۲۰۸).

وی انبذقلس را نیز یکی از پنج حکیم مشهور یونان می‌داند که در زمان داوود نبی علیه السلام می‌زیست و از او علم آموخت و از او گزارش می‌کند که عالم مرکب از عناصر چهارگانه است (همان، ۲۱۰) او هم‌چنین سخن فیثاغورث را که منشأ عالم را عدد د و عدد را از وحدت می‌دانست؛ در کمال متانت می‌داند، و می‌نویسد که شرف هر موجودی به غلبه وحدت است و هر چیزی که از وحدت دورتر باشد، ناقص‌تر و پایین‌تر است و [به عکس] هر چه به

۱. ملاصدرا (ملاصدرا: ۱۹۸۱، ۲۰۶/۵-۲۰۷) طالس، انکسیمانس و آغائازیمون از ملطیین و انبذقلس، فیثاغورث، سقراط، افلاطون و ارسطو از یونان را از استوانه‌های حکمت می‌داند که نور حکمت را در جهان افشاندند و معتقد است اینها نور حکمت را از مشکوة نبوت اخذ کردند.

وحدت نزدیک‌تر است، اشرف و اکمل است. (همان، ۲۱۲)

هم‌چنین از افلاطون گزارش می‌کند که او نیز عالم را حادث می‌دانسته و می‌نویسد که افلاطون برای هر موجودی «مثالی» در عالم بالا تصویر نمود و موجودات این عالم را روگرفت‌های موجودات عالم بالا می‌دانست. (همان، ۲۱۴).

ارسطو مبدأ اجسام طبیعی یا جهان طبیعت را هیولا و صورت می‌داند که این ترکیب، جسم یا هیولای ثانیه را ایجاد می‌کند که کیفیت‌های چهارگانه حرارت، برودت، رطوبت و یبوست را داراست. (وجدی: ۱۹۷۱، ۱۶۶/۱).

بر طبق نظر ارسطو، جهان شامل دو عالم متمایز است: عالم فوق قمر و عالم تحت القمر، او عالم تحت القمر را مرکب از چهار عنصر، آب، خاک، هوا، آتش و عالم فوق قمر، یعنی ستارگان را مرکب از یک عنصر مادی متفاوت، یعنی اثير می‌داند که عنصری برتر و تغییرناپذیر است. (کاپلستون، ۴۴۳/۱).

به گزارش صدرا، از نظر ارسطو، هیچ جرمی از اجرام ثابت نیست، چون در طبیعتش سیلان و فساد نهفته است، پس هیچ جوهر جسمانی قدیم نیست. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲۲۴) طبیعی است که دیدگاه صدرا را باید حمل بر جواهر مادی عالم تحت القمر کرد و الا بین تفسیر او و دیگران از نظریه ارسطو تعارض حاصل می‌شود.

یکی دیگر از بزرگان حکمت که در آرای حکمای بعد از خود مستقیم یا غیرمستقیم تأثیر گذاشته، ابونصر فارابی است. وی در کتاب السياسة المدینه (مبادی الموجودات، ۳۱ و ۳۲) مبادی اجسام و اعراض را شش مرتبه می‌داند: سبب اول، سبب‌های مرتبه دوم، عقل فعّال، نفس، صورت و ماده. مرتبه اول که اله عالمیان است، سبب قریب وجود مرتبه دوم و عقل فعّال است و اسباب مرتبه دوم، اسباب وجود اجسام سماوی هستند. که تعدادشان متناظر است و این اسباب مرتبه دوم روحانیون، ملائکه و مانند اینها نامیده می‌شوند و شایسته است عقل فعال به روح الامین و روح القدس و مانند آنها نامیده می‌شود.

فارابی بعد از بیان مراتب فوق به توضیح نفس و سایر مراتب مادون نفس می‌پردازد و جهان‌شناسی‌اش را تکمیل می‌کند: (نک: همان، ۳۱ تا ۶۹) میرداماد از او در آثارش با نام الشریک المعلم و الشریک فی التعلیم نام می‌برد. (نک: قسبات، ۲۰، ۲۷، ۳۰ و...)

بعد از فارابی مهم‌ترین فیلسوفی که افکار او در میرداماد و ملاصدرا تأثیر گذاشت،

ابن سیناست، به طوری که مبنای جهان‌شناسی میرداماد گفته‌های ابن سینا در آثار متعدد اوست که در جای خود اشاره خواهد شد. میرداماد او را رئیس فلاسفة الاسلام، الشریک الریاسی، الشیخ و غیره می‌نامد و یکی دیگر از کسانی که در مبنای فکری این دو حکیم الهی، به‌ویژه میرداماد مؤثر بوده، شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی است که میرداماد از او با عنوان شیخ الاشراق، شیخ اصحاب الذوق، صاحب الاشراق و... نام می‌برد و از سخنان او نیز در جهت اثبات سرمد و دهر استفاده می‌کند. به‌هر حال، هر یک از این بزرگان در باب جهان‌شناسی سخنان بلندی دارند که این مختصر را جای آن مفصل نیست.

در پایان این تاریخچه مختصر لازم است به دو منبع مهم جهان‌شناسی در فلسفه اسلامی اشاره شود و آن دو، قرآن و منابع روایی ما، به‌ویژه نهج البلاغه حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام است. قرآن در آیات زیادی به مسائل مختلف در باب جهان هستی به عنوان آیات الهی اشاره می‌کند. گاه به مسئله آفرینش آسمان‌ها و زمین و گاه به کیفیت خلقت به طور کلی و گاه به آفرینش انسان و حیوان و نبات و کوه‌ها و... به نحو جزئی اشاره می‌کند. (نک: انعام، ۱/۶، ۷۳؛ توبه، ۳۶/۹؛ یونس، ۱۰/۱۰؛ هود، ۷/۱۱؛ لقمان، ۱۰/۳۱؛ طلاق، ۱۲/۶۵؛ نوح، ۱۵/۷۱ و...)

امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه‌های اول، ۹۰ و ۹۱ بحث مبسوطی در باب جهان‌شناسی دارد که فهم دقیق آنها مستلزم تحقیقات عمیق در فیزیک و کیهان‌شناسی است که ورود در هر باب رساله مفصلی را می‌طلبد.

- جهان‌شناسی میرداماد:

برای تبیین جهان‌شناسی وی لازم است ابتدا اصول و مبنای فکری او و سپس دیدگاه‌های او را بررسی شود.

- اصول و مبنای فکری میرداماد

۱. هر ممکنی، خواه ازلی باشد یا حادث، از آن جهت که حقیقت خارجی است، اثر جاعل واجب بالذات است. (میرداماد: ۱۴۰۲، ۵۲۴) و مجعول ماهیت شیء است و وجود حکایت ذات جوهر است. (میرداماد، قیسات، ۳۷).

