



Mir Damad and the Formation of Shi'i Philosophy; from Refining Avicennian Philosophy to the Theory of Perpetual Creation



ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Najafi H.*

Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

Naji Esfahani H.

Department of Philosophy, Faculty of Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran

How to cite this article

Najafi H, Naji Esfahani H. Mir Damad and the Formation of Shi'i Philosophy; from Refining Avicennian Philosophy to the Theory of Perpetual Creation. Philosophical Thought. 2025;5(1):29-44.

ABSTRACT

Mir Damad's foundations in sketching the worldview of Yemani Wisdom and formulating the theory of perpetual creation are a product of the refining and expanding of the Avicennian worldview. Inspired by certain Quranic verses and traditions and combining reason and transmission, Mir Damad aimed to broaden and change the discussions on perpetuity and eternity, priority and posteriority, and types of creation. He did this without the least disturbing of the rational foundations of Avicennian philosophy, introducing the grounds for the view of real creation and the separable posteriority of the contingent realm. In this research, while explaining Mir Damad's usage of transmitted arguments and his commitment to the teachings of Avicenna in presenting the theory of perpetual creation, we have shown that Mir Damad changed the structure of Avicennian thought with the great precision that he had. He did this in such a way that avoiding his expansion would close the path to presenting and establishing the theory of perpetual creation. Mir Damad's attempt to offer a new interpretation of the world's inception in light of the teachings of religion is considered a great step in the formation of Shi'i Philosophy.

Keywords Perpetual Creation, Perpetuity and Eternity, Yemani Wisdom, Creation

*Correspondence

Address: Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Jalal Al Ahmad Highway, Tehran, Iran. Postal Code: 1411713116

Phone: +98 (24) 33411371
hossein.najafi@modares.ac.ir

Article History

Received: January 17, 2025

Accepted: February 25, 2025

ePublished: March 15, 2025

CITATION LINKS

[Ashtiyani, 1972] An anthology of philosophy in Persia; [Dinani, 1998] Philosophical thought in the Islamic world; [Ibn Sina, 1954] UYUN AL-HIKMAH; [Ibn Sina, 1960] AL-ŠIFA: AL-ILĀHIYYĀT; [Ibn Sina, 1985] AL-NIJĀT; [Ibn Sina, 1987] AL-ḤUDŪD; [Ibn Sina, 2008] AL-IŠĀRĀT WA AL-TANBĪHĀT; [Ibn Sina, 2013] AL-TA'LĪQĀT; [Mir Damad, 1899] AL-SAB' AL-ŠIDĀD; [Mir Damad, 1995] AL-QABASĀT; [Mir Damad, 2001] JAẒAVĀT VA MAVĀQĪT; [Mir Damad, 2002a] AL-ŠIRĀT AL-MOSTAQĪM; [Mir Damad, 2002b] The collected works of Mir Damad; [Mir Damad, 2005] ŠĀRE' AL-NEJĀT; [Mir Damad, 2013a] ZAVĀBIT AL-REDHĀ; [Mir Damad, 2013b] AL-UFUQ AL-MUBĪN; [Naraqī, 2002] JAME AL-AFKAR VA NAQED AL-ANZAR; [Taftazani, 1991] SHARH AL-MAQASID;

میرداماد و تدوین فلسفه شیعی: از تهذیب فلسفه سینوی تا نظریه حدوث دهری

حسین نجفی*

گروه فلسفه و حکمت، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

حامد ناجی اصفهانی

گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

چکیده

مبانی میرداماد در ترسیم جهان‌بینی حکمت یمانی و پردازش نظریه حدوث دهری، محصول تهذیب و بسط جهان‌بینی سینوی است. او با الهام از مفاد برخی آیات و روایات و در راستای جمع میان عقل و نقل، با توسعه و تغییر در مباحث «دهر و سرمد»، «اقسام تقدم و تاخر» و «اقسام حدوث»، تلاش کرده تا بدون کمترین اخلاص در پیکره عقلانی فلسفه سینوی، زمینه قول به حدوث واقعی و تاخر انفکاک عالم امکان را فراهم کند. در این مقاله، با اشاره به وابستگی او به آموزه‌های ابن‌سینا، نشان داده‌ایم که تغییرات میرداماد در سازواره اندیشه سینوی، درست به اندازه دقت خود، کلان نیز هستند؛ به گونه‌ای که با کنار نهادن توسعه‌های او، راه برای طرح و اثبات نظریه حدوث دهری بسته خواهد شد. می‌توان تلاش میرداماد را برای ارایه قرائتی جدید از نظریه پیدایش جهان در سایه آموزه‌های شریعت، از گام‌های بلند در تدوین فلسفه شیعی به شمار آورد.

کلیدواژه‌گان: حدوث دهری، دهر و سرمد، حکمت یمانی، میرداماد، ابن‌سینا

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۷

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

*نویسنده مسئول: hossein.najafi@modares.ac.ir

آدرس مکاتبه: تهران، بزرگراه جلال آل احمد، دانشگاه تربیت مدرس، گروه فلسفه و حکمت

تلفن محل کار: ۳۳۴۱۱۳۷۱ (۰۲۴)

مقدمه

مکتب فلسفی اصفهان، نقطه عطفی در تاریخ تقریب حکمت و شریعت به شمار می‌رود. میرداماد که چهره محوری این مکتب و پایه‌گذار «حکمت یمانی» است، نماینده جریانی بود که با روایات اهل بیت عصمت و طهارت^(ع) و آرای تفسیری، قرابت و هماهنگی فراوانی داشت. آثار فلسفی میرداماد دربردارنده مباحث روایی و تحقیقات حدیثی است؛ و از سوی دیگر، نگارش‌های فقهی و حدیثی او نیز خالی از تفلسف نیست [Mir Damad, 2013a: 89; Damad, 1899: 68]. او با استشهاد مکرر به آیات و روایات و درآمیختن عبارات فلسفی با آنها، با اهتمامی درخور به اثبات توافق و هم‌نوایی عقل و شرع پرداخته [Dinani, 1998: 2/316-32]، و بر این باور است که حکمت حقیقی را می‌باید در سایه معارف وحیانی جست. از عبارات گوناگون میرداماد به دست می‌آید که تعالیم شریعت، یکی از ارکان اصلی معرفت در حکمت یمانی است.^۱ او کوشیده است تا با نمایاندن اتصال مسایل فلسفی به زمینه‌های دینی، جایگاه الهی و ایمانی آنها را برای مخاطبان خود روشن سازد [Mir Damad, 1995: 137].

از سوی دیگر، جایگاه ابن‌سینا نیز در نظر میرداماد بسیار رفیع و بی‌نظیر است. رشته اندیشه و علم میرداماد مانند تمام فلاسفه، متکلمان و منطق‌دانان پس از ابن‌سینا، به شیخ رئیس پیوسته است. او یکی از مدرسان پرکار منطق، طبیعیات و الهیات/شفاء بوده و آثارش مشحون از ارجاع به نگاشته‌های ابن‌سینا است؛ چندان که نظریه حدوث دهری را بر پایه تحلیل و تهذیب آموزه‌های سینوی بنا نهاده است. میرداماد ابن‌سینا را بسیار ارج نهاده و با تعبیری همچون «شیخ فلاسفة الإسلام ورئیسهم»، «الشریک الرئیس» و «شریکنا السالف فی الریاسة» از او یاد کرده است^۲ [Mir Damad, 1995: 2, 19, 77].

به موازات اصطلاح متداول در میان فقها که تعبیر «الشیخین» را برای شیخ کلینی و شیخ طوسی به کار می‌برند، میرداماد برای اولین بار این اصطلاح را در یاد کرد از ابن‌سینا و فارابی استفاده کرده است [Mir Damad, 1995: 191]. نخستین گام میرداماد برای ترویج فلسفه سنیوی و تشکیل حوزه دهری در حکمت مشایی، اعاده جایگاه رفیع ابن‌سینا از راه زدودن غبار تکفیری بود که از پس تهاجم طاقت‌فرسای غزالی و پیروانش، بر چهره او نشسته بود [Mir Damad, 2002a: 122-123, 134-135].

میرداماد با اخذ چند اصل کلی از آیات و روایات، برخی مبانی وجودشناختی حکمت سنیوی را تهذیب و تکمیل کرده تا بر بنیاد آنها، تبیینی فلسفی از نظریه «حدوث دهری» ارائه دهد. مقاله حاضر، به سودای روایت این گفت‌وگو میان میرداماد و ابن‌سینا به قلم آمده است.

میرداماد و «حدوث عالم» در منابع نقلی

میرداماد -مانند دیگر حکمای مسلمان- با اعتقاد به حکمت تام خداوند در قول و فعل [Mir Damad, 2005: 250]، بر این باور است که نگره «حدوث زمانی» یا «زمان موهوم»، از منظر متون دینی پذیرفته نیست؛ زیرا علاوه بر محذورات عقلی فراوان، به مخالفت با آموزه‌های تنزیهی شریعت منجر خواهد شد؛ از این رو، پیدایش جهان را می‌بایست از طریقی غیر از حدوث زمانی تبیین نمود تا در عین وفاداری به احکام تنزیهی عالم ربوبی، تاخر انفکاک عالم از ذات خداوند تبیین شود. میرداماد با اشاره به حدوث زمان و حرکت، تصریح کرده است که در میان آیات و روایات، اشاراتی وجود دارند که به صورت مستقیم یا غیرمستقیم بر مفاد نظریه حدوث دهری دلالت می‌کنند.^۱ چکیده برداشت‌های او از نصوص دینی، در قفس چهارم از کتاب *القبسات* منعکس شده است. میرداماد با وفاداری کامل به سلوک فلسفی، مفاد هیچ یک از آیات و روایات را مقدمه «استدلال» بر حدوث عالم قرار نداده است؛ بلکه با اخذ چارچوب کلی از دیدگاه شریعت درباره پیدایش جهان، تنها به آنها «استشهاد» کرده است. او پس از اشاره به مفاد برخی آیات در موضوعات «وحدت خلق و بعث»، «کتاب محو و اثبات»، «ایام ربوبی»، «معیت خالق با مخلوق»، «قضاء و قدر» و «امر و اراده»، به احادیثی درباره «تشبیه عالم خلق به کتاب»، «تنزیه ذات و فعل حق متعال از مکان و زمان و ماده» و «خلق بعد از عدم» استشهاد کرده است [Mir Damad, 1995: 121-142].

