

تأملی در انتساب نظریه «حدوث دهری»

به جلال‌الدین دوانی

حامد ناجی اصفهانی^(۱)

حسین نجفی^(۲)

و تخطئه آراء او بویژه در رابطه با پیدایش جهان – بوجود آمد؛ زنجیره‌یی که با حضور اندیشمندی همچون میرسیداحمد علوی‌عاملی، ملاشمسای گیلانی، ملاعبدالرزاق لاهیجی و ملامحسن فیض کاشانی آغاز گشته و به حلقه‌های دوردستی همچون میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی، علامه طباطبایی و استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی ختم میشود.

آقاجمال خوانساری یکی از حلقه‌های میانی این منازعات است که در حواشی تعلیقات خفری بر شرح جدید تجرید، به رد ایستار میرداماد درباره حدوث عالم و دفاع از نظریه زمان موهوم برخاسته است.^۱ در برابر او ملامحمد اسماعیل خواجه‌ی قرار دارد که در رساله ابطال‌الزمان الموهوم از میر و نظریه حدوث دهری جانبداری میکند.^۲

انتساب نظریه حدوث دهری به جلال‌الدین دوانی، برای نخستین‌بار توسط خواجه‌ی، در میانه همین جدالهای قلمی و در رساله ابطال‌الزمان الموهوم مطرح شده است. او در فصلی که آن را «تنبیه» نام داده، پس از اشاره به تلازم معنوی میان قول به نظریه «زمان تقدیری» و باور به حدوث دهری، مینویسد:

چکیده

باور به حدوث عالم، گزاره‌یی است که پس از اعتقاد به مبدأ یکتا، پیشانی‌نشین هر باورنامه الهی است. نظر خاص میرداماد در اینباره، اثبات گونه‌یی آغازمندی واقعی و فرازمانی برای عالم هستی است. او با اشاره به ناکامی فلاسفه پیش از خود در تبیین برهانی مسئله پیدایش جهان، محتوا و اصطلاح نظریه «حدوث دهری» را نتیجه ابداع خویش و بزرگترین ثمره منظومه حکمت یمانی میدانند. از سوی دیگر، ملامحمد اسماعیل خواجه‌ی در رساله ابطال‌الزمان الموهوم، با انتساب این نظریه به جلال‌الدین دوانی و تطبیق دیدگاه او بر آموزه حدوث دهری، تلویحاً به اقتباس این نظریه از آثار دوانی حکم نموده است. پژوهش حاضر با بررسی تحلیلهای متافیزیکی، مدعای خواجه‌ی را به داوری نشسته است.

کلیدواژگان: حدوث دهری، جلال‌الدین دوانی، میرداماد، خواجه‌ی، رساله ابطال‌الزمان الموهوم

بیان مسئله

پس از وفات میرداماد، منازعات دامنه‌داری در تصویب

تاریخ دریافت: ۹۸/۵/۱۴ تاریخ تأیید: ۹۸/۲/۱۴

(۱). دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان؛ hamed.naji@gmail.com

(۲). دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول)؛ h.najafi@mirdamad.info

و بما فصلناه ظهر أن القول بالحدوث الدهري ليس ممّا اخترعه السيّد السند الداماد - رحمة الله عليه - كما ظنّ، بل هو قول منصور مشهور في السلف. و ممّن قال به من الخلف، الحضرة الجلالية المحمّدية - خلّدت إفاداته - في رسالة فارسيّة له (خواجویی، ۱۳۸۱: ۲۶۸).

خواجویی در این بخش از رساله خود، تفسیری خاص از نظریه زمان تقدیری بدست می‌دهد که با «مسبوقیت به عدم غیرمتکّم» - یعنی با معنای رایج حدوث دهری - موافق است؛ لذا هر دیدگاهی که منطبق بر قرائت خواجویی باشد، ملازم با قول به حدوث دهری خواهد بود. بدین معنا و در نظر او، جلال‌الدین دوانی یکی از قائلان به حدوث دهری است.

افزون بر این، او مدعای خود را با استناد به رساله‌ی فارسی از جلال‌الدین دوانی تحکیم می‌بخشد. این رساله بتردید همان نگاشته‌ی است که با عنوان «نورالهدایه» شهرت دارد و در میان آثار منسوب به دوانی، تنها اثری است که در آن از نظریه حدوث دهری سخن رفته است.

این مدعای هیچ گفتگویی نزد پژوهشگران معاصر مقبول افتاده، چنانکه بیشتر آنان با پذیرش انتساب رساله نورالهدایه و نظریه حدوث دهری به دوانی، سخن خواجویی را به اشکال گوناگون تکرار کرده‌اند (نک: موسوی بهبهانی، ۱۳۷۷: ۱۹۰ - ۱۸۹؛ شفیعیان، ۱۳۸۵: ۴۰۳؛ جاهد و کاوندی، ۱۳۸۸: ۳۲۸ - ۳۲۷؛ نظری توکلی، ۱۳۸۹: ۱۵۱ - ۲۴۹؛ خوشدل روحانی، ۱۳۹۰: ۱۴۳ - ۱۴۲؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۳۱۹/۱؛ کاویانی و فیاضی، ۱۳۹۶: ۱۰۰؛ Esots, 2017, p.40).^۲

این در حالی است که میرداماد، خود را بنیانگذار نظریه «حدوث دهری» و واضع اصطلاح آن دانسته و بصراحت از ناکامی تلاشهای گذشتگان در تحلیل

برهانی مسئله پیدایش جهان سخن گفته است: أمّا إثبات البداية له [أى: للعالم] على المعنى المحصّل الذى سمّيناه «الحدوث الدهرى»، فدقيق غامض لم يتعرّفه الجمهور لدقته و غموضته. وإنّ معلّم الفلسفة المشائیة و من تأخّر عنه إلى يومنا هذا لفي غفلة عنه، لمحوضة عقليّته و شدّة ارتفاعه عن الوهم (میرداماد، ۱۳۸۱: ۲۱۴ - ۲۱۳؛ بسنجیدبا: همو، ۱۳۷۴: ۲ - ۱).