۲. حقیقت خارجی اشیا همان ماهیت آنهاست و وجود امری انتزاعی است و بین حقیقت خارجی و وجود، اثنییت برقرار نیست، بلکه وجود و ماهیت در خارج یک چیزند و عروض

- وجود بر ماهیت در ذهن است. (همان) در واجب تعالی وجود عینی متأصل عین حقیقت واجب بالذات و در ممکنات زاید بر ماهیت ذات ممکن است. (همان، ۷۳)
۳. وجود، مشترک معنوی بین وجودات خارجی است. (همان)
۴. وجود و تشخص متساوق هستند: الشی ما لم یتشخص لم یوجد و ما لم یوجد لم یتشخص. (میرداماد: تقویم الایمان، ۲۱۵).
۵. هویات امکانی اعم از اجسام، نفوس و عقول چیزی جز ربط به واجب الوجود نیستند. (همان، ۲۳۴)
۶. همه ممکنات از سرچشمه فیض حق اثر پذیرفته‌اند و این فیض با واسطه و بدون واسطه به ذوات معلولات می‌رسد و آثار با واسطه تحت تأثیر آثار بی‌واسطه هستند. (همان، ۲۴۴-۲۴۵)
۷. وجود و کمال منحصر در واجب بالذات است و ماسوای او ظل و سایه او هستند. (همان، ۲۵)
۸. از اقسام تقدم و تأخر، تقدم دهری است و آن تقدم علت تامه بر معلولش و تأخر معلول از علت بر حسب تقرر عدم معلول در مرتبه وجود علتش است، مانند تقدم نشئه مجرد عقلی بر مجرد مثالی. (طباطبائی: بی تا، ۲۵۵)
۹. خدای سبحان برتر از زمان و زمانیات و دهر و دهریات است و هیچ موجودی، چه از حیث ذات و ماهیتش و چه از حیث وجودش با حق تعالی معیت سرمدی ندارد، اما واجب تعالی وجود معی با دهر دارد، در حالی که ظرف وجود خودش سرمد است. (نک: موسوی: ۱۳۷۰، ۱۹۲)
۱۰. میرداماد علاوه بر قبول حدوث زمانی که مسبوقیت شیء به عدم زمانی است و حدوث ذاتی که مسبوقیت شیء به عدم آن در مرتبه ذاتش است. حدوث دیگری را ثابت می‌کند که پیشینیان، چه متکلمان و چه حکما بدان توجه نکرده بودند و آن حدوث دهری است. (قیسات، ۱۷) در مقابل اقسام حدوث، قدیم ذاتی، قدیم زمانی و قدیم دهری است که از آن به ازلیت سرمدی تعبیر می‌شود. (همان، ۱۸).

دیدگاه میرداماد درباره جهان

یکی از مسائلی که در جهان‌شناسی برای میرداماد اهمیت زیادی داشت، پیدا کردن پاسخی برای این پرسش بود که آیا عالم قدیم است یا آغازی در زمان دارد؟ و آیا غیر این دو



راه، نظریه دیگری قابل طرح هست؟

وی با دو نظریه رایج رو به رو بود: یکی نظریه متکلمانی که جهان را حادث زمانی می‌دانستند (نک: شهرستانی: نه‌ایه، ۵) و دیگر نظریه فیلسوفانی که عالم را قدیم زمانی و حادث ذاتی می‌دانستند. (نک: ابن‌سینا: اشارات، ۱۳۱)

برای حلّ این مسئله میرداماد بر مبنای هستی‌شناسی خودش، موجودات را در تقسیم‌بندی بر محور زمان به سه ساحت و جودی تقسیم می‌کند: موجودات زمانی (زمان‌مند)، فرازمانی (دهری) و سرمدی. ساحت موجودات قابل اندازه‌گیری و سیال، زمان، و ساحت موجودات مسبوق به عدم صریح که فوق اندازه داشتن است، دهر است. دهر و عاقلات است از آن جهت که ثابت‌اند و آن حاق متن واقع است. و سوم ساحت وجود بحت ثابت حق تعالی که مطلقاً منزّه از عروض تغییر است، سرمد است، و همان‌گونه که دهر رفیع‌تر و وسیع‌تر از زمان است، سرمد هم برتر، بالاتر و بزرگ‌تر از دهر است. (قبسات، ۷)

بر این مبنا، حق تعالی در قلّه هرم هستی و خالق کل است که همه مجعولات اعم از مبدعات و کائنات را به یک‌باره در ساحت دهر، فیض وجود داده است. (نک: تقویم الایمان، ۳۳۰، ۳۳۱)، این وجود، تحقّقی عقلی است نه وجود متکثر متشخص خارجی. پس این سخن منافاتی با قول میرداماد درباره وجود خارجی کائنات ندارد که می‌گوید: «کائنات در زمان‌ها و آنات خاص خودش تحقّق یافته‌اند و تحقّق عقلی دهري یک‌باره آنان بعینه تحقّق زمانی متکثره آنان در وعاء زمان است». (همان)

میرداماد موجودات ثابت را نیز دو قسم می‌کند: ثابت به ذات خود و ثابت به غیر. موجود ثابت به ذات خود تنها حق تعالی است و موجودات ثابت به غیر صرفاً معیت با حق دارند، نه این‌که از جنس حق و یا در مقام حق تعالی باشند، این موجودات ثابت و جواهر مجرده که ثبوت غیري دارند، کون دهري دارند نه کون سرمدی، زیرا کون سرمدی اختصاص به واجب تعالی دارد. (موسوی، ۱۹۲)

رابطه سرمد، دهر و زمان

سرمد، ظرف دهر و دهر، ظرف زمان و زمان، ظرف امور تغییرپذیر است، چه تغییر تدریجی باشد یا دفعی (همان). سرمد فوق زمان و محیط به آن است و دهر در افق زمان و محیط به آن است. (قبسات، ۷، ۱۵)



۱. زمان: ظرف وجودات متغیر و تدریجی الوجود است و حوادث زمانی، حوادثی هستند که داخل در حوزه وجود نمی‌شوند، مگر بعد از عدم زمانی. (تقویم الایمان، ۳۲۳).

۲. دهر، ظرف وجود جوهرهای مجرد و موجودات ثابتی است که ثبوت غیری دارند. (همان)

۳. سرمد، ظرف وجود موجود ثابت بالذات، یعنی حق تعالی است که فوق زمان و دهر و محیط بر آنهاست. (همان)

میرداماد در قبس دوم از راه سبق ذاتی برای اثبات حدوث دهری عالم اقامه برهان می‌کند. وی بعد از ذکر مقدماتی می‌نویسد:

انسان کبیر یا عالم اکبر با همه اجزای آن متأخر از مرتبه ذات باری تعالی است. به عبارت دیگر، تأخر عالم از مرتبه ذات، تأخر به معلولیت است و این همان تأخر انفکاک‌کی از حق سبحانه به حسب وجود حق تعالی در متن اعیان و تقدّم حق تعالی بر عالم تقدّم بالعلیه به حسب مرتبه ذات است. هم چنین است در تقدّم به ماهیت و تقدّم به ذات مطلقاً.

پس عالم مطلقاً از باری تعالی که حق اول است، متأخر است، خواه تأخر به معلولیت لحاظ شود یا تأخر به ماهیت یا تأخر بالطبع، همه اینها به تأخر انفکاک‌کی دهری بر می‌گردد و حق تعالی مطلقاً بر عالم مقدم است، خواه تقدّم به علیت لحاظ شود یا تقدّم به ماهیت یا به طبع، همه اینها به تقدّم انفرادی سرمدی بر می‌گردد.

نکته دیگر این که میرداماد با اشاره به سخن ارسطو که مسئله حدوث و قدم عالم را جدلی الطرفین نامیده، می‌نویسد: درست نیست که مراد از آن حدوث ذاتی یا حدوث زمانی باشد، زیرا حدوث ذاتی برای همه ممکنات به برهان ثابت است، و بدیهی است که عالم اکبر و نفس زمان و محلّش و حامل محل آن (یعنی حرکت و فلک) و جواهر مفارق، مسبوق الوجود به زمان هستند، پس محلّ خلاف و جدلی الطرفین بودن مسئله، معنای سومی است که همان حدوث دهری و استناد نظام عالم به مبدع صانع از عدم صریح به وجود در ساحت دهر است به ابطال عدم و ابداع وجود، ابداعی دفعی دهری نه احداث مادی و زمانی. (میرداماد، ۱۲۹).

خلاصه این که، مهم ترین مسئله در باب جهان‌شناسی که ذهن را به خود مشغول کرده بود، مسئله حدوث دهری عالم بود که خواست با دلایل مذکور آن را ثابت کند.