تفسیر میرداماد از این آیات و روایات، موضوع پژوهشی مستقل است؛ اما به طور خلاصه، وی تصریح آیات و روایات را به چند اصل کلی، مسلم می‌داند:

۱. ذات و فعل پروردگار از زمان و هرگونه امتداد وهمی پیراسته است.
 ۲. فاعلیت خداوند به نحو ابداع و «خلق لا من شیء» است.
 ۳. خلق موجودات امکانی، یکباره و بدون سبق زمان و ماده صورت می‌گیرد.
 ۴. نسبت خداوند، علم و فعل او با تمام ممکنات یکسان است.
 ۵. خداوند ضمن احاطه وجودی بر جمیع ممکنات، با آنها «معیت» دارد.
 ۶. آیات و روایات بر «تأخر انفکاک» و واقعی وجود عالم از وجود خالق دلالت دارند.
- پذیرش این اصول از جانب میرداماد، او را با دو چالش اساسی مواجه می‌کند:

- بنا بر اصول نخست و سوم، نظریه حدوث زمانی با هیچ تقریری - اعم از سبق در ظرف زمان واقعی، زمان موهوم یا زمان متوهم - پذیرفتنی نیست؛ و با توجه به اصل ششم، نظریه حدوث ذاتی و مسبوقیت وجود

ممکنات به عدم ذاتی، صرفاً بیانگر اصل نیازمندی هر مخلوقی به خالق هستی‌بخش است و در استیفاء معنای دینی «حدوث» کافی نیست.

- جمع میان اصل پنجم و ششم - یعنی جمع میان معیت و تاخر - به معنای اتخاذ موضعی اعتدالی در طیفی است که تشبیه و تنزیه، دو سوی آن را تشکیل می‌دهند. این مساله از چالش پیشین، عمیق‌تر و مهم‌تر است؛ چرا که نسبت خالق و مخلوق را در فلسفه میرداماد روشن می‌کند.

میرداماد به هیچ وجه مدعی دلالت مستقیم و انحصاری آیات و روایات بر نظریه حدوث دهری نیست؛ بلکه بر بنیاد آموزه‌های تنزیهی شریعت و احکام صریح عقلی - همچون تعالی پروردگار از زمان و مکان - بهترین تبیین از چگونگی پیدایش جهان را در این نگره یافته است. شاهد مدعا اینکه میرداماد از مدلول صریح آیات و روایات با تعبیر «تنصيص» یاد کرده [Mir Damad, 2002b: 1/193; Mir Damad, 2013b: 628]؛ و به هنگام حمل مفاد آنها بر آموزه‌های حکمت یمانی، از مشتقات «إشارة» و «تعبير» استفاده کرده است [Mir Damad, 2001: 413; Mir Damad, 2002b: 1/194].

حاجت به تذکار نیست که اخذ غایات و چارچوب‌های کلی از منابع دینی و تطبیق آنها بر جهان‌بینی فلسفی، به هیچ وجه مصداق «تفسیر به رای» نیست؛ زیرا از جزم، انحصار و تحمیل جهان‌بینی خاص به دور است. با این حساب، حتی اگر مبانی حکمت یمانی و نظریه حدوث دهری مورد نقد قرار گیرند، اشارات کلی آیات و روایات و دلالت‌های صریح عقلی در این باره، بر جای خود استوار خواهند بود.

مبانی نظریه «حدوث دهری»، از فلسفه سینوی تا حکمت یمانی

دهر و سرمد

به نظر می‌آید که قرائت سینوی از مفاهیم «دهر» و «سرمد»، در واقع مقابله‌ای عقلانی با مفهوم «امتداد» در نظریه زمان موهوم [Taftazani, 1991: 3/125] و تعریف افلاطونی از حقیقت زمان باشد. ابن‌سینا در تبیین پیراستگی مفارقات از ماده و زمان و نحوه صحیح سنجش موجودات زمانی با آنها معتقد است که «زمان» ظرف وجودی جسم طبیعی بوده و «دهر» و «سرمد»، مفاهیمی نسبی‌اند. زمانیات وجود دهری ندارند؛ اما ذوات مجردات تام و نفوس هنگامی که با زمان سنجیده شوند، به جهت تعالی و معیت با زمان، دهری خواهند بود؛ و در سنجش با یکدیگر، به سرمدیت وصف می‌شوند.^۱ در نظر ابن‌سینا، این نسبت‌ها مبین سه گونه از وجود است.^۲ او موجوداتی را که حصول در زمان دارند، به سه گروه تقسیم می‌کند: طرف و اقسام زمان (گذشته، آینده، روز، ماه و سال)؛ حرکت؛ موجودات متحرک. سپس، بیان می‌کند که در برابر این اقسام، اشیایی وجود دارند که به سبب انتفاء تغیر در شئون و احوال، هیچ‌گونه تقدم و تاخیری برای آنها قابل تصور نیست؛ در نتیجه، هیچ‌گاه در افق زمان قرار نمی‌گیرند؛ ولی می‌توانند همراه با زمان باشند ("ولیس کلّ ما وجد مع الزمان، فهو فيه. فإنّ ما وجد مع البزّة الواحدة ولسنا فيها، بل الشيء الموجود في الزمان أمّا أولاً، فأقسامه وهو الماضي والمستقبل، و أطرافه و هو الآتات؛ وأمّا ثانیاً، فالحرکات؛ وأمّا ثالثاً، فالمتحرّکات. فإنّ المتحرّکات في الحركة والحركة في الزمان. فتكون المتحرّکات بوجه ما في الزمان... فما هو خارج عن هذه الجملة، فليس في زمان، بل إذا قوبل مع الزمان، فاعتبر به وکان له ثبات مطابق لثبات الزمان وما فيه؛ سمیت تلك الإضافة وذلك الاعتبار دهرًا له، فیکون الدهر هو المحيط بالزمان" [Ibn Sina, 1985: 232]). نکته مهم آن است که ابن‌سینا از «دهر» و «سرمد» با تعابیر «اعتبار»، «اضافه» و «نسبت» یاد کرده، بر این باور است که عقل با تحلیل آنها، به

«فرض» سه نحوه وجود راه می‌برد؛ چنان که تعبیر «دهراً له» در عبارت بالا نیز موید نسبیت این مفاهیم در نظر شیخ رئیس است.

او در برخی مواضع، به صراحت «دهر» را معنایی معقول قلمداد کرده است.^۱ از ضمیمه عبارت ابن‌سینا در *التعلیقات*^۲ با نقل قول‌های پیشین، به دست می‌آید که در نظر شیخ رئیس، با صرف نظر از اعتبار معیت با زمان، تفاوتی میان دهر و سرمد وجود ندارد.

تلقی میرداماد از دهر و سرمد، به دنبال تکاپو و دقت او در تهذیب و تکمیل قرائت سینوی از این دو مفهوم شکل گرفته است؛ کوششی که می‌توان آن را در دو گام اساسی خلاصه نمود:

گذار از «نسبت» به «وعاء»

میرداماد در تحلیل دهر و سرمد، همچون فلاسفه مشاء از «نسبت میان ثابت و متغیر» و «نسبت میان ثابت و ثابت» سخن گفته است [Mir Damad, 2002a: 106]؛ اما در میانه راه، واژه «نسبت» را کنار گذاشته و به جای آن از تعبیر «وعاء» استفاده می‌کند.^۳ بر این اساس، میرداماد مفاهیم دهر و سرمد را از اعتبار عقلی خارج کرده، به نهاد باثبات نفس الامر اختصاص می‌دهد. مفهوم چنین چرخشی این خواهد بود که از نظر وی، براساس تفاوت بنیادین زمان، دهر و سرمد، نظام هستی و عالم خارج، به سه ساحت وجودی تقسیم‌پذیر است: وعاء زمان؛ وعاء دهر؛ وعاء سرمد.

البته بر این مبنا، هماهنگی مفهوم «وعاء» با تعریف زمان و دهر و سرمد به «نسبت»، توجیه می‌شود. میرداماد پس از طرح لمی ظروف سه‌گانه وجود و اثبات آنها در خارج [Mir Damad, 2013b: 520-521]، بیان می‌کند که برای موجود خارجی، سوای تحصیل و تعیین، می‌توان نسبتی اندازه‌پذیر یا اندازه‌ناپذیر با سایر موجودات در نظر گرفت. چنانچه این نسبت اندازه‌پذیر باشد، شیء منسوب می‌تواند با جزء یا تمام شیء منسوب‌الیه معیت یا مفارقت وجودی داشته باشد؛ اما در نسبت مقدارناپذیر، شیء منسوب به یک نسبت با جزء یا کل شیء منسوب‌الیه معیت یا مفارقت وجودی دارد ("إذا انتسب متغیر إلى متغیر بالتطابق علی أن یصلح أحدهما لأن تنفرض فیه أجزاء بإزاء ما ینفرض فی الآخر، فینطبق کلّ ما انفرض فیه علی ما بإزائه فی الآخر، حصل هناك کون متّصف بالامتداد، فإن کان المنسوب إلیه من المنطقتین بحیث لایکون فی طباعه قبول الانقسام أصلاً، اتّصف ذلك الـکون بالامتداد، ویعبر عن تلك النسبة فی الصورتین بالفیئتیة. فالمنتسب إلی الزمان بالفیئتیة له کون ممتدّ، وإلی الآن بها له کون غیر ممتدّ؛ وأما النسبة إلیهما بإضافة المعیة فی التحقّق - لا علی سبیل الانطباق - فهی کون دهری، لا یتصوّر فیه امتداد واستمرار أصلاً ولا مقابلاهما" [Mir Damad, 2002a: 106]). بر این اساس، نسبت اضافی مأخوذ در تعریف دهر و سرمد، به نسبتی حقیقی تبدیل می‌شود؛ چنان که تعبیر «حصل هناك کون» در عبارت میرداماد موید آن است.