دیدگاه خواجویی در انتساب نظریه حدوث دهری به دوانی، بر دو قائمه استوار است که به تناظر آنها، با دو رویکرد قابل بررسی است:

۱- رویکرد تاریخی / متن‌شناختی در عیارسنجی انتساب نورالهدایه به دوانی.

پیش از این و در پژوهشی مستقل، با پیگیری این رویکرد، نشان داده‌ایم که انتساب رساله نورالهدایه به جلال‌الدین دوانی - از حیث تاریخی و متن‌شناختی - با موانع جدی روبروست و نمیتوان بر پایه آن، دوانی را از قائلان به حدوث دهری قلم داد.^۳

۲- رویکرد فلسفی در بررسی ملازمه تحلیلی میان زمان تقدیری و حدوث دهری پس از بازخوانی دقیق مدعای خواجویی و عرضه آن بر متن آثار دوانی و میرداماد، میتوان توفیق یا ناکامی وی را در تطبیق نظریه زمان تقدیری بر حدوث دهری به داوری نشست و سپس درباره صحت انتساب آن به دوانی اظهار نظر نمود. در پژوهش پیش‌رو، با پیگیری این رویکرد و بازخوانی تحلیلهای متافیزیکی خواجویی، انتساب نظریه حدوث دهری به دوانی را بررسی نموده‌ایم.

گفتار نخست: بازخوانی مدعای خواجویی در تلازم زمان تقدیری و حدوث دهری

ملا محمد اسماعیل خواجویی، رساله ابطال الزمان

الموهوم را در نقد نظریهٔ زمان موهوم و تأیید حدوث دهری میرداماد به نگارش در آورده است؛ اما نه از نقطه نظر فیلسوفی ملتزم به مبانی حکما بلکه بعنوان فقیهی متشرع و نقلگرا که نظریهٔ زمان موهوم را چندان درخور اعتقاد به حدوث عالم ندیده و بنابراین سراغ آموزهٔ حدوث دهری میرداماد رفته است. او در بخشی از این رساله مینویسد: «القول بالزمان التقديری، یؤول إلى القول بالحدوث الدهری» (خواجویی، ۲۶۷: ۱۳۸۱).

این مدعا در مواضع دیگری از آثار خواجویی نیز بصراحت تکرار شده است. او در شرح فرازی از صحیفهٔ کریمهٔ سجّادیه آورده است: «والحق أن معنی هذا الحدیث وما شاکله... لا يتصحّح مع رعاية قانون الشرع إلا على القول بالزمان التقديری... و هو يرجع إلى الحدوث الدهری» (همو، ۱۹۵: ۱۴۱۸).

در تفسیر آیهٔ شریفهٔ «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود/۷) نیز با میرداماد بر سر تفسیر کلمهٔ «الماء» به «جوهر عقلانی حامل نور» مخالفت کرده و نوشته است: «... و هذا من السيد مع قوله بالحدوث الدهری و الزمان التقديری وإصراره عليه، غریب» (خواجویی، ۱۴۲۶: ۲/۵۰۱؛ بسنجید با میرداماد، ۱۴۰۳: ۳۲۰-۳۱۹).

باری، در نظر خواجویی میان قول به زمان تقدیری و باور به حدوث دهری تلازم وجود دارد؛ چندان که او میرداماد را در زمرهٔ قائلان به زمان تقدیری قلمداد کرده است. برخی اندیشمندان نیز بر همین مبنا، نقد زمان تقدیری را مساوی با خدشه در حدوث دهری انگاشته، از این طریق در صحت نظریهٔ میرداماد تردید نموده‌اند.

اما مراد خواجویی از «زمان تقدیری» چیست؟

گفتار دوم: جایگاه کلامی نظریهٔ زمان تقدیری نزد خواجویی و اتباع او

اصطلاح «زمان تقدیری» برگرفته از بازبرد علامه

مجلسی به مجمع‌البیان شیخ طبرسی است. خواجویی در گفتاوردی از مجلسی مینویسد:

و يؤیّده أن الفاضل المجلسی - رحمة الله علیه - ذكره فی الفرائد الطریفة فی مقابل الزمان الموهوم، حیث قال: إن أولیّته تعالی و آخریته فسّرناه بوجوه: الأول؛ أن يكون المراد الأسبقیة بحسب الزمان، و هذا إنما يتم إذا كان الزمان أمراً موهوماً - كما ذهب إليه المتكلمون -؛ أو بحسب الزمان التقديری - كما ذكره الطبرسی فی «مجمع البیان» -؛ إذ لو قیل بزمان موجود قدیم، یلزم إثبات قدیم سوی الواجب، و هو خلاف ما ذهب إليه الملیون (خواجویی، ۱۳۸۱: ۲۶۸).