زمان از نگاه میرداماد: وی در قبس سوم قبسات ابتدا کمیت و امتداد قار و غیر قار و وجه تمایز آن دو را از روی این اصل که امتداد یا دارای وضع قابل اشاره حسی است و قار نامیده

می‌شود و یا دارای وضع قابل اشاره حسی نیست که آن را غیرقار نامند، (قبسات، ۸۲، موسوی، ۲۴۷) بیان می‌کند، سپس در ومضه دوم بیان می‌دارد که محل زمان باید سریع‌ترین حرکت‌ها و ظاهرترین آنها باشد تا دیگر حرکات به واسطه آن اندازه‌گیری شوند، پس باید حامل حرکت که محل زمان است، جرمی محیط به کل عالم ماده باشد تا همه امور مکانی و زمانی در آن واقع شود، پس زمان مقدار حرکت فلک اقصی و حال در آن است. (قبسات، ۸۲)

نکته دیگر این که چون حرکت و سکون در زمان واقع می‌شوند، پس آن چه خارج از زمان و مکان باشد، منزه از حرکت و سکون است. (همان، ۸۴). بنابراین، حق تعالی و جوهرهای مجردی که خارج از زمان و مکان هستند، از حرکت و سکون منزه‌اند.

نکته سوم این که خود زمان و محل آن (حرکت) و حامل محل آن (فلک) و عقل مفارق هیچ‌یک از دو صفت قدیم زمانی و حادث زمانی را ندارند. (موسوی، ۲۳۹).

جهان‌شناسی صدرالمتألهین:

برای تبیین دیدگاه وی نیز درباره جهان ضروری است ابتدا مبانی فکری و سپس دیدگاه‌های او درباره جهان بررسی شود.

مبانی فکری صدرالمتألهین در جهان‌شناسی:

الف) اصالت وجود وی در اسفار، جلد اول و الشواهد الربوبیه (۷-۱۳) و مشاعر (۱۰-۱۹) و دیگر آثارش بر این اصل تأکید می‌کند و با این اصل اشکالات وارد بر حرکت جوهری را که از دیگر اصول او در این باب است، دفع می‌کند.

ب) تشکیک وجود: از دیدگاه صدر، نظام هستی دو طرف دارد: یکی واجب الوجود که وجودی لایتناهی و فوق لایتناهی است و دیگری هیولا که استعداد محض و در مرز عدم است. (نک: ملاصدرا: ۱۹۸۱، ۱۶/۶، ۴۰/۳)

ج) حرکت جوهری: بر اساس این اصل همه جوهر جسمانی، خواه زمینی باشند یا آسمانی، مدام در حال شدن و سیورورت‌اند؛ یعنی صور طبیعی اشیا از حیث وجود مادی وضعی زمانی متجدد است و وجود تدریجی دارد و در ذاتش بی‌قراری نهفته است، اما از حیث وجود عقلی و صورت مفارقی، ازلاً و ابداً در علم خدا به بقاء الله باقی است و در رساله فی الحدوث (ص ۴۹) می‌نویسد: طبیعت جوهری سیال است. مرادش این است که تجدد و نو شدن پدیده‌های نو شونده مستند به چیزی است که در ذات و جوهرش سیال و متبدل است. (همان، ۵۰).

د) تقدّم و تأخّر: علاوه بر اقسام تقدّم و تأخّر که حکمای گذشته برشمردند، صدرا دو نوع تقدّم و تأخّر دیگر برشمرده است: یکی تقدّم بالحقیقه، مانند تقدّم وجود بر ماهیت موجوده، چرا که وجود اصل در موجودیت و تحقّق است و ماهیت بالعرض و به واسطه وجود موجود است و دیگری تقدّم بالحق که تقدّم وجود علت تامه بر معلولش در مقایسه وجود آنهاست و این غیر از تقدّم ذات علت بر ذات معلول است. (همان، ۲۵۷/۳)

ثمره این بحث در جهان‌شناسی در این جا ظاهر می‌شود که معین شود که تقدّم خدا بر جهان چه نوع تقدّمی است.

آرای جهان‌شناختی صدرا

۱. هستی در فلسفه صدرا به اعتباری به واجب الوجود و ممکن الوجود و به اعتباری دیگر به قدیم و حادث و به اعتبار سوم به بالفعل و بالقوه یا کامل و ناقص و به اعتبار چهارم به خدا، اسما و صفات او (عالم امر) و مخلوقات یا عالم اجسام تقسیم می‌شود و آن چه در زبان دین یا فلسفه و عرفان به نام عقول، ملائکه عقلی، عالم ملکوت و... خوانده می‌شود، همان عالم امر خدا هستند که واقعیتهای جدای از ذات حق ندارند (ملاصدرا: ۱۹۸۱، ۱۲۷/۳؛ همو: ۱۳۷۸، ۱۳۶).

۲. عالم خلق مجموعه چیزهایی است که دارای اندازه و مساحت هستند، مانند اجسام و جسمانیات که در ذاتشان حادث‌اند و وجودشان تدریجی است و متأخّر از علم و قدرت خدا هستند، پس خدای سبحان همواره فاعل و [خالق] بوده و خواهد بود، چنان‌که لم یزل و لا یزال عالم و مرید بوده است و او (جل و جلاله) به‌طور ابدی و سرمدی آمر و خالق بوده است، جز این‌که امر او قدیم و خلق او حادث است. (نک: ملاصدرا: ۱۹۸۱، ۱۲۷/۳؛ همو: ۱۳۷۸، ۱۳۶). نسبت عالم امر به خدای تعالی، مانند نسبت نور به منور (ضوء به مضيء بالذات) و نسبت عالم خلق به او نسبت کتابت به کاتب است. بدیهی است که وجود نوشته متأخّر از وجود نویسنده است، اما خدا هم بر عالم امر و هم بر عالم خلق مقدّم است، (همان) به تقدّم بالحق نه تقدّم زمانی متکلمان. تحقّق عالم امر دفعی است «و ما امرنا الا واحده؛ فرمان ما جز یکی نیست» (قمر، ۵۰) و او با وحدتش تمامی موجودات است و از آن‌گاه به اسم اعظم و گاه به عقل یا روح القدس نام می‌برند. (همو: ۱۳۶۳، ۷۶۸).

۳. طبیعت ماهیتش قار و ثابت است، اما وجودش وجود متجدّد و متصرّم است. (همو:

۱۹۸۱، ۱۳۱) هم چنین وجود، طبیعت جسمانی هویت اتصالی تدریجی در هیولا دارد که محض قوه و استعداد است. هیولا نیز وحدتش وحدت جنسی است نه وحدت عددی، چون تحصل آن به صورتی است که بر آن افزه می شود.

از سخن ملاصدرا فهمیده می شود که مبدأ جهان مادی امر بی شکل، مانند هیولا است که استعداد محض و قابل پذیرش صورت های متعدد است.

هر طبیعت جسمانی، حقیقتی نزد خدا دارد که در علم الهی موجود است و آن طبیعت به حقیقت عقلی اش احتیاج به ماده و استعداد ندارد و آن را شئونات وجودی متعاقبه ای است که وحدت اتصالی اش لازمه وحدت عقلی آن در علم الهی است.

۴. بر اساس تقسیم بندی ملاصدرا در مفاتیح الغیب (ص ۷۵۱، ۷۷۰، ۷۷۱) عالم سه مرتبه دارد: عالم امر، عالم نفس و عالم اجسام. ایشان عالم نفس را عالم مدبرات می نامد و می نویسد: آن نخستین دروازه ای است که از دریای عالم جبروت به این عالم گشوده گشت. (همان، ۷۷۰). ملاصدرا در ادامه می نویسد: بین حکما در وجود این سه عالم اختلافی نیست، تنها اختلافشان در وجود عالم مقداری غیر مادی (عالم مثال) است که مشتمل بر صورت های معلق است و این عالم متوسط میان دو عالم روحانیات و جسمانیات است و ما در اثبات آن، سخنانی و در وجود عینی آن، براهینی ایراد کرده ایم و عالم آن بعینه عالم نفوس حیوانی خیالی است. (همو: ۱۳۶۳، ۶۶۲-۷۷۱).