تبیین ویژگی‌های زمان، دهر و سرمد

میرداماد به مناسبت‌های مختلف و در ساختارهای گوناگون، از ویژگی‌های زمان، دهر و سرمد سخن گفته و به تبیین جایگاه وجودی، روابط و نسبت‌های میان آنها پرداخته است. مهم‌ترین توسعه‌های او در تلقی سینوی از دهر و سرمد، از این قرار است:

الف) میرداماد در تطبیق هستی‌شناسی سه لایه حکمت یمانی بر عالم واقع، وعاء سرمد را به واجب‌الوجود اختصاص داده است ("والذی یشبه أن یکون الحقّ فی عقد الاصطلاح علیه هو أن یخضّ السرمد الوجود السرمدی بالقیوم الواجب الذات - جلّ ذکره" [Mir Damad, 2013b: 113]؛ "إنّ السرمد مختصّ بالله سبحانه، لایوجد فیه ممکن ما من الممكنات أصلاً" [Mir Damad, 1995: 7]).^۴

ب) وعاء دهر، ظرف تحقق ممکنات ذاتی است؛ با این توضیح که وجود برخی از آنها (مبدعات) به سبب پیراستگی از ماده، صرفاً دهری بوده؛ و برخی دیگر (مکونات) علاوه بر وجود دهری، به واسطه امکان استعدادی مکنون در ماده خود، وجود زمانی نیز دارند. بر این اساس، موجودات زمانی، وجود دهری نیز خواهند داشت ("والدهر مختص بالممكنات الذاتية" [Mir Damad, 1995: 113]؛ "لیس یتصور بحسب الدهر إلا وجود صریح لجملة الجائزات من مبداء التجوهر إلى ساقاة الوجود" [Mir Damad, 1995: 117]؛ "فإذن، المبدعات والکائنات موجودة جميعًا في الدهر" [Mir Damad, 2002b: 1/300].

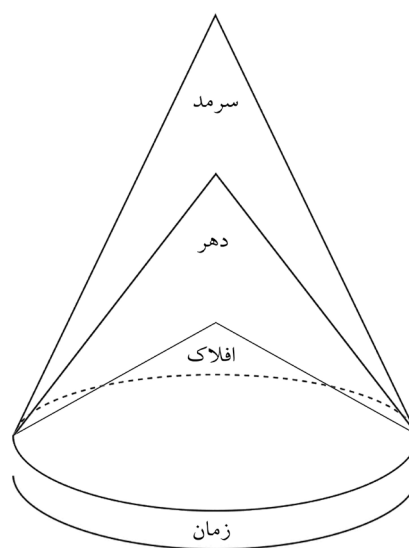
میرداماد با استفاده به جا از مفهوم «اعتبار»، توضیح می‌دهد که این سخن، نه به این معنا است که موجودات طبیعی دو وجود مجزا دارند؛ بلکه برای وجود واحد آنها دو اعتبار مختلف قابل تصویر است.^۳ باری، تمام موجودات زمانی به کمال و قرار و بدون گذر و گذار، در وعاء دهر حضور داشته، تحقق تدریجی زمانی آنها، سایه حقیقت دهری آنها است؛ و تغیر و تجدد، نه از وجود دهری، بلکه از جانب وجود آنها در زمان حاصل می‌گردد؛ بنابراین، نفس زمان، تمام حوادثی در که گذر آن به وجود می‌آیند و تمام کمالاتی که به تدریج برای موجودات طبیعی حاصل می‌شوند، به وجود واحد در وعاء دهر موجودند. بر این اساس، غریب نخواهد بود اگر گفته شود "حوادث در زمان از بین نمی‌روند؛ بلکه تنها می‌گذرند؛ چرا که آینده تنها در ظرف گذشته و گذشته تنها در ظرف آینده معدوم است؛ و مجموع آینده و گذشته در وعاء دهر و محضر حق متعال موجود است". باری، قول به وجود دهری موجودات زمانی، سومین نقطه افتراق جدی میرداماد با ابن‌سینا است. جدا از مساله حدوث عالم، میر براساس همین تلقی، به تفسیر «مَثَلُ افلاطونی»، تبیین «علم الهی به جزئیات» و مبحث «نفس الامر» پرداخته است [Mir Damad, 1995: 142, 159-160].

ج) تحقق زمان و موجودات زمانی، معنایی غیر از خود زمان و مقوله «متی» است؛ در حالی که وعاء دهر و سرمد، چیزی جز وجود دهری و سرمدی نیستند ("والزمان يقع فيه التغيرات والتبدلات وحصول الوجودات بعد العدمات المستمرة ثم انبئات الاستمرارات، وأفق الزمان أمر زائد على معنى الوجود وعلى المتی - أي: نفس النسبة المعبر عنها بالكون في الزمان - كما المكان على الأين، فالمقدار المتقضي المتجدد بنفس ذاته لا يكون نفس الوجود ولا نفس النسبة؛ وأما وعاء الدهر فليس هو شيئاً وراء صرف الوجود... وكذلك عرش السرمد هو نفس محوضة الموجدية" [Mir Damad, 2002b: 1/7]).^۴ با این بیان، سر استفاده از واژه «وعاء» - که اعم از «ظرف» است - در عبارات میرداماد آشکار می‌شود. استعمال فلسفی ظرف، متوقف بر «جدایی ظرف از مظروف» و «احاطه ظرف بر مظروف» است که تنها بر زمان و مکان صدق می‌کند؛ در حالی که دهر و سرمد، چیزی مستقل از وجود مجرد ممکنات و تحقق وجوبی باری تعالی نیستند.

د) وعاء دهر و سرمد در پیراستگی از امتداد، اندازه و مفاهیم مقابل آن دو، اشتراک دارند. میرداماد تأکید می‌کند که سلب گاهی بر سبیل «ملکه و عدم» صورت می‌گیرد که مفاد آن وجود استعداد در مسلوب‌عنه است؛ اما درباره دهر و سرمد، علاوه بر امتداد، استعداد آن نیز مرتفع می‌شود؛ لذا، «لامتداد» نیز به نحو بسیط از دهر و سرمد سلب خواهد شد ("إن وعاء الثبات وهو متن الدهر بمعزل عن توهم الامتداد واللامتداد و الانقسام واللائقسام" [Mir Damad, 1995: 177]؛ "فلا يصدق هناك اللامتداد مطلقاً عدولياً على أن له موضوعاً هناك، بل إنما يصدق سلباً بسيطاً في نفسه" [Mir Damad, 2002a: 204].

ه) میان سه ساحت وجودی زمان، دهر و سرمد، رابطه‌ای طولی مشابه با علیت وجود دارد.^۵ زمان از جهت اتصال، ثبات و دوامش، موجودی دهری و معلول قیوم سرمدی است. از سوی دیگر، جسم فلک که علت حرکت و زمان است، وابسته به علل داخلی خود (علل مقوم) بوده و این علل داخلی نیز متکی بر فیض علل خارجی

(علل موجد) هستند. بر این اساس، دوام زمان متکی بر تحقق حرکت فلک است؛ و حرکت فلک مبتنی بر قرار جسم او است؛ و اتصال جسم فلک نیازمند علل قوامبخش داخلی است؛ و علیت این علل مقوم، بسته بر تداوم نسبت آنها با علل مفارق دهری است. وعاء دهر از آن جهت که پذیرای افاضه وجود باثبات و متصل زمان از سوی واجب‌الوجود سرمدی است، به معلولیت وصف می‌شود؛ و از جهت احاطه بر علل قوام جسم فلکی، علت زمان به حساب می‌آید. بر اساس این توضیحات، نسبت احاطی سرمد، دهر و زمان در حکمت یمانی را می‌توان در سازواره‌ای مشابه با شکل ۱ ترسیم کرد.



شکل ۱) نسبت اوعیه سه‌گانه سرمد، دهر و زمان بر اساس آموزه‌های حکمت یمانی

ملاک حاجت به علت، «حدوث» کلامی و «امکان» فلسفی

ابن‌سینا بر این باور است که تخصص و تعین وجود یا عدم برای ماهیتی که ذاتاً ممکن است، یا از جانب امری ورای ماهیت است یا از نفس ماهیت نشأت می‌گیرد. در صورت نخست، مطلوب -یعنی نیاز ممکن به علت- ثابت است؛ و در فرض دوم، لازم می‌آید که ماهیت یا واجب‌الوجود باشد یا ممتنع‌الوجود که این خلاف فرض -یعنی امکان ماهیت - و مستلزم خلف خواهد بود [Ibn Sina, 1960: 163]. با این بیان، تردیدی نمی‌ماند که هر اثر به موثر و هر معلول ممکن به علتی نیاز دارد.

اما چه عاملی معلول را این‌گونه به موثر و علت نیازمند کرده است؟ در پاسخ سه احتمال مطرح شده: حدوث؛ امکان؛ حدوث و امکان. طرح این سه احتمال از آن جهت است که نمی‌توان نیازمندی را به صرف «موجودبودن» مستند کرد؛ زیرا استدلال‌هایی که وجود علت نخستین را اثبات می‌کنند، بیانگر این واقعیت هستند که موجود بی‌نیاز از علت هم وجود دارد؛ لذا، این نیازمندی هنگامی مطرح می‌شود که موجود دارای قید خاصی باشد. این قید می‌تواند «حدوث»، «امکان» یا «حدوث و امکان» باشد.

بیشتر متکلمان بر این باورند که دلیل این نیازمندی حدوث است؛ یعنی موجود از آن جهت که حادث است (از حیث وجود پس از عدم) نیازمند علت است [Taftazani, 1991: 2/490-491]. لازمه این گزاره آن است که هرچه حادث نباشد، بی‌نیاز از علت است؛ یا هرچه بی‌نیاز از علت است، حادث نیست. بدین ترتیب، قدم ملازم

با وجوب و حدوث ملازم با امکان خواهد بود. به بیان دیگر، قدم ویژگی خاص واجب‌الوجود و حدوث ویژگی خاص ممکنات است.