مبدأ سخن مجلسی نیز تفسیر شیخ طبرسی از آیهٔ شریفهٔ «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (الحدید/۳) است:

[هُوَ الْأَوَّلُ]؛ أي: أوّل الموجودات، و تحقیقه أنه سابق لجميع الموجودات بما لا یتناهی من تقدیر الأوقات؛ لأنه قدیم و ما عده محدث. و القدیم یسبق المحدث بما لا یتناهی من تقدیر الأوقات (طبرسی، بی تا: ۹/۲۹۴).

بنظر می‌آید که این نگره، ابتدا در پاسخ به استدلال بر قدم زمانی عالم از طریق نحوهٔ وجود زمان ارائه شده است؛ استدلالی که میتوان آن را بدین شکل خلاصه نمود:

— حدوث زمانی عالم به معنای تقدم وجود واجب بر عالم است که از دو حال خارج نیست:

الف) تقدم واجب الوجود بر عالم در ظرف اوقات متناهی است. اگر ظرف وجودی واجب، زمان متناهی باشد، مستلزم تناهی و مسبوقیت تحقق او به عدم است و این چیزی جز حدوث واجب الوجود نیست.

ب) تقدم واجب الوجود بر عالم در ظرف اوقات نامتناهی است. اگر ظرف وجودی واجب، زمان نامتناهی باشد، ملازم با دو محذور محال است: ۱. قدم زمان و اثبات قدیمی غیر از واجب؛ ۲. تقدم عالم بر امر نامتناهی.

پس تقدم زمانی واجب بر وجود عالم ممکن نبوده و عالم قدیم است (حلی، ۱۴۱۵: ۹۷).

پیداست که این استدلال بر مبنای وجود عینی زمان راست می‌آید و تنها راه خلاصی از آن، انکار تحقق زمان است که خود مستلزم انتفاء ملاک سبق و لحوق و در نتیجه، اخلال در اصل معنای حدوث و قدم زمانی است.

راه میانه‌یی که برخی متکلمان در پاسخ به این استدلال در پیش گرفته‌اند، ترسیم نوعی امتداد تقدیری محض بمتابۀ ظرف وجود واجب است؛ امتدادی که از یکسو ظرف تحقق واجب است و معنا و ملاک تقدم زمانی را تأمین میکند، و از سوی دیگر، بهره‌یی از وجود عینی نداشته، به قدم زمان منجر نمیگردد (همان: ۷۱ و ۹۹).

خواجویی نیز مفهوم زمان تقدیری را از راه تحلیل حدوث زمان تبیین میکند. از دیدگاه او، زمان تقدیری بدین معناست که پیش از حدوث زمان، زمانی وجود ندارد و قبلیت مفروض در مفهوم «پیش از حدوث زمان»، انعکاس واقع نیست بلکه محصول فرض و تقدیر محض است. بدین معنا، اگر بپذیریم که پیش از زمان، زمانی وجود ندارد، میتوان گفت: عدم سابق بر زمان، زمانی نیست؛ یعنی دمساز با اندازه و کمیت نبوده و این همان «عدم صریح غیر زمانی» است که در معنای حدوث دهری اخذ میشود.

خواجویی اشاره میکند که نازمانی بودن عدم سابق بر وجود زمان، زمان را از دایرهٔ حادثات زمانی خارج

میکند. همچنین، با توجه به اینکه فرض مسئله در پیدایش عینی زمان و مسبقیت آن به عدم نفس‌آوری است، محل بحث از معنای حدوث ذاتی نیز بیرون خواهد بود؛ بنابراین و با عنایت به انحصار اصطلاح «حدوث» در سه قسم زمانی و ذاتی و دهری، پیدایش زمان داخل در قسم سوم - یعنی حدوث دهری - خواهد بود (خواجویی، ۱۳۸۱: ۲۶۷؛ استرآبادی، ۱۳۸۲: ۲ / ۵۲).

او در موضعی دیگر، مفهوم زمان تقدیری را چنین بیان میکند:

أی: لو فرضنا و قدرنا قبل حدوث الزمان زماناً آخر، لم یکن فیه شیء و کان الله فیه موجوداً بالمعنی الذی یقال الآن: إنه تعالی موجود و هو أن وجوده مقارن لوجود الزمان، لأنه منطبق علیه انطباق الحركة، بل لا یصح ذلك فی الجسم أيضاً (خواجویی، ۱۹۵: ۱۴۱۸).

در نهایت، وی معتقد است: «ما ذكره الطبرسی من الزمان التقدیری، هو الأظهر بالنظر إلى الشرع الأنور» (خواجویی، ۱۴۲۶: ۲ / ۳۸۳)

تقریر خواجویی مورد پذیرش شاگردش، ملامهدی نراقی نیز واقع شده است. نراقی بر این باور است که منظور متکلمان از زمان موهوم، کمیتی واقعی و نفس‌آوری است که با زمان متعارف، تنها در شب و روز تفاوت دارد (نراقی، ۱۳۸۱ الف: ۱ / ۱۹۸)؛ اما زمان تقدیری، امتدادی فرضی است که هیچ واقعییتی ندارد: هو الامتداد بمجرد الفرض و التقدير من دون أن یكون له واقعية و نفس أمرية، فإن الأذهان البشرية إذا سافرت من بقعة الزمان و الزمانیات إلى صقع الدهر و الدهریات، تخرع لإلفها بالزمان أمراً ممتداً تقدیرياً تخیلیاً من غیر شائبة تحقق له فی متن الواقع. و مثل هذا الامتداد

نحن نقول به؛ لأنّ القول به لا يوجب تحقّق امتداد في نفس الأمر قبل وجود العالم؛ «فالزّمان التقديري التخييلي الذي تحقّق فيه الواجب و لم يتحقّق فيه العالم، غير متناه (همان: ۱۹۹؛ همو، ۱۳۸۱ ب: ۴۸۵)