۵. فیض وجود از واجب تعالی به عالم عقل و از آن به عالم نفس و از عالم نفس به عالم طبیعت، ساری و جاری است و هرکمالی که در این عالم است، اصلش در عالمی بالاتر است. (همان، ۷۷۰-۷۷۱؛ همو: ۱۹۸۱، ۵)

عقول فعال هم وجود مستقلی از وجود خداوند ندارند، پس برای آنها سرمدیتی جدای از سرمدیت ذات حق متصور نیست. (همو: ۱۳۷۸، ۱۴۰-۱۴۱)

۶. مجموع عالم من حیث المجموع بر بهترین وجه، چپینش شده است. (همو: ۱۹۸۱، ۱۱۳/۷) و عالم محسوس، مانند عالم معقول، مخلوق خدای سبحان بر بهترین وجهی است که قابل تصور است و نهایت چیزی است که ممکن است. ایشان چند دلیل بر این مطلب ذکر می کند، از جمله این که می فرماید:

«صورت علمی اشیا عین ذات حق سبحانه و تعالی است، پس اشیا قبل از وجود خارجی

تکوینیشان صورت‌های علمی الهی بودند که وجود الهی قدسی داشتند و هر وجود الهی ضرورتاً در نهایت حسن و زیبایی است، پس وقتی نمونه‌های آن صورت‌ها در عالم تکوین تحقق یافتند باید بهترین وجه ممکنشان باشند، بنابراین، پس ترتیب اشیا هم بهترین ترتیب‌ها و نظم‌هاست، پس عالم امکان از برترین وجودات، مانند عالم عقول فعّال آغاز می‌شود، سپس به مرتبه‌ای که اندکی ناقص‌تر است؛ یعنی مثل نفوس فلکیه می‌رسد، سپس به صورت‌ها منطبعه تا منتهی شود به پایین‌ترین درجه وجود [که همان هیولا باشد] و سلسله ابداع قطع می‌شود». (همان، ۱۰۷/۷)

سپس قوس صعود را به این معنا ترسیم می‌کند:

«یترقی الوجود فی الصعود الی قرب المعبود من الارذل الی الافضل حتی ینتهی الی الافضل الذی لا افضل منه» (همان).

۷. زمان در جهان‌شناسی صدرایی: در باب زمان‌شناسی ملاصدرا چند نکته قابل

ذکر است:

۱.۷. تعریف زمان: زمان عبارت از مقدار طبیعت متجدّد است که تجدّد ذاتی اوست و ماهیت زمان، اعتبار عقلی است و عروض آن بر اجسام، مثل عروض عوارض خارجی مانند سواد و بیاض نیست، بلکه زمان از عوارض تحلیلی چیزی است که بر آن عارض شده است و وجودش در خارج به نفس وجود معروضش است، چون بین زمان و معروضش اختلافی نیست، مگر به حسب اعتبار و ذهن. (همان، ۱۴۱/۳)

۲.۷. زمان بعد چهارم اشیای مادی است؛ برای طبیعت دو امتداد است، پس برای آن دو مقدار است: یکی تدریجی زمانی که قبول انقسام و همی به متقدّم و متأخّر زمانی می‌کند و دیگر مکانی که قبول انقسام به متقدّم و متأخّر مکانی می‌کند. (همان، ۱۴۰) توضیح این‌که: جسم علاوه بر سه امتداد طول و عرض، دارای امتداد چهارمی به نام زمان است، چنان‌که علامه طباطبائی در شرح این سخن ملاصدرا می‌نویسد:

«هذا صریح فی انه یری لطباع الجرمانیه اربعة ابعاد الطول والعرض والعمق والزمان». این کلام تصریح دارد که برای طبیعت جرمانی چهار بعد است: طول و عرض، عمق و زمان. (همان، ۱۴۰، پاورقی).

۳.۷. مطلق زمان ابتدا و انتها ندارد، چون زمان از لوازم حرکت، و حرکت از لوازم

طبیعت متجدده و طبیعت، قوامش به ماده و جسم است، پس وقتی که جود جواد حق لاینقطع است و افاضه و خیر او پایان‌ناپذیر و غیرقابل شمارش، پس با هر زمانی و هر حرکتی حادثی است و هر جسمی حادث و محفوظ به عدم سابق و لاحق است، گویی که این امر عجیبی است. (همان، ۱۴۹)

علامه طباطبائی در وجه غرابت آن می‌نویسد:

«این جهان طبیعی حادث زمانی است با آن‌که زمان ابتدا و انتها ندارد، راز این سخن این است که طبیعت جسمانی با حرکت جوهریش عدم زمانی‌اش را رسم می‌کند».

نکته دیگری که در این جا ذکر آن لازم است این‌که طبیعت با حرکت جوهریش هم راسم زمان است و هم راسم عدم زمانی خودش؛ یعنی طبیعت همواره در حال سیورورت و شدن است و توقف در کار طبیعت وجود ندارد چون حرکت ذاتی طبیعت مادی است، پس توقف حرکت مساوی عدم طبیعت است.

۸. حدوث زمانی عالم در جهان‌شناسی صدرایی: یکی از مسائلی که در تاریخ فلسفه مورد توجه حکما و متکلمان ادیان مختلف، به ویژه متکلمان مسلمان بوده، مسئله حدوث عالم است. در آغاز سخن باید گفت که همه حکمای الهی، عالم را حادث و مخلوق و ابداع خدایی واجب الوجود می‌دانند. تنها مادیین هستند که عالم را مساوی عالم ماده و آن را قدیم و بی‌نیاز از واجب الوجود دانسته‌اند، اما اختلاف در تفسیر عالم و تفسیر حدوث است. متکلمان مسلمان گذشته غالباً عالم را مساوی خدا دانسته و کل عالم را حادث زمانی می‌دانند. حکیمان مشائی به گزارش ابن سینا حدوث زمانی را برای تفسیر عالم نارسا دانسته و با طرح حدوث ذاتی، اصل عالم را حادث ذاتی و حوادث یومیه را حادث زمانی می‌دانند. (نک: ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ۱۳۷۵، ۱۳۱).

همان‌گونه که اشاره شد، میرداماد این دو نوع حدوث را برای تفسیر عالم کافی ندانسته و مسئله حدوث دهری را طرح کرد تا هم مسئله حادث بودن جهان را حل کند و هم دعوای متکلمان و حکیمان مشائی را به آشتی بدل نماید، اما ملاصدرا به هیچ یک از تبیین‌های گذشته قانع نشده و حدوث زمانی عالم را به غیر از آن‌چه متکلمان می‌گفتند، بازسای کرده و آن را منطبق با قرآن، برهان و آرای استوانه‌های حکمت از گذشتگان دانسته است.

۹. معنای عالم: در فلسفه صدرایی در گزاره «عالم حادث است»: اینگونه تفسیر شده است.

۱.۹. عالم به معنای عالم اجسام و عالم مادی، اعم از آسمان‌ها و زمین است. (ملاصدرا: ۱۹۸۱، ۲۰۵/۵) به اصطلاح فیزیک نوین، همهٔ کهکشان‌ها با همهٔ ابعاد و عظمت آنها تا اتم‌های تشکیل‌دهندهٔ اجسام مادی را در بر می‌گیرد، پس بر خلاف نظر متکلمان، عالم امر و عالم عقول مفارق، از موضوع قضیه خارج است، چون آنها ممکنات ثابت هستند و تغییر در آنها راه ندارد. (همان، ۱۵۹/۳)

۲.۹. مفهوم عالم، مفهومی انتزاعی است، پس مفهوم جهان به عنوان یک کل مجموعی و یا یک امر واحد شخصی بیهوده است، بلکه مفهوم کل در این جا به معنای کل استغراقی است که اشاره به تک تک افراد و واحدهای وجود شخصی دارد، پس وقتی می‌گوییم عالم، مراد اشیایی که در گذشته لباس وجود پوشیده و آنچه هست و آنچه خواهد آمد، است.