در مقابل، ابن‌سینا بر این باور است که آنچه موجود را به علت نیازمند می‌کند، امکان ذاتی او است. تا جهت امکانی موجود منتفی نشود، نیاز او به علت نیز از بین نخواهد رفت؛ و چون امکان از لوازم ماهیت شیء ممکن‌الوجود است، نیاز به علت نیز همیشگی خواهد بود.^۴ شیخ رئیس در توضیح این مطلب آورده است که اتصاف شیء به حدوث، زمانی ممکن است که آن شیء پس از آنکه در برهه‌ای از زمان وجود نداشته، با تاثیر یک یا چند علت، وجود پیدا کرده باشد؛ بنابراین، ابتدا نیازمندی به علت تصور می‌شود، سپس ایجاد تحقق می‌یابد. با این ایجاد، شیئی در جهان خارج وجود پیدا می‌کند که یکی از ویژگی‌های آن، وجودداشتن در زمان‌های پیشین است. پس مرتبه اتصاف یک موجود به حدوث، به مراتب پس از مرتبه نیاز آن به علت قرار دارد [Ibn Sina, 1960: 260-262; Ibn Sina, 1985: 522-524]. بر این اساس، امکان ذاتی شیء به حدوث ذاتی او منجر خواهد شد.^۵

میرداماد در پیروی از ابن‌سینا، مناط نیاز به علت را امکان دانسته [Mir Damad, 2013b: 342-343]. در نقد مذهب متکلمان اشاره می‌کند که حتی اگر حدوث را هم سبب نیازمندی به علت بدانیم، بازگشت آن به امکان است؛^۶ زیرا حدوث و احتیاج به امری خارج از ذات برای وجودیافتن، تنها صفت ذاتی است که واجب‌الوجود نباشد [Mir Damad, 2013b: 344-346]. وی در ادامه، اضافه می‌کند که پذیرش وجود ازلی و غیرمستبوق به عدم صریح، برای طبیعت امکانی معلول، امری ممتنع است؛ لذا، موجود ممکن همواره از موجود واجب سرمدی انفکاک خواهد داشت.^۷

میرداماد با نقد نظریه کلامی درباره حدوث، به جای اینکه حدوث را ملاک حاجت ممکن به علت بداند، حاجت ذاتی ممکن را ملاک حدوث می‌داند؛ اما با توسعه نظریه ابن‌سینا، طبیعت امکانی را منشا حدوث دهری نیز می‌داند.^۸ بر این اساس، نسبت میان حدوث دهری و حدوث ذاتی در وجود خارجی و حمل شایع صنایع، تساوی است؛ یعنی هر حادث دهری، حادث ذاتی است؛ همچنان که هر حادث ذاتی، حادث دهری نیز هست.^۹

تقدم و تاخر

بحث از انواع ایجاد و مساله حدوث عالم، پیوندی ناگسستنی با اقسام تقدم و تاخر دارد. معنای تقدم و تاخر در عرف، دوری و نزدیکی نسبت به مبدا معین است. ابن‌سینا در تبیین معنای اصطلاحی این مفاهیم تصریح کرده است که تقدم و تاخر بر معانی گوناگونی حمل می‌شوند و آن معانی متعدد، در معنای واحدی به نحو تشکیکی مشترک‌اند: اینکه امر متقدم - از آن حیث که متقدم است - واجد چیزی است که امر متاخر فاقد آن است؛ و آنچه در امر متاخر - از آن حیث که متاخر است - وجود دارد، در امر متقدم نیز موجود است [Ibn Sina, 1960: 163]. از نظر ابن‌سینا، قبلیت و تقدم بر ۵ قسم است: طبعی، زمانی، ژتبی، کمالی و علی.^{۱۰}

میرداماد همچون ابن‌سینا، تقدم و تاخر را مفهومی می‌داند که بر اقسام مختلف به نحو تشکیک - و نه توطی - حمل می‌شود [Mir Damad, 1995: 61]. او در تصویر مفهوم تقدم و تاخر و نحوه صدق آنها بر مصادیق و اقسام، با شیخ رئیس هم‌داستان است؛ اما در تنوع‌پذیری تقدم و تاخر، به تقسیمی هفت‌گانه قایل است که با تقسیم رایج در فلسفه سینوی، تفاوت دارد. میرداماد پس از تقسیم واقع به ساحت‌های سه‌گانه زمان، دهر و سرمد، با تحلیل خواص تقدم بالعلیه و تقدم بالزمان، نوعی دیگر از تقدم و تاخر را به اقسام پیش‌گفته افزوده است که رکن اصلی در مفهوم حدوث دهری به حساب می‌آید. از نظر میرداماد، ارتباط ذاتی میان متقدم و

متاخر، یا در متن واقع و خارج است یا در مرتبه عقل. اگر این ارتباط در متن واقع و ظرف خارج باشد، چهار نوع تقدم و تاخر را می‌توان تصویر کرد [Mir Damad, 1995: 62]:

۱. تقدم در رتبه (اختلاف نسبت ترتیبی با مبدا فرضی)؛
 ۲. تقدم در شرف (اختلاف متقدم و متاخر در زیاده، نقصان، راجحیت و مرجوحیت)؛
 ۳. تقدم در زمان (انفکاک متقدم و متاخر در زمان، نسب به «آنی» که مبدا فرض می‌شود)؛
 ۴. تقدم دهری و سرمدی (انفکاک متقدم و متاخر به نسبت ظرف وجودی).
- اما اگر ارتباط ذاتی میان متقدم و متاخر تنها در تحلیل عقلی - و نه در ظرف خارج - باشد، این تقدم و تاخر تنها در مرتبه ماهیت (مرتبه عقلی) خواهد بود؛ بدان معنا که ذات متقدم، بر ذات متاخر تقدم خواهد داشت؛ اگرچه در وجود (مرتبه تقرر) با یکدیگر همراه خواهند بود.^{۳۱} در این صورت، سه نوع تقدم و تاخر دیگر تصور می‌شود [Mir Damad, 1995: 63-65]:

۵. تقدم بالطبع (تقدم علل صدور ناقصه همچون شرایط و موضوع اعراض بر معلول)؛
 ۶. تقدم بالماهیه (تقدم اجزای تحلیلی و مقومات ماهیت شیء بر ماهیت آن)؛
 ۷. تقدم بالعلیه (تقدم وجوب وجود و تقرر شیء بر وجود آن).
- در نظر میرداماد، تقدم ذاتی به سه نوع بالطبع، بالماهیه و بالعلیه تقسیم می‌شود؛ اما این مطلب در نظر ابن‌سینا مقبول نیست؛ زیرا او تقدم ذاتی را گاه به دو نوع بالطبع و بالعلیه تقسیم کرده و گاه تقدم ذاتی را به معنای تقدم بالعلیه به کار برده است.^{۳۲}
- نکته دیگر آنکه ملاک این تقسیم‌بندی، تقرر و وجود متقدم و متاخر در ظرف خارج یا ذهن است؛ بنابراین، نمی‌توان میان اقسام حاصل از تقرر ذهنی با اقسام حاصل از تقرر خارجی تداخل و اشتراکی جز در مفهوم تقدم و تاخر فرض کرد.^{۳۳}

میرداماد در دو تبیین کلی، درباره تقدم دهری و خصایص آن سخن گفته است:

اقسام انفکاک

از نظر میرداماد، تقدم انفکاک^{۳۴} که تنها به واسطه تخلف متاخر از وجود متقدم در متن واقع تحقق پیدا می‌کند، به دو نوع فرض می‌شود:

۱. تقدم زمانی: تقدم در وجود زمانی، منفک از متاخر است؛ با این توضیح که عقل امتدادی گذرا بر هر دو را تصور کرده، به واسطه آن، بین متقدم و متاخر فاصله‌ای می‌یابد که خود ذاتاً اندازه‌پذیر است.
۲. تقدم دهری و سرمدی: در این نوع از تقدم و تاخر، متقدم و متاخر از نظر وجودی انفکاک دارند؛ اما این جدایی در افق تجدد و نسبت به محور زمان حاصل نمی‌شود؛ بلکه در متن واقع اتفاق می‌افتد؛ به گونه‌ای که ذات متقدم دارای تقرر و وجود بالفعل در خارج از زمان و مکان است و در همان حال، ذات متاخر به عدم صریح قطعی مسبوق است. بدین جهت، نمی‌توان گذر امری ممتد میان آن دو تصویر کرد [Mir Damad, 2002b: 1/9].

تقدم زمانی و تقدم دهری در انفکاک وجودی متقدم و متاخر، نظیر هم هستند؛ اما این انفکاک گاه در امتداد زمان، و گاه در حاق واقع (وعاء دهر) رخ می‌دهد. به همین جهت، از عدم موجود متاخر در مرتبه موجود متقدم، به «عدم مقابل» تعبیر می‌شود؛ به این معنا که وجود شیء با عدم آن جمع‌پذیر نیست [Mir Damad, 1995: 88, 188]. با این بیان، میان تقدم زمانی و تقدم دهری، چند تفاوت اساسی خواهد بود:

۱. با عنایت به اینکه زمان تنها با توالی آنات قابل تصور است، تقدم زمانی به واسطه تكثر موضوعات خود (اشیا زمانی)، تكثرپذیر خواهد بود. بر این اساس، تعاقب تقدم‌ها و تاخرهای زمانی پیش می‌آید؛ اما این کثرت در تقدم دهري قابل تصور نیست؛ زیرا در وعاء دهر و سرمد، امتداد و انقسام وجود نداشته و برای آنها وسط و حد و طرف فرض نمی‌شود.

۲. تقدم زمانی هم بر وجود عارض می‌شود و هم بر عدم؛ زیرا ممکن است عدم شیء زمانی در زمان، بر وجود آن متقدم باشد و همین وجود متاخر شیء، بر عدم شیء در زمان دیگری مقدم باشد؛ اما عروض تقدم دهري بر وجود امکان‌پذیر نیست؛ زیرا وجود شیء همواره از عدم دهري آن متاخر است.

۳. هر متاخر دهري متاخر زمانی نیست؛ و متاخر زمانی، تنها در صورتی که وجودش متاخر از عدمش باشد، متاخر دهري نیز خواهد بود.