اگر مراد خواجویی و نراقی از فقدان واقعیت و نفس‌الأمريت، انتفاء منشأ انتزاع واقعی برای زمان تقدیری باشد، مدعای آنان چیزی جز «زمان متوهّم» نیست؛ چه زمان موهوم و زمان متوهّم تنها در این مطلب از یکدیگر متمایز میشوند که منشأ انتزاع زمان موهوم، بقای ذات واجب‌الوجود است اما زمان متوهّم منشأ انتزاع نداشته، صرف اختراع و فرض ذهن است (سبزواری، ۱۳۶۰: ۱ / ۴۲۹؛ همو، ۱۳۷۶، ۵۴۳؛ آملی، ۱۳۷۷: ۱ / ۲۶۱).

با این بیان، اشکالاتی که متوجه نظریه زمان موهوم است (همچون: تزمن فعل و ذات و تخلّل صفت «بقاء» در حق متعال)، بر نظریه زمان تقدیری وارد نمیشود، چراکه مدار همه آنها، قاعده «انطباق منتزع و منتزع‌منه» است که با فرض نبود منشأ انتزاع برای زمان تقدیری، مجال طرح نمی‌یابند (کهنسال و عارفی، ۱۳۹۴: ۹۰-۹۱؛ استرآبادی، ۱۳۸۲: ۲ / ۵۲).

به هر حال، میتوان مبانی و لوازم نظریه زمان تقدیری را در قالب چند گزاره ترتیب داد:

۱- نظریه زمان تقدیری راه‌حلی است که در پاسخ به استدلال بر قدم عالم از طریق زمان ارائه شده است.

۲- تقدم واجب تعالی بر عالم، تقدم زمانی (تقدم فکّی حقیقی بنحوی که واجب‌الوجود در جزء متقدم و عالم در جزء متأخّر زمان باشد) نیست.

۳- مفهوم «زمان» دو مصداق دارد: الف) امتداد عینی که اندازه حرکت فلک است؛ ب) امتداد تقدیری که صرف فرض و اعتبار است.

۴- زمان تقدیری بهره‌ی از واقعیت ندارد بلکه ذهن بدلیل الفت با زمان، آن را فرض و اختراع میکند؛ بدین سبب، مستلزم تحقّق امتداد واقعی پیش از عالم نیست.

۵- زمان تقدیری امتدادی نامتناهی است.

۶- فرض «زمان پیش از زمان» ممکن و صحیح است، اگرچه فاقد مصداق خارجی است.

۷- عدم سابق بر زمان و عالم زمانی، در سلسله عرضی ترسیم میشود و فرض تکمّم و مقدارپذیری در این عدم جایز است.

۸- «قدیم» آن است که در ظرف اوقات نامتناهی فرضی بر حادث تقدم داشته باشد، اگرچه حقیقتاً و در خارج، وجود قدیم به زمان متصف نشود.

۹- زمان تقدیری بمنزله ظرف حدوث عالم است؛ و چون بصورت «لا علی الانطباق» تصویر میشود، به محذور زمانی شدن واجب منجر نمیشود.

۱۰- نظریه زمان تقدیری با تعالیم شریعت هماهنگی بیشتری دارد.

در ادامه و برای داوری درباره مدعای خواجویی، ابتدا موضع دوانی را در قبال گزاره‌های فوق بررسی نموده‌ایم.

گفتار سوم: بازخوانی دیدگاه جلال‌الدین دوانی درباره

حدوث عالم

مستند خواجویی در انتساب حدوث دهری به دوانی، رساله نورالهدایه است، اما چنانکه پیشتر گذشت، انتساب این اثر به وی قطعی نیست؛ لذا در نوشتار حاضر با صرف‌نظر از نورالهدایه، رأی دوانی را از نگاه‌های دیگر او بازخوانی کرده‌ایم. جلال‌الدین دوانی در دو کتاب *أنموذج العلوم و شرح العقائد العضدية*، مسئله حدوث عالم را بشکلی مفصّل و

مبسوط بررسی کرده است. او فلاسفه را در برابر اهل مذاهب ثلاث نهاده و بر این باور است که: «و قد خالف فيه [أى: فى مسألة حدود العالم] الفلاسفة أهل الملل الثلاث ... فالمشهور أنهم مُجمعون على قدمه»؛ و «ذهب أهل الملل الثلاث إلى أن العالم وما سوى الله تعالى و صفاته من الجواهر و الأعراض حادث؛ أى: كائن بعد أن لم يكن، بعدية حقیقیة، لا بالذات فقط» (دوانی، ۱۴۱۱: ۲۸۵ - ۲۸۴؛ بسنجید با: مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۴ / ۲۵۳ - ۲۵۲).

وی در پاسخ به استدلال بر قدم عالم از راه قدم زمان^۷، «کوشیده است در موجود بودن زمان تردید کند و در نتیجه، به قدیم بودن آن نیز خدشه کند که البته این تلاش نیز به همدلی او با اشاعره باز می‌گردد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰: ۳۷۷؛ بسنجید با: دوانی، ۱۴۱۱: ۱۹۳).