۳.۹. مفهوم حدوث هم مفهومی انتزاعی است، که از تحلیل پدیده‌ها حاصل می‌شود و آن عبارت است از عدم سابق، وجود لاحق و وجود بعدالعدم.

۴.۹. معنای فعل و حدوث مساوی نیستند. فعل اعم از احداث و ابداع است. (ابن‌سینا: ۱۳۷۵، ۷۲) و شرط فعل بودن مسبوقیت آن به عدم نیست. (ملاصدرا: ۱۹۸۱، ۱۸/۳) فعل در اصطلاح حکما اعطای وجود است و علت حاجت در مطلق فعل امکان است. (همان، ۱۹) البته مراد ملاصدرا از امکان هم امکان فقری وجودی است نه ماهوی و نه حدوث، چنان‌که در چند سطر بعد می‌گوید:

وجود المعلوم (المعلول) وجود تعلقی لا قوام له الا بوجود جاعله الفیاض علیه و لیس تعلق المعلول الحادث بغیره بجهة ماهیته لانها غیر مجعولة ولا لاجل عدمه السابق علیه اذ لا صنع للفاعل فیه ولا لکونه بعد العدم اذ هذا الوجود من ضرور یاتہ انه بعد العدم والضروری غیر معلل. فاذن تعلق الحادث بعلمته انما هو من حیث له وجود غیر مستقل القوام بذاته لضعف جوهره و قصور هویتة عن التمام الوجود غیره حتی یتم بوجوده فوجود علمته هو التمامه و کماله؛

وجود معلول وجود ربطی و وابسته است و هیچ قوام و پایداری برای او نیست، مگر به وجود بخشی جاعل او که مدام او را افاضه وجود نماید، و تعلق و وابستگی معلول حادث به غیر یا علتش به جهت ماهیتش نیست، زیرا جعل به ماهیت تعلق نمی‌گیرد، هم چنین به خاطر عدم سابقش نیز نیست، زیرا صنع فاعل به عدم تعلق نمی‌گیرد و به وجود بعد از عدم نیز تعلق نمی‌گیرد، زیرا وجود بعد از عدم از ضروریات ذاتی شیء است و ضرورت ملاک

بی‌نیازی از علت است، پس تعلق و وابستگی حادث به علتش تنها از این جهت است که آن وجودی مستقل و قائم به ذات ندارد، چون حادث در ذاتش ضعف و فقر وجود دارد و هویتی ندارد، مگر به وجودی که غیر به او می‌دهد تا او را کامل نماید، پس وجود علت در بردارندهٔ تمامیت و کمال وجود معلول است. (همان، ۱۹/۳).

پس وقتی عالم در وجودش نیازمند به جاعل فیاض است، پس در گزارهٔ «عالم حادث است» موضوع قضیه، اولاً، وجود عالم است نه ماهیت آن بر خلاف نظر میرداماد. ثانیاً، مراد از عالم، فرد عالم است، چنان‌که در اصطلاح معلمان وقتی می‌گویند کلاس حاضر است؛ یعنی فرد دانشجو یا کلاس حاضرند و مفهوم کلاس، مفهومی انتزاعی است و هویتی مستقل از افراد ندارد.

ملاصدرا با توجه به مقدمات مذکور در مقام محاجّه با متکلمان می‌گوید: اگر پرسیدند مراد شما از گزارهٔ «عالم حادث است» چیست؟

اگر مراد این است که عالم محتاج به صانع مؤثر است، حکما هم به وجه اتم و اکد همین را می‌گویند، زیرا آنها می‌گویند که جهان از نظر حدوث و بقا و از حیث ذات و صفت نیازمند واجب الوجود است.

اگر مراد شما این است که عالم مسبوق به عدم زمانی است، حکیمان نمی‌توانند این را بپذیرند، چون آنها ماسوی الله را عالم می‌نامند و زمان از جمله عالم است، پس چگونه ممکن است زمان مقدّم بر عالم شود، و در عین حال، تقدّم عدم بر عالم هم تقدّم زمانی باشد و اگر مراد شما این است که عالم قدیم نیست، فیلسوف هم می‌گوید که عالم قدیم نیست، چون عالم واجب الوجود نیست.

اگر مراد این است که عالم دائمی نیست، باید سؤال شود که مراد شما از دوام چیست؟ اگر مراد فهم عرفی، یعنی استمرار وجود در زمان طولانی است، دوام عالم به این معنا محل نزاع نیست. و اگر مراد شما این است که وقتی بود که عالم در آن وقت نبود، این مخالف مذهب حکیمان است، چون قبل از عالم وقت معنا ندارد و این سخن به این معناست که قبل از وقت وقتی بود که وقت نبود.

اگر بگویید مراد این است که جهان ازلی نیست، تفسیر ازلی (زمانی) به همان دوام بر می‌گردد و همان اشکال نیز رخ می‌نماید. (همان، ۱۶/۳)

و اگر مراد این است که «آن‌که کان معدوماً فوجد»؛ عالم معدوم بود، سپس موجود شد، اگر مراد شما از کان سبق زمانی است، این سخن خود متناقض یا پارادوکسیکال است، چون همان‌گونه که سبزواری در زیرنویس (ص ۱۶) آن گفته، کلمه کان از حیث ماده‌اش دلالت بر وجود و از حیث هیئتش دلالت بر زمان دارد، و اگر کان را به معنای ادات (کان ناقصه) فرض شود، این خلاف مذهب متکلمان است.

و اگر مراد شما از سبق ذاتی عدم است، فیلسوفان هم همین را می‌گویند و اگر مراد این است که خدا مقدم بر عالم است و بین عالم و خدا زمان فاصله است، این خلاف مذهب اوست، چون قبل از عالم چیزی غیر از خدا نیست و این مذهب حکیم است، پس چیزی جز خدا بر عالم تقدم حقیقی ندارد. (همان، ۱۶۱)

ملاصدرا در ادامه به تحلیل سخن کسانی می‌پردازد که گفته‌اند: عالم قدیم است، و آن این‌که، چنان‌که بعضی از عرفا گفته‌اند، این سخن هم چیزی جز هوا و هوس نیست (همان، ۱۶۲) این سخنی است که منشأ عقلی و برهانی ندارد، چون یا مراد از عالم، اجسام سماوی و ارضی است یا مراد هر موجودی غیر از خداست. اگر مراد معنای دوم باشد، بسیاری از موجودات هستند که تحت لفظ عالم می‌آیند، اما وجودشان متوقف بر زمان نیست و اگر مراد معنای اول باشد، این سخن نیز پذیرفته نیست، زیرا معنایش این است که زمان بر اجسام سبقت وجودی دارد و حال آن‌که اجسام سبقت وجودی بر زمان دارند و زمان متأخر از وجود جسم است، (همان) چون، همان‌گونه که گذشت، بر اساس مبانی فلسفی، زمان عارض بر حرکت و حرکت عارض بر جسم است. و اگر گمان شود که اجسام موجود بودند از وقتی که حق تعالی موجود بود، این خطای فاحشی است، چون خداوند سبقت وجودی و تقدم بر عالم به انواع تقدم دارد و حیثیت وجود حق، نه حیثیت زمانی است نه مکانی. اگرچه هیچ زمان و مکانی و هیچ ذره‌ای از ذرات عالم خالی از وجود حق نیست: او با هر چیزی هست، اما هیچ چیزی با او معیت ندارد. او همان‌گونه که بر زمان آینده سبقت دارد، بر زمان گذشته نیز سبقت دارد. (همان، ۱۶۴)

ملاصدرا بعد از بیان قول این عارف، می‌نویسد:

آن‌چه این عارف در باب حدوث عالم ذکر کرده، کافی نیست، چون برخی [فیلسوفان] ضمن پذیرش سخنان این عارف قائل به سرمدی بودن افلاک و غیر آن (عناصر اولیه عالم)

هستند، پس بر حکما فرض است که قدم اجسام را این‌گونه تفسیر کنند که وجود اجسام مسبوق به عدم زمانی نیست تا این ایرادها بر آن وارد نیاید. (همان)

ملاصدرا در ادامه به تفرد نظریه خودش در این باب فخر می‌کند و می‌گوید: حکمای اسلام در این دوره به کنه مسئله نرسیده‌اند و نزدیک‌ترین قول به قول خودش را استدلال بعضی از متقدمان از نصارا^۱ می‌داند که گفته‌اند: عالم در قوه اش متناهی است و هر چیزی که در قوه متناهی باشد، در بقا هم متناهی است، پس محال است که عالم ازلی باشد. (همان، ۱۶۴-۱۶۵)

اما استدلالی که ملاصدرا خودش بر حدوث عالم دارد، بر اساس حرکت جوهری و علت قریب بودن طبیعت برای هر تغییری است.