۴. تقدم و تاخر زمانی، شدت و ضعف و زیاده و نقصان می‌پذیرد؛ اما چنین چیزی در تقدم دهري متصور نیست؛ زیرا تمام موجودات دهري در حکم موجود واحدی هستند که تكثر تاخر آنها ناشی از اضافه به موضوعات متكثر است [Mir Damad, 1995: 89; Mir Damad, 2013b: 645-656].

اقسام معیت

اگر دو شیء نسبت به محور ثابت زمان سنجیده شوند، جدا از تقدم و تاخر، حالت سومی نیز پیدا خواهد شد؛ یعنی «همزمانی» که از آن با تعبیر «معیت زمانی» یاد می‌شود. همچنین، اگر بتوان برای دو شیء در ظرف وجود محض که همان وعاء دهر است، همراهی در وجود فرض کرد، در این صورت با حالت سومی به نام «معیت دهري» مواجه خواهیم بود [Mir Damad, 1995: 87-88].

تردیدی نیست که معیت باری تعالی با سایر موجودات - فارغ از اینکه مجرد باشند یا مادی - و نیز، معیت مجعولات مفارق با یکدیگر و موجودات کیانی و زمانی، معیت زمانی نیست؛ در نتیجه این معیت باید معیتی دهري باشد. همچنین، تقدم باری تعالی بر زمان و موجودات زمانی نیز نمی‌تواند از نوع زمانی باشد؛ بلکه این تقدم نیز باید به نحو دهري و سرمدی باشد.

میرداماد اشاره می‌کند که در منابع فلسفی پیش از او، از شش نوع معیت یاد شده که از جمله آنها معیت دهري است؛ و در مقابل، تنها به ذکر پنج نوع تقدم و تاخر بسته شده و از تقدم و تاخر دهري سخنی به میان نیامده است [Mir Damad, 2013b: 697]؛ در حالی که معیت میان دو چیز هنگامی تصور می‌شود که بتوان میان آنها از تقدم و تاخر نیز سخن گفت؛ زیرا به حکم تضایف انواع تقدم و تاخر با اقسام معیت، اثبات هر یک از این سه حالت برای شیء، به منزله نفی دو حالت دیگر است^{۳۰}. اما در آثار ابن‌سینا به این نوع از تقدم اشاره نشده؛ بلکه تقدم زمانی به گونه‌ای معنا شده است که هر دو نوع زمانی و دهري را شامل شود؛ به این معنا که ملاک تقدم زمانی را تخلف متقدم از متاخر در وجود دانسته‌اند، بدون آنکه به قید آن - یعنی صحت فاصله امری ممتد یا غیرممتد میان آنها - اشاره شده باشد.

میرداماد از مجموع این توضیحات به این نتیجه می‌رسد که فلاسفه پیشین به‌رغم دقت نظری که طرح مباحث عقلی داشته‌اند، با سهل‌انگاری از کنار این بحث مهم فلسفی عبور کرده‌اند^{۳۱}.

اقسام حدوث

ابن‌سینا در کتاب *الشفاء* و هنگام بیان تقسیمات حدوث، پس از طرح دو قسم زمانی و غیرزمانی ("المُحَدَّث بالمعنی الذی لایستوجب الزمان، لایخلو إما أن یکون وجوده بعد لیس مطلق؛ أو یکون وجوده بعد لیس غیر مطلق، بل بعد عدم مقابل خاض فی مَادَّةٍ موجودة" [Ibn Sina, 1960: 267])، به توضیح اقسام حدوث

غیرزمانی می‌پردازد. در نظرگاه او، اگر زمان در مفهوم حدوث راه نداشته باشد، با دو حالت مواجه خواهیم بود: وجود شیء بعد از عدم مطلق و وجود شیء پس از عدم مقید (عدم مقابل خاص فی ماده موجوده). این تقسیم را به دو نحو می‌توان تبیین کرد:

۱. حدوث به سه نوع «زمانی»، «غیرزمانی مطلق» و «غیرزمانی مقید»^{۲۷} تقسیم می‌شود.

۲. اطلاق حدوث ذاتی بر تمام ممکنات یکسان نیست. گاه مطلق بوده، مشروط به هیچ امری جز فقر ذاتی نیست (در مبدعات)؛ و گاه، علاوه بر امکان ذاتی، مقید و مشروط به امر دیگری (ماده حامل امکان استعدادی) نیز هست.

میرداماد بر این باور است که شیخ رئیس در صدد بیان تقسیمی سه‌گانه برای حدوث است. منظور او از «عدم مطلق» عدم مجامع است که با وجود بالفعل شیء جمع شده، از یک سو به ماهیت ممکن و از سوی دیگر به ذات باری مرتبط است؛ اما «عدم مقید» یا غیرمجامع، عدمی است که با وجود شیء جمع نمی‌شود و ایجاد ممکن متوقف بر رفع او است. بر این اساس، مراد ابن‌سینا از «عدم مقابل خاص فی مائده موجوده»، حدوث ذاتی غیرزمانی نیست؛ بلکه تاخر وجود از عدم صریح در متن واقع است: تاخری انسلاخی و انفکاک، غیرزمانی و غیرسیال، مقدارناپذیر و ناگذرا. او در طلیعه کتاب *القبسات*، عبارت شیخ رئیس را چنین بازسازی کرده است [Mir Damad, 1995: 4]:

«فالحادث بالمعنى الذى لا يستوجب الزمان، وهو وجود الشيء بعد صرف العدم البحت، على نوعين؛ لانه لا يخلو إما ان يكون هو وجود الشيء بعد صرف ليسيته المطلقة، بعدية بالذات... وهذا النوع هو المسمى «حدوثاً ذاتياً»... وإما أن يكون هو مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المحض المقابل لحصول الوجود بالفعل في متن الواقع، وهو الذى رame بقوله: «بعد ليس غير مطلق، بل بعد عدم مقابل خاص في مائة» لا مسبوقية بالذات... وهذا النوع إن هو إلا الحادث الدهري»

این برداشت از عبارت ابن‌سینا با انتقادهایی مواجه شده^{۲۸}؛ و در عین حال، خود میرداماد نیز در برخی مواضع، به جای خالی تاخر انفکاک و حدوث دهری در آثار ابن‌سینا اذعان کرده است؛ برای نمونه، او در کتاب *الصراط المستقیم*، به هنگام نقل قولی از شیخ رئیس می‌نویسد [Mir Damad, 2002a: 214]:

«ما أصح قول الشيخ الرئيس... لو كان يشعر أن هناك قسماً آخر يتوسط القسمين، هو أن يعني بالمحدث كل ما سبق وجوده عدم واقعي في الأعيان، فتكون أيسيته بعد ليسية مطلقة سرمدية، لا بحسب الذات فقط في اعتبار العقل، بل واقعة في الأعيان خارج الأذهان على أن تكون البعدية ممايزة للقلبية، لا ممايزة زمانية، بل سرمدية، فيكون كل معلول محدثاً على هذا النحو أيضاً»

ظاهراً همین کاستی میرداماد را به سوی معرفی ملاک «سبق در وجود عینی» و افزودن «تقدم و تأخر دهری و سرمدی» بر اقسام دیگر، سوق داده است [Mir Damad, 2002a: 152].

استدلال بر حدوث دهری

میرداماد با استفاده از تحلیل مبانی و قواعد فلسفی، با شیوه‌های مختلفی بر حدوث دهری ممکنات استدلال کرده است. تقریر و بررسی استدلال‌های میرداماد خارج از موضوع این مقاله است؛ لیک برای بازنمود اثرپذیری میرداماد از شیخ رئیس و تلاش او در بسط قواعد فلسفه سنیوی، یکی از براهین لمی حدوث دهری را به‌اختصار تحلیل می‌کنیم:

تقریر استدلال میرداماد حاجتمند توجه به چند مقدمه است:

۱. براساس خوانش میرداماد از فلسفه سینوی، ماهیت ممکن پس از تعلق به جعل بسیط، قابلیت انتزاع مفهوم وجودی مصدری پیدا می‌کند. بر این اساس، ماهیت موجود در خارج به دو حیثیت تحلیل می‌شود:

الف) مقام ذات که ارتباطی با جاعل نداشته، نسبت آن با وجود و عدم یکسان است. میرداماد از این مقام، با اصطلاح «مرتبه عقلی» یاد می‌کند.

ب) وجود عینی که به واسطه ارتباط با جاعل حاصل شده است. در حکمت یمانی، از این مقام با عنوان «مرتبه تقرر» یاد می‌شود.

با عنایت به تساوی ذات ممکن نسبت به وجود و عدم، می‌توان به حسب تحلیل، مرتبه عقلی آن را از مرتبه تقرر جدا کرد.

۲. جدایی مرتبه عقلی ممکن از تقرر عینی آن، حکمی است که هم در خارج و هم در ذهن برقرار است؛ چرا که اگر وجود تنها در مقام تحلیل ذهنی از ماهیت ممکن جدا باشد و در خارج عین آن باشد، مستلزم انقلاب ممکن به واجب خواهد بود.

۳. مرتبه عقلی ذات در وجود واجب، عین تقرر عینی او است. میرداماد بیان می‌کند که نسبت مرتبه عقلی واجب با تقرر خارجی او، همانند نسبت میان «انسانیت» و «انسان» است که با یکدیگر عینیت دارند [Mir Damad, 1995: 73].

۴. تقدم علت بر معلول، تقدمی به حسب مرتبه عقلی است؛ به این معنا که معلول در مرتبه عقلی علت موجود نیست؛ اگرچه در مرتبه تقرر با یکدیگر معیت دارند [Mir Damad, 1995: 75].

پس از مقدمات پیش‌گفته، میرداماد ضمن تحلیلی گویا، بیان می‌کند که اگر رابطه علیت میان دو ممکن برقرار باشد، علت و معلول در مرتبه تقرر با یکدیگر معیت دارند؛ اما مرتبه عقلی علت، بر مرتبه عقلی معلول مقدم است؛ زیرا مرتبه عقلی هر دو، غیر از تقرر آنها است. حال اگر معلول ممکن در نسبت با علت واجب سنجیده شود، باز هم مرتبه عقلی او از مرتبه عقلی واجب‌الوجود متاخر خواهد بود؛ و با عنایت به اتحاد مرتبه عقلی و تقرر عینی در ذات واجب، تاخر معلول ممکن از مرتبه عقلی واجب، به معنای تاخر او از تقرر عینی واجب‌الوجود خواهد بود.^۶ در این تاخر، سه ویژگی مهم به چشم می‌خورد:

۱. ذات معلول در مرتبه ذات علت معدوم است؛ بر این اساس، عدم متقدم و وجود متاخر قابل اجتماع نیستند.