دوانی نظریه فلاسفه درباره حدود ذاتی عالم را مخدوش دانسته، آن را در استیفاء معنای شرعی حدود عالم ناکام می‌شمرد (دوانی، ۱۴۲۳: ۴۴؛ قوشچی، ۱۳۹۳: ۱ / ۲۸۰، پانویس ۱)؛ لذا و با آگاهی از اشکالات قول به حدوث زمانی عالم، تحقق امتداد زمانی در خارج را انکار نموده است. در نظر دوانی، ذهن انسان با تکیه بر کارکرد قوه وهم^۸، امتدادی نامتناهی را در نظر می‌گیرد و حکم می‌کند که عالم در جزئی از آن قرار دارد. به بیان دیگر، امتداد زمانی هیچ بهره‌یی از تحقق خارجی ندارد، اما در فرض وجود عینی، میان اجزای آن تقدم و تأخر خواهد بود (دوانی، ۱۴۱۱: ۳۰۸).

دوانی در ادامه، اشاره می‌کند که تقدم و تأخر زمانی در سنجش اجزاء عالم جسمانی بایکدیگر معنا پیدا می‌کنند؛ و با عنایت به اینکه وجود واجب خارج از زمان و فوق زمان است، ذات او در هیچیک از طرفین این نسبت قرار نگرفته، تبعاً به تقدم زمانی نیز متصف نخواهد شد:

تقدم الواجب تعالى على العالم ليس تقدماً زمانياً؛ «فالله تعالى متقدم على الزمان، لا بالزمان». «إن الأزل فوق الزمان و معنى كون الشىء أزلياً أن يكون الشىء سابقاً على الزمان، فالواجب تعالى لما كان متعالياً عن الزمان، لا يوصف بكونه فى الزمان كما لا يوصف بكونه فى المكان (دوانی، ۱۴۱۱: ۳۰۹ - ۳۰۸؛ همو، ۱۴۲۳: ۵۶).

جلال‌الدین دوانی بر بنیاد آراء شهرستانی و غزالی، تقدم غیر زمانی واجب بر عالم را از قیاس امتداد زمانی با امتداد مکانی استخراج نموده است (همو، ۱۴۱۱: ۳۱۰؛ بسنجید با: شهرستانی، ۱۴۲۵: ۱۶).

در نظام طبیعیات ارسطویی، مفهوم «مکان» به «نسبت سطح باطن محوی با سطح ظاهر حاوی» تعریف میشود (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱ / ۱۳۷).^۹ اگر این تلقی را بر ساختار فلک‌شناسی بطلمیوسی تطبیق کنیم، نتیجه این خواهد شد که بزرگترین مکان که همه مکانها در او قرار دارند، فلک محدّدالجهات است که خود فاقد مکان است، چراکه جسمی بزرگتر از او وجود ندارد که در نسبت با آن، مکان فلک انتزاع شود. بر این اساس، ورای فلک محدّدالجهات، خلاء، ملاء، مکان و لا مکان معنا ندارد و تحقق مکان به حد این فلک تناهی می‌یابد.

دوانی این مقدمه طبیعی را از سه جهت بر نحوه وجود امتداد زمانی تطبیق نموده است:

الف) امتداد مکانی با فلک محدّدالجهات تناهی می‌یابد؛ چنانکه امتداد زمانی به حد حدوث جهان ختم میشود.

ب) همچنانکه تحقق «مکان» و «جهت» در ورای فلک محدّدالجهات منتفی است، دو مفهوم «قبل» و «بعد» نیز پیش از وجود عالم و زمان، معنای محصل ندارند.

ج) قوه واهمه انسان، همواره مکان را بصورت امتدادی متکرر و نامتناهی تصویر میکند. تصویر نامتناهی از زمان نیز محصول کارکرد وهم است و از واقعیت بهره‌ی ندارد.

عبارت او در تبیین مقایسه پیشگفته، چنین است: *إنَّ العقل المشوب بالوهم يحكم بأن هاهنا فضاء غير متناه وأن العالم في جزء منه، و كذلك يحكم بأن هاهنا زماناً غير متناه و أن وجود العالم في جزء منه، و كما أنه ليس في الواقع فوق العالم و تحته خلاء أو ملاء - إذ لا فوق و لا تحت له فإن الجهات إنما يتحدد بكرة العالم -، كذلك ليس في الواقع قبل العالم قبل و لا بعد العالم بعد»؛ «و إذا كان الزمان متناهيًا، لم يكن قبله شيء لا لأنه غير متناه، كما أنه ليس فوق المحدد شيء، لا لأن المكان غير متناه»؛ «و حکم الوهم بلاتناهی الزمان، مثل حکمه بلاتناهی المكان، فکما أنه لا عبرة بحکمه فی المكان، كذلك لا عبرة بحکمه فی الزمان» (دوانی، ۱۴۱۱: ۳۱۰-۳۰۹؛ همو، ۱۴۲۳: ۵۶، با تصحیح یک اشتباه مطبعی).*

بدین ترتیب، امتداد زمانی به امری فرضی و تقدیری تبدیل میشود؛ و با عنایت به انتفاء زمان پیش از حدوث عالم، «تقدم غیر زمانی واجب» معنایی محصل پیدا میکند.

جلال‌الدین دوانی با آگاهی از اشکالات وارد بر زمان موهوم، راه خود را از قائلان به این نظریه جدا نموده، تصریح میکند که تقدم و تأخر اجزاء این امتداد فرضی، هیچ دلالتی بر وجود منشأ انتزاع خارجی آنها ندارد:

كما أن الوهم يتخیل امتداداً مکانیاً لا یقف عند حدّ معین و صحّ وجود العالم فی جزء منه، و يحکم العقل بأنّه لو وجد فی الخارج لکان بعض أجزاءه مقدماً علی بعض و بعضه متأخراً من غیر

أن يكون لهذا الامتداد منشأ موجود فی الخارج، كذلك الامتداد الزماني، موهوم محض لا منشأ له موجود فی الخارج... فکما لا یدلّ حکم العقل بتقدّم بعض الأجزاء علی بعض فی الامتداد المکانی علی وجود منشئه، كذلك لا یدلّ حکمه بتقدّم البعض علی البعض فی الامتداد الزماني علی وجود منشئه (دوانی، ۱۴۱۱: ۳۰۹).