بر این اساس، در جلد پنجم اسفار می‌نویسد:

«اعلم ان ما ذکرنا من حدوث العالم بجمیعه من السموات و ما فیها و الارضیات و ما معها هو بعینه مذهب اهل الحق من کل قوم من اهل الملل و الشرایع الحقه»
بدان آنچه ما در باب حدوث همه اجزای عالم از آسمان‌ها و آنچه در آنهاست و زمین‌ها و آنچه با آن است، گفته‌ایم، همان سخن مذهب اهل حق از هر قومی از اهل ملت‌ها و شرایع حقه است. (همان، ۵ ص ۲۰۵/۵، ۲۰۶)

ملاصدرا در ادامه این سخن، به تفصیل، سخن حکمای گذشته از حکمای ایونی تا فیثاغوریان و افلاطون و ارسطو و فلوطین را در تأیید نظریه خودش مبنی بر حدوث عالم ذکر می‌کند. (نک: همان، ۲۰۵/۵-۲۴۷)

وی در رساله عرشیه (ص ۱۴) نیز در اثبات حدوث عالم می‌نویسد:

العالم کله حادث زمانی اذکل ما فیه مسبوق الوجود بعدم زمانی متجدد؛

همه اجزای عالم حادث زمانی است، چون هر چیزی که مسبوق الوجود به عدم زمانی باشد نوشونده و پدیده است.

معنایش این است که پدیده بودن با قدیم بودن سازگاری ندارد. در ادامه می‌نویسد:
هر جسم و هر امر جسمانی که در وجودش بوجهی وابسته به ماده باشد، آن هویتش

۱. به گزارش استاد مطهری (حرکت و زمان، ۲۴۲/۳) بعض حکمای نصاری همان یحیی نحوی است.

متجدد و نوشونده است و وجود ثابتی ندارد؛ یعنی همواره در حال شدن و صیوریت است و هر شدنی راسم عدم قبلی خودش است. (همان، ۶۴).

عین این سخن در مشاعر نیز آمده است. (نک: نسخه خطی، ۹۷؛ حروفی، ۶۴)
خلاصه سخن آن‌که از نگاه ملاصدرا، حدوث صفت ذاتی و تحلیلی حادث است نه صفت لاحق، و به دلیل ذاتی بودنش قابل جعل نیست، علاوه بر این، تحقق هر گونه‌ای از وجود در مرتبه یا قطعه زمانی خاص مقوم آن وجود است، پس حدوث به لحاظ متن واقع مقوم وجودات حادثه است. به این معنا که در صورت حذف حدوث از آنها، هویت وجودی آنها نیز حذف می‌شود. (خواجهی، مقدمه رساله حدوث العالم، ۱۲)

نکته دیگر این‌که حدوث زمانی عالم از دیدگاه ملاصدرا با دیدگاه متکلمان بسیار متفاوت است. مراد متکلمان از حدوث زمانی عالم این است که زمان بود، اما در آن برهه از زمان موجودی غیر از خدا نبود: «کان الله ولم یکن معه شیئاً» و مرادشان از عالم هم ماسوی الله است. (حلی: ۱۴۰۷، ۱۷۰، ۱۷۱، ۲۸۱).

اما از نگاه ملاصدرا، جهان اشعار به عالم ماده دارد، خواه ارضی باشد یا سماوی و حکم عالم امر و عقول مفارقه و موجودات ثابت الوجود از حکم عالم، خارج است و مرادش از حدوث زمانی این است که هر امر مادی زمان‌مند است و در بستر زمان وجود دارد.

مبدأ و غایت جهان از نگاه صدر المتألهین

ملاصدرا نیز همچون حکمای مشائی مبدأ جهان ماده را هیولا می‌داند. در ترسیم هستی‌شناسی صدرا در قوس نزول براساس اصل تشکیک در هستی، وجود از مبدأ واجب الوجود آغاز یافته و تا هیولا که در مرز عدم و وجود بالفعل قرار دارد، ادامه پیدا می‌کند و بر این مبنا، هیولا استعداد صرف است که قوه شدن هر جسمی در آن است.

در قوس صعود، وجود از هیولا آغاز شده و به عنصر، مرکب، گیاه، حیوان، نفس و مجردات محض ادامه پیدا می‌کند، و این حرکت منظم براساس غایت‌مندی جهان ترسیم می‌شود. به این معنا که در همه ذرات عالم عشق به کمال نهفته است و در هر موجود دانی به مافوق و هر معلولی به علتش عشق می‌ورزد و این عشق کمال بخش ذات اوست. (اسفار، ۱۵۹/۷، ۱۶۰) و هر ذره‌ای از ذرات جهان براساس این‌که در بستر حرکت جوهری گام می‌نهد و



هر حرکتی غایت‌مند است، پس این جهانی که در حال صیوروت است، به سوی غایتی به پیش می‌رود، غایت هیولا، عنصر شدن و غایت عناصر، مرکبات و غایت مرکبات، نامی شدن و غایت کمال نامی در حیوان و کمال حیوان در نفس ناطقه و کمال نفس ناطقه در تجرد محض شدن و غایت مجردات تشبه به باری است. (ملاصدرا: ۱۹۸۱، ۱۹۵/۵)

ربط حادث به قدیم

یکی از مشکلات جهان‌شناسی در فلسفه، ربط جهان حادث با علت ثابت است، چرا که بر اساس اصل سنخیت علت و معلول، معلول متغیر علت متغیر می‌طلبد. از سوی دیگر، حکیمان دوگانگی یا دو هویتی هستی را پذیرفته‌اند و آن این‌که در یک سوی آن، مجردات تام در رأس آنان وجود کامل تام و فوق تمام است و در سوی دیگر آن، پدیده‌های جهان مادی متغیر. برای آن‌که هم آن اصل قویم فلسفی نقض نشود و هم رابطه جهان متغیر با ثابت حل شود، فرضیه‌های گوناگونی پیش نهاد شده است و ملاصدرا قوی‌ترین آن را طرح حکمای مشاء می‌داند که حرکت سرمدی افلاک را علت صیوروت جهان مادی تحت قمر می‌دانستند، اما این مسئله مشکل را حل نکرد، چرا که بر اساس حکمت صدرایی، سرمدیت فلک باطل شده و آسمان و زمین و همه آن‌چه در آنها و بین آنهاست، همه حادثند و حکمشان واحد است، پس باید واسطه دیگری فرض کرد. بر اساس اصل حرکت جوهری، حرکت جهان تنها محدود به حرکت‌های چهارگانه عرضی نمی‌شود، پس وقتی حرکت ذاتی شیء مادی شد، پس جعل شیء مادی، جعل طبیعت متحرک است به جعل واحد، پس طبیعت دو چهره دارد: یک چهره ثابت عنداللّٰهی که صورت‌های علم الهی هستند و وجود الهی قدسی دارند و دیگری چهره این سوئی آن‌که چهره سیلان و صیوروت و شدن دائم است (نک: همان، ۳/۶۸) که همواره از مبدأ فیاض طلب فیض وجود و کمال می‌کند. با این تبیین، ملاصدرا صیوروت کل جهان ماده را از آسمان تا زمین و از کهکشان تا اتم، اثبات کرده و حلقه مفقوده ارتباط جهان متغیر با ثابت و به عبارت دیگر، ربط حادث با قدیم را حل می‌کند. (همان، ج ۱۳/۱۳۱).