۲. با عنایت به اینکه وجود متقدم، تقرر عینی واجب است، تاخر معلول ممکن نیز به حسب وجود عینی خواهد بود.

۳. با عنایت به تعالی واجب و مبدعات از افق زمان، این تاخر واقعی به نحو زمانی نخواهد بود. این معنا همان تاخر انفکاک غیرزمانی در حدوث دهری است. با این بیان، هر تاخری از ذات واجب، در حقیقت به تاخر دهری رجوع می‌کند.^۷

ابن‌سینا در *التعلیقات*، درباره ملاک تقدم و تأخر در اقسام مختلف نوشته است [Ibn Sina, 2013: 92]:

«التقدم في المكان أن تضع رتبة مثل رتبة الملك فيكون كل من هو أقرب إليه يكون أشد تقدماً؛ وفي الفضائل غايات يكون كل من كان أقرب إليها يكون أشد تقدماً؛ وفي الزمان آن نفرضه فكل زمان أبعد من ذلك يكون أشد تقدماً؛ وتقدم الباري على العالم هو تقدم بالوجود بالقياس إليه، لا أن الوجود شيء ثالث، بل هو نفسه وإثما نفرضه في ذهنك ثالثاً»

«تقدّم بالوجود» را در فقره آخر عبارت، می‌توان براساس مبانی رایج فلسفه سینیوی، بر تقدم بالعلیه تطبیق کرد؛ با این توضیح که ملاک تقدم واجب بر عالم، «استحقاق وجود» باشد [Ibn Sina, 1985: 540] که تعبیر «بالقیاس إلیه» نیز موید آن است. بر این اساس، بر خلاف دیگر اقسام تقدم که ملاک آنها خارج از ذات متقدم و متاخر است، در تقدم عالم بر واجب، «وجود» شیء سومی خارج از تحقق واجب و عالم نخواهد بود؛ بلکه ملاکی است که ذهن بر حسب آن، به تقدم وجود واجبی بر وجود امکانی حکم می‌کند. مآل این قرائت، «حدوث ذاتی» و تقدم تحلیلی واجب‌الوجود بر عالم خواهد بود.

اما گویا میرداماد براساس مبانی حکمت یمانی، «تقدم بالوجود» را تاخر انفکاک‌ی در نظر گرفته و عبارت «لا أن الوجود شیء ثالث» را بدین‌گونه تفسیر کرده که تقرر واجب‌الوجود، شیء سومی در عرض مرتبه عقلی خودش (امر متقدم) و مرتبه عقلی ممکن (امر متاخر) نیست. در آثار میرداماد تصریحی به اخذ این استدلال از عبارات ابن‌سینا به چشم نمی‌آید؛ اما او در بدرقه عبارت مذکور از //تعلیقات نوشته است: [Mir Damad, 1995: 182]:

«وصریح مغزاه أن التقدّم بالوجود هناك هو التقدّم السرمدی فی متن الخارج؛ لأنّ الوجود فی حاقّ الخارج عن عرش السرمد هناك، هو بعینه نفس مرتبة الذات المتقدّمة من حیث هی هی»

با این حال، او پس از تقویم برهان پیش‌گفته از طریق ارتفاع محصل و مخصص در وجود واجب^۳، آورده است: [Mir Damad, 1995: 77]:

«یا قوم! إنّی لشدید التعجّب جدّاً من شریکی فی الریاسة ومن شریکی فی التعلیم (= الفارابی) ومن معلّم مشائیة الیونانیین ومفیدههم الصناعة (= أرسطو)، مع اعتلاء مرتبتهم فی البراعة والجلالة وارتفاع درجتهم فی شدّة التیقّظ وتوقّد الفطانة، کیف توغّلوا فی تقریر هذه الحجة البرهانیة وتحقیق مقدّماتها الیقینیة فی تقدیس الباریء الأول - جلّ ذکرة - عن ماهیة کلیّة وعن أن یكون لکنه حقیقته وجود ذهني فی ذهن ها من الأذهان أصلاً، ثمّ ذهلوا عن إجرائها فی حدوث العالم وتقدّم الباریء الحقّ علیه تقدّمًا انفکاکيًا بالوجود فی حاقّ الأعیان؟»

بر این اساس، تاخر انفکاک‌ی عالم از واجب‌الوجود، چیزی جز نتیجه تحلیلی/عقلانی تعالیم فلسفه سینیوی نیست؛ نتیجه‌ای که پیش از او طرف توجه قرار نگرفته و در ساختار برهانی عرضه نشده است.

نتیجه‌گیری

میرداماد با الهام از آموزه‌های قرآنی و روایی و با توسعه در معنای دهر و سرمد و اقسام تقدم و تاخر در حکمت مشاء، تصویری نفس‌الامری و کاملاً احاطی از ساحتهای سه‌گانه هستی به‌دست داده است. با پذیرش مسبوقیت هر ساحت به عدم خود در ساحت متقدم، می‌توان نتیجه گرفت هرچه به عوالم برتر نزدیک شویم، از تعداد عدم واقعی کاسته می‌شود. حوادث زمانی مسبوق به سه عدم زمانی، دهری و سرمدی هستند؛ همچنان که موجودات دهری نیز مسبوق به دو عدم دهری و سرمدی هستند. اما ساحت سرمد از آن جهت که وعاء وجود وجوبی است، از تمام انواع عدم مبرا است.

از سوی دیگر، با عنایت به حضور تمامی ممکنات ذاتی در وعاء دهر، ایجاد این ساحت از سوی خداوند، مساوی با ایجاد یک‌باره تمام عوالم خلق و امر خواهد بود؛ چنان که آگاهی از این ساحت نیز، به معنای آگاهی

تغییرناپذیر از نفس الامر موجودات امکانی است. وجود دهری موجودات زمانی، نظرگاهی است که تمام هویت اتصالی آنها را در محضر ناظر دهری و سرمدی قرار می‌دهد.

تشکر و قدردانی: موردی توسط نویسندگان گزارش نشده است.

تاییدیه اخلاقی: موردی توسط نویسندگان گزارش نشده است.

تعارض منافع: نویسندگان تعارض منافعی گزارش نکرده‌اند.

سهم نویسندگان: حسین نجفی (نویسنده اول)، پژوهشگر اصلی/نگارنده مقدمه/نگارنده بحث (۵۰٪)؛ حامد ناجی اصفهانی (نویسنده دوم)، پژوهشگر اصلی/روش‌شناس/نگارنده بحث (۵۰٪)

منابع مالی: این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد نویسنده اول، با راهنمایی نویسنده دوم است و حامی مالی ندارد.

منابع

- Ashtiyani SJAD (1972). An anthology of philosophy in Persia. Paris: LIBRAIRE D'AMERIQUE ET D'ORIENT ADRIEN MAISONNEUVE. [French]
- Dinani Q (1998). Philosophical thought in the Islamic world. Tehran: TARH-E NOU. [Persian]
- Ibn Sina AA (1954). UYUN AL-HIKMAH. Badavi A, editor. Cario: French Institute of Oriental Archaeology. [Arabic]
- Ibn Sina AA (1960). AL-ŠIFA: AL-ILĀHIYYĀT. Qanawati G, Zayed S, editors. Cairo: Ministry of Culture and Guidance. [Arabic]
- Ibn Sina AA (1985). AL-NIJĀT. Danesh Pajouh M, editor. Tehran: University of Tehran Press. [Arabic]
- Ibn Sina AA (1987). AL-ḤUDŪD. Tehran: Soroush. [Arabic]
- Ibn Sina AA (2008). AL-IŠĀRĀT WA AL-TANBĪHĀT. Zarei M, editor. Qom: BUSTAN-E KETAB. [Persian]
- Ibn Sina AA (2013). AL-TA'LĪQĀT. Mousavian H, editor. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [Arabic]
- Mir Damad MB (1899). AL-SAB' AL-ŠIDĀD. Qom: AL-ISLAM Publishing House. [Arabic]
- Mir Damad MB (1995). AL-QABASĀT. Mohaqeq M, editor. Tehran: University of Tehran Press. [Arabic]
- Mir Damad MB (2001). JAṢAVĀT VA MAVĀQĪT. Owjabi A, editor. Tehran: MIRAS-E MAKTOOB Research Center. [Persian]
- Mir Damad MB (2002a). AL-ŠIRĀṬ AL-MOSTAQĪM. Owjabi A, editor. Tehran: MIRAS-E MAKTOOB Research Center. [Arabic]
- Mir Damad MB (2002b). The collected works of Mir Damad. Nourani A, editor. Tehran: Association of Cultural Works and Figures. [Arabic]
- Mir Damad MB (2005). ŠĀRE' AL-NEJĀT. In: Hashemi Shahroudi M, editor. Jurisprudential treatises. Qom: Islamic Jurisprudence Encyclopedia Institute on the Religion of Ahl al-Bayt. p. 239-420. [Persian]
- Mir Damad MB (2013a). ZAVĀBIT AL-REDHĀ. Manganechi H, editor. Qom: Jurisprudential Center of Athar Imams. [Arabic]
- Mir Damad MB (2013b). AL-UFUQ AL-MUBĪN. Naji Esfahani H, editor. Tehran: MIRAS-E MAKTOOB Research Center. [Arabic]
- Naraqī MIA (2002). JAME AL-AFKAR VA NAQED AL-ANZAR. Hadizadeh M, editor. Tehran: HEKMAT Publication. [Arabic]
- Taftazani MIU (1991). SHARH AL-MAQASID. Umaira A, editor. Qom: AL-SHARIF AL-RAZI Publication. [Arabic]