در آثار دوانی اشاره‌ی به اصطلاح «زمان متوهم» وجود ندارد اما با عنایت به انکار صریح تحقق عینی منشأ انتزاع زمان، میتوان او را در زمره قائلان به زمان متوهم جای داد. او در پایان تأکید میکند که واژگان «حدوث» و «جعل» در متن آیات و روایات، همواره - و بشرط فقدان مانع عقلی یا قرینه صارفه - بر معنای عرفی و ظاهری حمل میشوند. بر این اساس، نظرگاه خود را در استیفاء معنای شرعی حدوث کامیاب دانسته، نظریه حدوث ذاتی را تأویل بعید و مکابره‌وارِ نصوص دینی می‌شمرد که در میزان عقل و تحقیق وزنی ندارد (دوانی، ۱۴۱۱: ۳۱۹-۳۱۸).

با توجه به مطالب پیشگفته، میتوان نظریه دوانی در باب زمان و حدوث عالم را چنین خلاصه نمود:

- ۱- نظریه زمان متوهم راه‌حلی است که در پاسخ به استدلال بر قدم عالم از طریق زمان ارائه شده است.
- ۲- تقدم واجب تعالی بر عالم، تقدم زمانی (تقدم فکّی حقیقی، بنحوی که واجب الوجود در جزء متقدم و عالم در جزء متأخر زمان باشد) نیست؛ چراکه «قبلیت» پیش از حدوث عالم معنی محصل ندارد.
- ۳- امتداد زمان، منشأ انتزاع و راسم آن، هیچ بهره‌ی از واقعیت ندارند.

۴- زمان متوهم منشأ انتزاع نداشته، قوه واهمه آن را فرض و اختراع میکند؛ بدین جهت مستلزم تحقق امتدادی واقعی پیش از عالم نیست.

۵- زمان متوهّم امتدادی نامتناهی است.

۶- «زمان پیش از زمان» فرض وهم بوده و فاقد مصداق خارجی است.

۷- همانگونه که تحقق «جهت» و «مکان» برای فلک محدّدالجهات منتفی است، تحقق «قبلیت» و «بعدیت» پیش از حدوث عالم زمانی نیز منتفی است.

۸- انتفاء زمان پیش از حدوث عالم زمانی بمعنای تقدم غیر زمانی واجب الوجود بر عالم است.

۹- زمان متوهّم بمنزله ظرف حدوث عالم است و چون فاقد منشأ انتزاع است، به محذور زمانی شدن واجب یا قدم زمان منجر نمیشود.

۱۰- نظریه زمان متوهّم با تعالیم شریعت هماهنگی بیشتری دارد.

همسنگی گزاره‌های فوق با خلاصه مبانی و لوازم نظریه زمان تقدیری که از گفتار پیشین بدست آمد، روشن می‌سازد که خواجویی و دوانی - اگرچه در نحوه تصویر زمان و تقریر حدوث و انتزاع آن اختلاف جزئی دارند - در مواجهه با مسئله حدوث و نحوه تقدم واجب الوجود بر عالم زمانی، موضع واحدی اتخاذ نموده‌اند: ظرف حدوث عالم و تقرر واجب در نظر هر دو، امتدادی اعتباری و اختراعی است که پیوند انطباق و انتزاع با واقع نداشته، از اشکالات وارد بر زمان موهوم و قول به قدم زمان در امان است.

به بیان دیگر، خواجویی در تشخیص اینکه رأی دوانی در باب حدوث عالم، موضعی غیر از نظریه زمان موهوم است، کامیاب بوده اما آیا در فتوا به موافقت خود و دوانی با میرداماد نیز مصیب است؟

گفتار چهارم: موضع میرداماد در مواجهه با زمان تقدیری و زمان متوهّم

توجه به چند گزاره از رئوس آراء فلسفی میرداماد

در باره زمان و حرکت و حدوث، ایستار وی را در قبال

زمان تقدیری و زمان متوهّم آینگی خواهد نمود:

۱- زمان حقیقتی گذرا، اندازه‌پذیر و متصل بوده که اندازه حرکت فلک است: «و إذ تبین أنّ الزمان لیس جوهر حقیقته إلّا مقدار هیئة اتّصالیة غیر قارّة، فهو هویة متصرّمة متجدّدة بنفس حقیقتها. و لا ماهیة له إلّا الاتّصال و التصرّم و التجدّد؛ و لا هویة له إلّا کمیة الفوت و اللحوق؛ و لا ذات له إلّا مقدار سیلان التّغیر، فهو بنفس حقیقته کمیة متّصلة غیر مستقرّة»؛ «فما أیسر لك أن تعتبر الزمان کمیة الحركة و مقادیرها» (میرداماد، ۱۳۷۴: ۸۳؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۳).

۲- «قبلیت» و «بعدیت»، بالذات و بیواسطه بر زمان عارض میشوند: «إنّ فی هذا العروض بالذات - و هو المسمّى بالزمان - حقیقة متجدّدة متصرّمة متّصلة بذاتها تنفرض فیها قبلیات متصرّمة و بعدیات متجدّدة... و تلك النحو من القبلیة و البعدیة لانتزید علی حقیقة الزمان، بل ما به القبلیة و البعدیة نفس اجزاء الزمان» (همو، ۱۳۹۱: ۴۵۸-۴۵۷).