در نهایت، دیدگاه‌های ملاصدرا در جهان‌شناسی را می‌توان این‌گونه تلخیص کرد:
۱. برخلاف زعم ماتریالیست‌ها جهان مادی بخشی کوچک و مرتبه اسفل عالم هستی است.

۲. ماده‌المواد جهان ماده هیولای اولیه است که استعداد شدن همه اشیا را دارد و با افاضه صورت‌هایی که از سوی سببی عقلی بر آن می‌شود، اشیای این عالم، فیض وجود می‌یابند. (همان، ۱۳۱/۳؛ ۱۹۱/۵)

۳. جهان در حد ذاتش، ممکن به امکان وجودی فقری است و جهان در اصل وجودش نیازمند است و ماهیات انتزاع حدود اشیاست.

۴. طبیعت سیال و متجدد، رابط وجودات متغیر و علل ثابت آنهاست. (همان، ۱۳۱۷/۳؛ ۱۹۴/۵)

مقایسه دیدگاه‌های میرداماد و ملاصدرا

با تأمل در آثار این دو حکیم الهی که مختصری از دیدگاه‌های آنها در این نوشته آمده است، آشکار می‌شود که آنها در پاره‌ای از اصول فکری و به تبع آن، در اصول جهان‌شناسی وحدت نظر دارند و در پاره‌ای از مبانی و مسائل جهان‌شناسی، دیدگاه‌های خاص خود دارند که به اختصار اشاره می‌شود.

الف) وجوه اشتراک مبانی و دیدگاه‌های جهان‌شناختی آنها.

۱. مفهوم وجود مشترک معنوی بین وجودات خارجی است.

۲. وجود و تشخص مساوق هستند: «الشی ما لم یتشخص لم یوجد و ما لم یوجد لم یتشخص».

۳. هویات امکانی اعم از اجسام، نفوس و عقول چیزی جز ربط به واجب الوجود نیستند و به عبارت دیگر، همه ممکنات آثار فیض حق‌اند که با واسطه یا بدون واسطه به آنها می‌رسد. به تعبیری دیگر، جهان ظل و سایه وجود واجب‌الوجود و مجعول به جعل حق قیوم است که حدوث و بقایش به ابقای حق تعالی است، پس همه ممکنات همواره فقیر و نیازمندند و به تعبیر زیبای صدرالمتألهین، عین فقرند و ملاک نیازمندی‌شان هم امکان است نه حدوث. به تعبیر میرداماد، امکان ماهوی و به تعبیر صدرالمتألهین، امکان فقری است.

۵. ماده‌المواد جهان عنصری هیولای اولی است.

۶. جهان ذومراتب است. عالم امر یا عقول مجرد، اعلا مرتبه وجود و عالم نفس و برزخ در مرتبه بعد و عالم ماده آخرین مرتبه وجود و هیولای اولی ادنی درجه وجود است. به

عبارت دیگر، موجودات عالم امکان در سلسله طولی محصور در دو سلسله است: یکی سلسله نزول که از عقول و مجردات محض آغاز شده و تا هیولا ختم می‌شود و قوس صعود از هیولا آغاز شده و تا عقول پایان می‌پذیرد. (میرداماد: ۱۳۸۰، ۱۰؛ ملاصدرا: ۱۹۸۱، ۱۵۰/۷، ۱۵۱)

۷. اول موجود آفرینش، وجود واحد بسیطی است که وجود منبسط یا عقل اول نامیده می‌شود، چون بر اساس قاعده الواحد، «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد». (میرداماد: ۱۳۸۰، ۵۱)

۸. موجودات عقلی در ساحت زمان نیستند. عالم مجردات را عالم امر و عالم غیب و عالم جسمانیات را عالم خلق و عالم شهادت نامند.

۹. همه موجودات عالم، آیات خدا هستند، پس موجودات عالم امکان یا خیر محض اند یا خیر غالب و مجموعه عالم طبیعت، خیر غالب است و عالم عقول و مجردات محض، خیر محض اند.

۱۰. جهان طبیعت، جهانی حادث است نه قدیم، لکن به تعبیر میرداماد، حادث دهری است و به تعبیر ملاصدرا، حادث زمانی است، البته نه به تعبیری که متکلمان می‌گویند.

تفاوت‌ها

همان گونه که این دو حکیم فرزانه در برخی افق‌های فکری هم‌سو هستند، در پاره‌ای از مبانی و اصول فکری و به تبع آن در دیدگاه‌های جهان‌شناسی‌شان اختلاف نظر دارند که به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود:

۱. از نظر میرداماد حقیقت خارجی اشیا همان ماهیت است و وجود امری انتزاعی است به عکس، از نظر ملاصدرا، حقیقت خارجی اشیا همان وجود اشیاست و ماهیت اعتباری و انتزاعی است. وجود امری مشکک و ذومراتب است که از وجود لایتناهی حق آغاز شده و تا مرز عدم، یعنی هیولا استمرار دارد.

۲. از نگاه میرداماد، آنچه مجعول حق است، ماهیات اشیاست، اما از نظر ملاصدرا، مجعول وجود شیء است.

۳. از نظر میرداماد، جهان حادث به حدوث دهری است، اما از نظر ملاصدرا، جهان از آسمان‌ها گرفته و آنچه در آنهاست و زمین و آنچه بر آن است، همه حادث به حدوث زمانی، یعنی زمان‌مند هستند.

۳. از نظر میرداماد، زمان مقدار حرکت فلک اقصی و حال در آن است، اما از نگاه ملاصدرا، زمان مقدار طبیعت متجدد است که تجدد، ذاتی اوست و بُعدی از ابعاد وجودی اشیای مادی است نه آن که عارض خارجی اشیا باشد، بلکه عرض تحلیلی معروض خویش و وجودش در خارج به نفس معروض خویش است.

۴. از نگاه میرداماد، ساحت دهر مقدم بر وعاء زمان است، اما از نظر میرداماد، غیر از خدای تعالی و اسما، صفات و لوازم ذات او که موجودات عالم «امر» هستند، چیزی بر زمان تقدم ندارد.

۵. میرداماد همچون حکمای گذشته، حرکت را در چهار مقوله منحصر می‌کند، اما در فلسفه صدرایی حرکت در جوهر ذاتی اشیای مادی راه می‌یابد.

۶. رابط حادث و قدیم (یا متغیر و ثابت) در فلسفه مشائی میرداماد، حرکت سرمدی فلک است. اما در فلسفه صدرایی، امر متجدد الذات و الهویة نحوه وجود طبیعت جسمانی است که حقیقتی عقلی عنداللهی دارد که ثابت است و هویتی اتصالی تدریجی الوجود در هیولا دارد که نحوه وجودش تجدد و حدوث است نه این که تجدد امر عارضی بر او باشد تا در پی علت قریب متجدد باشیم.

۷. از نظر میرداماد، افلاک قدیم زمانی هستند، اما از نظر ملاصدرا، آسمان‌ها و آنچه در آنهاست یا زمین و آنچه بر آن هست، همه در حرکت و سیلان دائم و حادث به حدوث زمانی و فانی شونده‌اند و هر جزئی از اجزای عالم ماده ابتدا و انتها دارد و هیچ عضوی از اعضای این انسان کبیر ازلی و ابدی نیست و جهان در حدوث دائم است.