پی‌نوشت

۱. چنان‌که درباره حدیث «ذُغَلِبَ یَمَانِی» آورده است: «وطی مطاوی هذا الحديث الشريف غامضات الفلسفة الربوبية، بل ربوبيات العلم الذي فوق الطبيعة شطر من تفسير هذا الحديث وشرحه» [Mir Damad, 1995: 137]
۲. برای نمونه: «شریکنا السابق الفائق الماتع البارع، أفضل المُحدِّقین بعرض الفلسفة اليونانية من الفلاسفة الإسلامية، الرئيس أبي علي بن سينا» [Mir Damad, 2013b: 170-171]

۳. برای نمونه: «ما نطقت به ألسنة الشرائع المتلقاة من قبل السائين الشارعين المعصومين - صلوات الله عليهم أجمعين - ليس إلا أن العالم بجميع أجزائه حادث، بمعنى أنه كان معدومًا وقد أخرج مبدعه من العدم إلى الوجود، لا أن كل ممكن يتقدم وجوده شطر من الزمان والحركة. كيف وهذا مما لا ينبغي أن يسبق إليه وهم أصلًا؟ فإن من الممكنات نفس الزمان والحركة» [Mir Damad, 2002a: 198]
۴. «والجسم الطبيعي في الزمان لا لذاته، بل لآلئه في الحركة والحركة في الزمان. وذوات الأشياء الغير ثابتة من جهة والثابتة من جهة، إذا أخذت من جهة ثباتها لم تكن في الزمان، بل مع الزمان. ونسبة ما مع الزمان وليس في الزمان إلى الزمان - من جهة ما مع الزمان - هو الدهر؛ ونسبة ما ليس في الزمان إلى ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان الأولى به أن يسمى السرمد» [Ibn Sina, 1954: 28]
۵. «العقل يفرض ثلاثة أكوان: [۱]. أحدها: الكون في الزمان وهو «متى» الأشياء المتغيرة التي يكون لها مبداء ومنتهى، ويكون مبدؤه غير منتهاه، بل يكون متقضيًا ويكون دائمًا في السيلان وفي تقضي حال وتجدد حال. [۲]. والثاني: كونه مع الزمان ويسمى الدهر. وهذا الكون محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان والزمان في ذلك الكون؛ لآلئه ينشأ من حركة الفلك وهو نسبة الثابت إلى المتغير إلا أن الوهم لا يمكن إدراكه؛ لآلئه رأى كل شيء في زمان، ورأى كل شيء يدخله «كان» و«يكون» والماضي والحاضر والمستقبل، ورأى لكل شيء «متى» إما ماضيًا أو حاضراً ومستقبلاً. [۳]. والثالث: كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط بالدهر» [Ibn Sina, 2013: 421-422]
۶. «الدهر - يضاهي الصانع - وهو المعنى المعقول من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان كله» [Ibn Sina, 1987: 253]
۷. «نسبة الأول إلى العقل الفعّال أو إلى الفلك نسبة غير متقدرة زمانية، بل نسبة الأبديات، ونسبة الأبديات إلى الأبديات تسمى السرمد والدهر» [Ibn Sina, 2013: 98]
۸. «فإذن، تتحضر للحصول في نفس الأمر، أوعية ثلاثة: فوعاء الوجود المتقدر السّيال أو العدم المتقدر المستمرّ للمتغيرات الكيانية بما هي متغيرة، زمان. ووعاء صريح الوجود المسبوق بالعدم الصريح، المرتفع عن أفق التقدر واللاتقدير للثابتات بما هي ثابتات، وهو حاقّ متن الواقع، دهر. ووعاء بحث الوجود الثابت الحقّ المتقدّس عن عروض التغير مطلقاً والمتعالى عن سبق العدم على الإطلاق، وهو صرف الفعلية المحضة الحقّة من كلّ جهة، سرمد» [Mir Damad, 1995: 7]
۹. بر این اساس، میرداماد باید از تعریف سرمد به «نسبة الأبديات إلى الأبديات» عدول کند؛ چرا که این تعبیر منجر به نوعی تداخل در دهر و سرمد خواهد شد؛ زیرا مبدعات دهری به جای آنکه در میانه سرمد و زمان قرار گیرند، به حريم سرمد داخل می‌شوند.
۱۰. «كل ما ينعدم من الحوادث الزمانيّة يبقى سنخ وجوده الدهري ويبطل استمرار وجوده الزماني - لست أعني: أن له وجودين، بل أن لوجوده اعتبارين - وهو يبقى بما هو واقع في وعاء الدهر أبداً ولا يرتفع بحسب أفق الزمان عن زمانه قطعاً، وإلّا يثبت استمراره الزماني في سائر الأزمنة» [Mir Damad, 2002b: 1/17]
۱۱. «الماضي ليس بمعدوم مطلقاً، إلّا ما هو معدوم في المستقبل والمستقبل معدوم في الماضي، وكلاهما معدومان في الحال، وكلّ منهما موجود في حذّه» [Mir Damad, 2002a: 182]؛ «إنّ الماضي والمستقبل كليهما موجودان على وصف الوحدة الاتصالية ومتصّان بالحضور عند الباري تعالى معاً دفعةً» [Mir Damad, 2013b: 566]
۱۲. عدم شیء زمانی در دهر (عدم مضاف) به جهت انتفاء زمان در دهر بوده و معنایی غیر از عدم سابق بر حوادث زمانی (عدم مقید) است.
۱۳. «الزمان كمعلول للدهر والدهر كمعلول للسرمد؛ فإنّه لو لا دوام نسبة علل الأجسام إلى مبادئها، ما وجدت الأجسام، فضلاً عن حركاتها؛ ولو لا دوام نسبة الزمان إلى مبدء الزمان، لم يتحقّق الزمان» [Mir Damad, 1995: 9]
۱۴. «إنّ الفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه، يكون لمفعوله أمران: عدم قد سبق ووجود في الحال. وليس للفاعل في عدمه السابق تأثير، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه. المفعول إنّما هو مفعول لأجل أنّ وجوده من غيره، لكن عرض إن كان له عدم من ذاته وليس ذلك من تأثير الفاعل، فإذا توهمنا أنّ التأثير الذي كان من الفاعل، وهو أنّ وجود الآخر منه، لم يعرض بعد عدمه، بل ربّما كان دائماً؛ كان الفاعل أفعّل، لآلئه أدوم فعلاً» [Ibn Sina, 1985: 523]
۱۵. «ثمّ أنت تعلم أنّ حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخلّياً عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات. وكلّ موجود عن غيره يستحقّ العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد، بل إنّما يكون له الوجود عن غيره ، فإذن، لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود وهذا هو الحدوث الذاتي» [Ibn Sina, 2008: 285]
۱۶. «إنّ طباع الإمكان الذاتي هو العلّة التامة للافتقار إلى العلّة الفاعلة بالذات. وذلك لأنّ وجوب الفعلية لذات ما بنفس جوهر الذات أو امتناعها، موجب تامّ للاستغناء عن العلّة مطلقاً، و لا سبباً العلّة الفاعلة... فإذن، طباع الإمكان بالذات، هو العلّة التامة للافتقار إلى العلّة الصدورية الفاعلة للذات الجائزة. ولا حظّ للحدوث من المدخلية شرطية وشرطية أصلاً، كما حسبتة أقوام من المتكلمين» [Mir Damad, 1995: 313]
۱۷. «لو لا أنّ طباع الإمكان الذاتي يأبى أزليّة الوجود في الدهر، لم يكن للمستعدّ له إلّا الحدوث الذاتي من حيث طباع الامكان... فإذن، كلّ ما يدخل تحت طباع الإمكان، يجرى عليه حكم الحدوث الدهري بحسب سلطان سبق العدم الصريح عليه في الدهر سبقاً دهرياً، كما يجرى عليه حكم الحدوث الذاتي أيضاً بحسب سلطان سبق العدم عليه في مرتبة الذات سبقاً بالذات» [Mir Damad, 1995: 226-227]
۱۸. «ليس يصلح لاستيجاب الحدوث الدهري إلّا اعتبار الإمكان وهو الطباع المشترك بين جملة الجائزات. فهو كما يوجب الحدوث الذاتي، وكذلك يستوجب الحدوث الدهري... فإذن، كلّ حادث ذاتي فإنّه حادث دهری أيضاً» [Mir Damad, 2002b: 1/36]
۱۹. ملامهدی نراقی با رد نسبت دوسویه میان حدوث دهری و حدوث ذاتی، بر این باور است که تنها حدوث دهری مستلزم حدوث ذاتی است؛ زیرا تاخر معلول از علت به عدم صریح واقعی، مستلزم تاخر ذاتی به مفهوم فقر ذاتی آن است؛ اما تاخر ذاتی معلول مستلزم تاخر از عدم واقعی نیست [Naraqı, 2002: 1/180; 215]. سخن نراقی بر خلاف میبانی نظریه حدوث دهری است؛ مگر اینکه مراد وی از طرح چنین مطلبی، انکار استلزام مفهومی میان حدوث ذاتی و حدوث دهری باشد که در این صورت از محل بحث خارج شده‌ایم؛ زیرا سخن میرداماد در تطابق مصداقی حدوث ذاتی و حدوث دهری است، نه در نسبت مفهومی آنها.
۲۰. «القبل يقال: [۱]. «في الطبع»؛ وهو إذا كان لا يمكن أن يوجد الآخر، إلّا وهو موجود، ويوجد وليس الآخر موجوداً، كالاثنتين والواحد. [۲]. ويقال: «في الزمان»؛ وذلك ظاهر. [۳]. ويقال: «في المرتبة»؛ وهو في الإضافة إلى مبدء محدود... [۴]. ويقال: «قبل في الكمال» كقولنا: إنّ أبابكر قبل عمر في الشرف. [۵]. ويقال: «قبل بالعلية»؛ فإنّ للعلّة استحقاق للوجود قبل المعلول» [Ibn Sina, 1985: 540-541]
۲۱. مراد از «مرتبه عقلی»، «ما به الشيء هو هو» است که اعم از «ذات ماهوی (به معنای جنس و فصل)» بوده، به یک معنا بر وجود ممکن و واجب حمل می‌شود. حاجت به تذکار نیست که بر این مبنا «مرتبه عقلی»، مرتبه‌ای از خارج و مقوله‌ای غیر از ماهیت ذهنی خواهد بود.