۳- جزء متقدم و متأخر زمان با یکدیگر جمع نمیشوند: «فإذن الزمان ... ذو تقدم و تأخر لا یوجد المتقدّم منها مع المتأخّر»؛ و «إنّ الحركة ماهیّتها التدریج و السیلان، و الزمان حقیقته امتداد التقصّی و التجدّد، و هما باتّصالهما موجودان فی الواقع...، یمتنع بالنظر إلى نفس ذاتها أن یجتمع جزءان من أجزاءها، أو حدّان من حدودها فی حدّ واحد» (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۲؛ همو، ۱۴۱۵: ۵۹).

۴- تحقق قبلیت و بعدیت چنانکه با یکدیگر جمع نشوند، منجر به وجود زمان و حرکت و ماده خواهد شد: «... فالزمان مادیّ موجود فی المادّة بتوسّط الحركة و لا یوجد إلّا بوجود تجدّد حال مع استمرار ذلك التجدّد»؛ «و لذلك لا یتصوّر الزمان إلّا

مع الحركة» (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۳-۲۲).

کنار هم نهادن این گزاره‌ها، نشان می‌دهد که صحت فرض تقدم و تأخر - بگونه‌یی که اجتماع وجودی جزء متقدم و جزء متأخر ممکن نباشد - همواره به فرض زمان و حرکت حقیقی منتهی میشوند، چراکه عدم اجتماع وجودی اجزاء متقدم و متأخر در وجود، ویژگی ذاتی زمان است و هر جا که این ویژگی حضور داشته باشد، خبر از تحقق زمان می‌دهد. به بیان دیگر، تصور زمان بدون تصور حرکت و ماده، تصور معلول بدون علت است که از قابلیت‌های قوه و اهمه انسان است. روشن است که با تکیه بر این توانایی غلط‌انداز، نمیتوان واقعیت پیدایش جهان را تبیین نمود، چراکه ویژگی قوه و اهمه همین است که «همه چیز» را زمانی و مکانی درک میکند (همان: ۱۱۰).

از این جهت، برای میرداماد تفاوتی میان زمان موهوم، زمان متوهم و زمان تقدیری نیست، چراکه در همه آنها حکم وهم در تحقق امتداد زمانی، بنوعی در تبیین حدوث عالم دخالت داده شده است.

جعل اصطلاح «زمان متوهم» برای زمان موهوم فاقد منشأ انتزاع، از دقتها و نوآوریهای حکیم سبزواری است که پس از او در آثار حکمای متأخر رواج پیدا کرد (سبزواری، ۱۳۶۰: ۱/۴۲۹)؛ با این حال، معنا و مفهوم آن نزد میرداماد و شاگردان او کاملاً روشن و واضح بوده است. میرداماد بهنگام برشمردن مذاهب گوناگون در مواجهه با حقیقت زمان، نوشته است: «و من الناس من نفی وجود الزمان مطلقاً؛ و منهم من أثبت له وجوداً لا علی أنه فی الأعیان بوجه من الوجوه، بل علی أنه أمر متوهم» (میرداماد، ۱۳۸۱ الف: ۲۷-۲۶).

ملاشمسای گیلانی نیز در تکمیل عبارت استاد آورده است: «و الزمان إذا کان أمراً موهوماً، فلا یخلو أن یتصور موهوماً اختراعياً محضاً كأنیاب الأغوال، فعلى

هذا التقدير یكون الزمان لاشیئاً صرفاً و لیس له فی الخارج إلّا اسم فقط كـ«شريك الواجب» و «اجتماع النقیضین» و «المجهول المطلق»؛ و بالجمله، لا یكون لعنوانه ذو عنوان فی الخارج أصلاً و یتحقق بالأشیاء التقديرية الاختراعية التي لیس لها مطابق فی الخارج» (گیلانی، ۲۰۱۵: ۷۱).

میرداماد در نقد نظریه زمان موهوم، گوشزد مینماید که اگر بتوان عدمی موهوم و امتدادی سیال بین خداوند و عالم فرض نمود، صدق «اندازه‌پذیری» مستلزم اینست که مقدار کل امتداد مفروض بیش از مقدار اجزاء آن باشد در حالیکه صدق «سیلان» مبتنی بر تعاقب و عدم اجتماع اجزاء این امتداد است. چنانکه گذشت، هر دو حکم مذکور، ویژگیهای ذاتی زمان هستند و ما در واقع، میان خداوند و عالم «زمان» را فرض نموده‌ایم؛ اگرچه آن را «عدم» نامیده‌ایم (میرداماد، ۱۳۷۴: ۳۱).

میرداماد که دیدگاه خود درباره پیدایش جهان، از مسیر حدوث دهری راه میبرد، در مخالفتی صریح با دوانی و بدون تمایز نهادن میان وجود یا عدم منشأ انتزاع برای زمان موهوم، بروشنی از نادرستی «فرض» امتداد و کشف در عدم سابق بر وجود عالم سخن گفته است:

و إن كان [السبق] بحیث لا یتوجب تخلل زمان أو آن بینهما، و لا یمکن للعقل بمعونة الوهم تصور مرور متصل غیر قارّ الذات بهما، بل إنما كانت السابقیة و المسبوقیة بحسب صرف وجود السابق و عدم المسبوق من دون أن یتصور هناك استمرار أو لا استمرار...، كان ذلك قسماً آخر من السبق، و یشبه أن یكون أحرى ما یسمی به التقدّم السرمدي أو الدهری (همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۸۸-۱۸۷).