۸. از نظر میرداماد، عالم هستی بر حسب زمان سه ساحت وجودی دارد: ساحت زمانیات، دهریات، سرمد. از نظر ملاصدرا، هستی دارای دو ساحت وجودی است: ساحت اشیایی زمان‌مند و ساحت ربویی و اسما و صفات او وعاء دهر در فلسفه صدرایی معنای محصلی ندارد.

داوری: گرچه داوری بین آرای دو حکیم فرزانه‌ای که هر کدام صاحب اندیشه‌ای استوار در حکمت و صاحب نظام فلسفی متقنی هستند، کار آسانی نیست، اما با تضارب آرای صاحب نظران است که حقیقت هویدا می‌شود.

۱. در مسئله اصالت وجود و ماهیت، حقیقت این است که اصل حقیقت اشیا به وجود

آنهاست، چون بر اساس سنخیت علت و معلول و صادر و مصدر لازم می آید از حق تعالی که وجود صرف بحت بسیط است، آنچه صادر می شود، فیض وجود باشد و ماهیات، حدود و جودات و منتزع از جنبه نقص ممکنات باشد و برای همین است که واجب تعالی که فعلیت و کمال محض است، ماهیت ندارد، چون حدّ و نقصی برای او منظور نیست و بر این مبنا مجعول هم وجود است نه ماهیت.

۲. در بحث جهان‌شناسی بر اساس معیار قرآن و نهج‌البلاغه و کیهان‌شناسی جدید قول به سرمدیت حرکت فلک که مبتنی بر جهان‌شناسی بطلمیوسی است، باطل است، گرچه ملاصدرا نیز نتوانسته با تفکرات عقلی خویش بساط جهان‌شناسی بطلمیوسی را در هم بریزد و بنایی نو در اندازد، اما ایشان با اصل حرکت جوهری خویش و حدوث زمانی همه اجزای عالم ماده نتیجه گرفته است که طبیعت جسمانی، فلکی باشد یا عنصری، پیوسته در حال سیوروت و از جنبه مادی جسمانی‌اش در حال متلاشی شدن و اضمحلال است، همچنان‌که انسان از حیث جسم مادی به تدریج در حال تحلیل رفتن و ذوب شدن و ذبول است. (ملاصدرا: ۱۹۸۱، ۱۹۷/۵). پس طبیعت متناهی القوه است، همان‌گونه که قرآن اشاره دارند: ﴿اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ (الشمس، ۱) و در کیهان‌شناسی جدید گفته شده است که در هر ثانیه چهار میلیون تن ماده خورشید تلف می‌شود (دائرةالمعارف دانش بشر، آ-۱۷). و بدیهی است که روزی به پایان برسد و پیش‌تر از زبان ملاصدرا متذکر شدیم که هر چیزی که متناهی القوه باشد، در بقا هم متناهی است و هر امر متناهی، آغاز و ابتدای وجودی دارد. پس افلاک نمی‌توانند قدیم و سرمدی باشند، گرچه میرداماد نیز ازلی بودن افلاک را رد می‌کند، اما آنها را سازنده زمان و خارج و محیط بر افق زمان و موجود در وعاء دهر می‌داند که با فلسفه صدرایی سازگاری ندارد، بر این مبنا همه اجزای عالم حادث زمانی اند نه دهری و آنچه مقدم بر زمان است، خدا و اسماء، صفات و شئون ذاتی اوست و دیگر راسم زمان تنها فلک نیست، بلکه هر امر مادی با تجدد و سیوروت خویش، راسم زمان است و زمانی که به واسطه حرکت منظومه شمسی حاصل می‌شود، زمان معیار و سنجش سایر حرکت‌ها و زمان‌هاست، و هر شیء زمان‌مندی راسم زمان و با ترسیم زمان فنای خودش را نیز رقم می‌زند.

۳. در بحث حرکت نیز حق به جانب صدراست که حرکت تنها امر عارضی اشیای مادی نیست، بلکه سیوروت و شدن عین هستی اشیای مادی است.

۴. در ربط حادث و قدیم هم بر مبنای موارد گذشته، سخن صدرا بیشتر مرضی و قابل پذیرش است و آن این که هیچ تفاوتی بین منظومه شمسی و سایر منظومه‌ها و تفاوتی بین آسمان و زمین و اشیای آسمانی و زمینی از حیث مادی بودنشان نیست که آنها واسطه ربط متغیر به ثابت باشند و اصل وجود متجدد اشیا و طبیعت متجدد است که ربط حادث و قدیم و متغیر به ثابت است و آن این که هر چیزی یک وجه عنداللهی دارد که ثابت و باقی است و یک وجه مادی که فانی و هالک است: ﴿کل شیء هالک الا وجهه﴾ (قصص، ۸۷/۲۸).

پس جهان از حیث مبدأ وابسته به حق است و بالاخره با توضیح متافیزیکی می‌توان مبدأ اشیا را توضیح داد، چنان که چارلز تاونز، استاد فیزیک دانشگاه برکلی و برنده جایزه نوبل می‌نویسد: «برای من فهمیدنی نیست که رویکرد علمی به تنهایی و جدا از نگرش دینی بتواند منشأ همه اشیا را توضیح دهد» (تاونز: ۱۳۷۷، ۲، ش ۱).

سخن را با این کلام الهی پایان می‌بریم که می‌فرماید:

﴿ان فی خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآیاتٍ لاولی الالباب﴾؛

همانا در آفرینش آسمان‌ها و زمین رفت و آمد شب و روز نشانه‌های [عظمت خدا] برای خردمندان آشکار است.

امید است خدای سبحان حقیقت هستی را آن گونه که هست به ما بشناساند. والسلام.

کتاب‌نامه

قرآن

۱. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، خواجه نصیر طوسی، قم، ۱۳۷۵.
۲. حلی، حسن بن یوسف (علامه)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، خواجه نصیرالدین طوسی، قم، ۱۴۰۷ هـ. ق.
۳. چارلز تاونز، نامه علم و دین، س ۲، ش ۱، تهران، ۱۳۷۷.
۴. دائرة المعارف دانش بشر، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و دیگران، تهران، ۱۳۸۰.
۵. صدر المتألهین، رساله فی الحدوث، تحقیق سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۷۸.
۶. _____، رساله حدوث العالم، محمد خواجهوی، تهران، ۱۳۷۷.

۷. _____ ، مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجوی، ۱۳۶۳.
۸. _____ ، الشواهد الربوبیه، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۹. _____ ، عرشیه، ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان، [بی تا].
۱۰. _____ ، اسفار، ج ۱، ۲، ۳، ۵، ۷، بیروت، ۱۹۸۱.
۱۱. _____ ، المشاعر، اصفهان، [بی تا].
۱۲. _____ ، المشاعر، نسخه خطی، آستان قدس رضوی.
۱۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین، نه‌ایة‌الحکمة، قم، دارالتبلیغ، [بی تا].
۱۴. عبده، محمد، شرح نهج‌البلاغه، بیروت، ۱۹۹۳، ۱۴۱۳ هـ.
۱۵. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج اول (یونان و روم)، ۱۳۶۸.
۱۶. مطهری، مرتضی، حرکت و زمان، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.
۱۷. موسوی، سیدعلی، حکیم استرآباد میرداماد، تهران، ۱۳۷۰.
۱۸. میرداماد، قیسات، مهدی محقق و دیگران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۱۹. _____ ، تقویم‌الایمان، علی اوچی، تهران، ۱۳۷۶.
۲۰. _____ ، جزوات و مواقیف، علی اویسی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
۲۱. _____ ، رساله مفهوم وجود، چاپ سنگی در مجموعه کلمات المحققین قم، مکتبه مفید، ۱۴۰۲.
۲۲. وجدی، محمد فرید، دائرة‌المعارف القرن‌العشرین، بیروت، دارالمعرفة، ۱۹۷۱ م.