۲۲. «وَرَيْمًا اعْتَبِرَ الشَّرِيكَ فِي الرِّيَاسَةِ اصْطِلَاحًا آخَرَ فِي إِطْلَاقِ الْأَسْمَاءِ، فَجَعَلَ مَا بِحَسَبِ الوجودِ وَمَا بِحَسَبِ الْمَاهِيَةِ ضَرْبَيْنِ مِمَّا بِالطَّبْعِ، وَ لَفْظُ التَّقَدُّمِ بِالطَّبْعِ لِلْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنِ الضَّرْبَيْنِ وَ قَسِيمًا لِلَّذِي بِالْعَلِّيَّةِ... وَهَنَاصِ اصْطِلَاحٌ آخَرٌ ثَالِثٌ مَشَى عَلَيْهِ الشَّرِيكَ فِي قَاطِيعُورِيَّاسِ الشِّفَاءِ وَهُوَ تَخْصِصُ التَّقَدُّمِ بِالذَّاتِ بِالتَّقَدُّمِ بِالْعَلِّيَّةِ» [Mir Damad, 1995: 65-66]

۲۳. بر این اساس، میرداماد شگفتی فراوان خود را از سهرودی که تقدم زمانی را به تقدم طبعی ارجاع می‌دهد، ابراز می‌دارد: [Mir Damad, 1995: 90-91]

۲۴. قید «انفکاک»، تقدم دهري را از تقدم بالعليه جدا می‌کند. در تقدم دهري و علی، میان سابق و مسبوق رابطه‌ای طولی برقرار است؛ اما در تقدم دهري، وجود متاخر منفک از وجود متقدم است؛ ولی در تقدم علی، متقدم و متاخر در وجود و تقرر معیت دارند.

۲۵. «أَبْسِطُ الْمَعْنِيَةِ فِي الْمَعْنَايِ الْمُخْتَلَفَةِ جَارِيَةً مَجْرَى التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ، فَكُلُّ اثْنَيْنِ مِنْ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ، بِمَعْنَى مِنْ تِلْكَ الْمَعْنَايِ، مُقَابِلَانِ لِثَالِثٍ بِذَلِكَ الْمَعْنَى؟ فَإِذَا تَحَقَّقَ فِي الْمَعْنِيَةِ لَايْتَخَلَّفُ بِحَسَبِهِ وَجُودُ أَحَدِ الْمَعْنَيْنِ عَنْ وَجُودِ الْآخَرِ مِنْ دُونِ مَدْخَلِيَّةٍ لِلزَّمَانِ فِيهِ أَصْلًا، بَلْ عَلَى أَنْ يَكُونَ مَا بِهِ الْمَعْنِيَةُ أَمْرًا آخَرَ غَيْرَ الْمَقْدَارِ الْمُقْضِيِ الْمُتَجَدِّدِ أَوْ طَرَفِهِ أَمَّا يَلْزَمُ بِإِزَاءِ ذَلِكَ مَعْنَى فِي التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ أَيْضًا، بِهْ يَتَخَلَّفُ الْمُتَأَخَّرُ عَنِ الْمُتَقَدِّمِ مِنْ دُونِ أَنْ يَدْخُلَ الزَّمَانُ فِي مَا بِهِ التَّخَلُّفُ، بَلْ عَلَى أَنْ يَكُونَ مَا بِهِ التَّقَدُّمُ وَالتَّأَخُّرُ شَيْئًا آخَرَ غَيْرَ مَقْدَارِ الزَّمَانِ أَوْ طَرَفِهِ يَعْتَبَرُ عَنْهُ بِالْأَمْرِ أَوْ السَّرْمَدِ؟» [Mir Damad, 2002a: 117-188]

۲۶. «وَبِالْجُمْلَةِ، أَصُولُهُمْ مُتَدَافِعَةٌ وَتَبْيَاهَاتُهُمْ مُتَصَادِمَةٌ وَإِنْ كَانُوا قَدْ اسْتَشْعَرُوا التَّقَدُّمَ السَّرْمَدِيَّ الَّذِي هُوَ بِإِزَاءِ الْمَعْنِيَةِ الدَّهْرِيَّةِ، فَإِذَا قِيلَ لَهُمْ: تَعَالَوْا إِلَى سَبِيلِ الْحِكْمَةِ، رَأَيْتَهُمْ يَسْتَنْكِرُونَ الْحَقَّ وَهُمْ شَاعِرُونَ» [Mir Damad, 2002a: 699]

۲۷. می‌توان احتمال داد که مقصود ابن‌سینا از این قسم، حدوث غیرزمانی افلاک باشد؛ زیرا در نظرگاه او، زمان به منزله معلول حرکت افلاک است؛ و با عنایت به اینکه حکم معلول بر علت جاری نمی‌شود، وصف حدوث افلاک به «زمان»، معقول نخواهد بود. از سوی دیگر، افلاک در مقام ماده خود نیز وجود نداشته، در مرتبه بعد ایجاد می‌شوند.

۲۸. محمد بن علیرضا آقاجانی در شرح خود بر *القیسات*، نوشته است [Ashtiyani, 1972: 1/340-341]:

«قَوْلُهُ هَاهُنَا: «فَإِنَّ لِلْمَعْلُولِ فِي نَفْسِهِ أَنْ يَكُونَ لَيْسَ وَ لَهُ عَنْ عِلَّتِهِ أَنْ يَكُونَ أَيْسَ»، إِشَارَةٌ إِلَى دَلِيلِ الْحُدُوثِ الذَّاتِيِّ الشَّامِلِ لِجَمِيعِ الْمُمَكِّنَاتِ، لَا الْحُدُوثِ الدَّهْرِيِّ، فَإِنَّهُ لَمَّا ذَكَرَ أَنَّ الْإِبْدَاعَ هُوَ أَيْسَ بَعْدَ لَيْسَ لَا عَنْ مَادَّةٍ، أَرَادَ أَنْ يَبَيِّنَ كَيْفِيَّةَ هَذِهِ الْبَعْدِيَّةِ الَّتِي يُقَالُ لَهَا الْحُدُوثُ الذَّاتِيَّ.»

۲۹. «وَإِذْ تَبَيَّنَ أَنَّ الْوُجُودَ الْأَصِيلَ فِي مَتْنِ الْأَعْيَانِ، عَيْنُ مَاهِيَةِ الْبَارِيَّ الْحَقِّ وَنَفْسُ حَقِيقَتِهِ، فَالْمَرْتَبَةُ الْعَقْلِيَّةُ وَحَاقُّ الْوُجُودِ الْعَيْنِيِّ هُنَاكَ وَاحِدٌ، وَمَوْجُودِيَّتُهُ سَبْحَانَهُ فِي حَاقِّ كِبِدِ الْأَعْيَانِ وَمَتْنِ خَارِجِ الْأَذْهَانِ، هُوَ بَعِينُهُ الْمَرْتَبَةُ الْعَقْلِيَّةُ لِذَاتِهِ الْحَقَّةُ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ» [Mir Damad, 1995: 75]. با این تحلیل، میرداماد گوشزد می‌کند که تمثیل نحوه علیت واجب به علیت در علل ممکن، صحیح نیست: «ولیس یصخّ أن یقاس ما هنالك بالشمس و شعاعها و ما بینهما من التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ بِالذَّاتِ بِحَسَبِ الْمَرْتَبَةِ الْعَقْلِيَّةِ، وَالْمَعْنِيَةِ فِي الْوُجُودِ بِحَسَبِ مَتْنِ الْأَعْيَانِ كَمَا تَمُورُ بِهِ الْأَكْسَنُ مُورًا وَتَقُورُ بِهِ الْأَفْوَاهُ مُورًا، لَمَّا قَدْ دَرِيتَ أَنَّ الْمَرْتَبَةَ الْعَقْلِيَّةَ لِذَاتِ الشَّمْسِ بِمَا هِيَ لَيْسَتْ بِبَعِينِهَا هِيَ الْوُجُودُ فِي مَتْنِ الْأَعْيَانِ، كَمَا هُوَ سَبِيلُ الْأَمْرِ فِي الْعَالَمِ الرَّبُّوبِيِّ؛ وَكَذَلِكَ الْأَمْرُ فِي حَرَكَةِ الْيَدِ وَ الْمَفْتَاحِ -مَثَلًا-، فَاخْفُضْ جَنَاحَ عَقْلِكَ لِلْحَقِّ وَ لَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ!» [Mir Damad, 1995: 76]

۳۰. «فَإِذَا تَأَخَّرَ بِالذَّاتِ عَنِ الْبَارِيَّ الْحَقِّ الْأَوَّلِ سَبْحَانَهُ مُطْلَقًا - سِوَاهُ عَلَيْهِ أَكَّانُ تَأَخَّرًا بِالْمَعْلُولِيَّةِ أَمْ تَأَخَّرًا بِالْمَاهِيَةِ أَمْ تَأَخَّرًا بِالطَّبْعِ - يَرْجِعُ إِلَى التَّأَخُّرِ الْإِنْفَكَكِيِّ الدَّهْرِيِّ» [Mir Damad, 1995: 75]

۳۱. به این بیان که تمام طبایع جنسی و نوعی، به حکم قاعده «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد»، در مرتبه تقرر خود به فصل و عوارضی خارج از ذات خود نیاز دارند؛ اما با عنایت به بساطت، وحدت و غنای ذات واجب، تقرر ذات او بی‌نیاز از فصل و عوارض و به نفس مرتبه عقلیه او است. همان‌گونه که تحصیل و تشخیص واجب به غیر از مرتبه عقلیه‌اش ممکن نیست، تقدم او بر عالم نیز جز با همین مرتبه ممکن نیست؛ و واجب تعالی همان‌طور که به نفس ذات خود در تمیز حقیقی یکتا است، در تقدم انفکاک‌ی در اعیان نیز یگانه خواهد بود [Mir Damad, 1995: 76-77].