وی فرض سبق عدم متقدّر بر زمان را نمیپذیرد و بر

این باور است که چنین مسبوقیتی، خود زمانی است و حضور زمان را در فرض مسئله اعاده میکند. به بیان دیگر، نه تنها عدم سابق بر وجود عالم، اندازه و امتداد ندارد بلکه حتی نمیتوان امتدادی فرضی و کششی تقدیری را در آن در نظر گرفت؛ دخالت دادن چنین توهمی، مفهوم مدنظر ما را به «حدوث زمانی» تبدیل خواهد کرد: «السبق الذی لایجتمع بحسبه السابق والمسبق، إن کان بحیث یمكن بحسبه تصوّر مرور ممتدّ غیر قارّ الذات بهما فهو سبق زمانی و معروضه بالذات أجزاء الزمان» (همانجا).

بر اساس این مبانی، میتوان با انگشت نهادن بر فرض اندازه‌مندی در عدم سابق بر وجود زمان و عالم زمانی، دوانی و خواجویی را در موضعی دشوار قرار داد. قائلان به زمان متوهم و زمان تقدیری بر این باورند که عدم سابق بر عالم، در واقع به تقدّر و اندازه متصف نمیشود؛ اما از سوی دیگر، امتدادی اندازه‌مند و ذهنی برای وجود واجب‌الوجود و عدم عالم تصویر میکنند و معتقدند این تقدیر و اندازه، صرف لحاظ و اختراع ذهن بوده، عاری از هرگونه منشأ انتزاع است. بر این اساس، عدمی انفکاک‌ی پیش از عالم فرض میشود که در واقع زمانی نیست اما در ذهن به امتداد و اندازه متصف میشود.

این تلقی با چند محذور اساسی مواجه است:

۱- عدم سابق بر زمان، خود در ظرف زمان تقدیری و فرضی است که مستلزم فرض نامعقول «زمان در زمان» خواهد بود: «إنّ الزمان کمالیس لوجوده «متی» و لایکون وجوده فی الزمان، فکذلک لایصحّ أن یکون لعدمه «متی» و أن یکون عدمه فی الزمان» (همو، ۱۳۷۴: ۲۴۷).

۲- حدوثی که عدم سابق آن در ظرف زمان تقدیری یا متوهم باشد، خود حدوثی متوهم و غیر حقیقی خواهد بود و در نهایت به «قدم» رجوع میکند.

توضیح آنکه: «حدوث» مفهومی مرکب است و هرگونه تغییر در اجزاء این مفهوم و ویژگیهای آنها، منجر به تغییر در معنای حدوث و ایجاد اقسام گوناگون خواهد شد. بر مبنای آراء میرداماد، اجزاء مفهوم حدوث دهری - اعم از «عدم»، «سبق»، «وجود» و «ماه‌القبلیة» - همگی واقعی هستند، زیرا هنگامی که از حدوث واقعی و پیدایش نفس‌الامری عالم سخن می‌گوییم، تمام اجزای مفهوم «حدوث» و ویژگیهای آنها باید واقعیت داشته باشند^{۱۱}. اگر تقدم خداوند بر عالم در یک امتداد فرضی و تقدیری معنا پیدا کند، با توجه به جدایی این امتداد از واقعیت، حدوث مبتنی بر آن نیز از واقعیت جدا خواهد شد (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۱۴۵؛ زنوزی، ۱۳۵۴: ۱۴۵).

به ادعان طرفداران نظریه زمان متوهم و زمان تقدیری، وجود حقیقی زمان بین وجود خداوند و جهان هستی محال است. بر این اساس، فرض و تقدیر چنین زمانی نیز فرض امر محال خواهد بود که اثر واقعی بر آن مترتب نیست. آری، شکی نیست که عدم انفکاک‌ی اندازه‌مند - چنانکه در حدوث زمانی فرض میشود - عدمی نفس‌الامری است؛ اما این بدان معنا نیست که فرض اندازه‌مندی در هر عدمی موجب واقعیت یافتن آن شود:

و إذا کان الزمان الموهوم بالمعنی المذكور أمراً اختراعياً محضاً کأنیاب الأغوال، فلا یصیر منشأ لعروض القبلیة و البعدیة - لا لنفسه و لا لغيره أصلاً - و یصیر مثل تقدیر اللیل فی النهار و تقدیر النهار فی اللیل. فکما أن تقدیر اللیل فی النهار لا یصیر منشأ للظلمة؛ و تقدیر النهار فی اللیل لا یصیر منشأ للنور، فکذلک تقدیر الزمان تقدیراً اختراعياً کأنیاب الأغوال لا یصیر منشأ لعروض القبلیة و البعدیة (گیلانی، ۲۰۱۵: ۷۲).

۳- وجود واجب‌الوجود پیش از حدوث عالم، در

امتدادی فرضی و تقدیری به زمان متصف میشود. این در حالی است که وجود سرمدی او، متعالی از زمان و دهر بوده، تصور امتداد زمانی برای او معقول نیست:

و علة الزمان لا يعقل أن تكون شيئاً زمانياً يوجد في زمان، فكيف مبدأ الكلّ و جاعل الجميع؟ أفليس الزمان مقدار حركة الفلك الأقصى و عددها و هو يحدث عنها و هي علة له أو محلّه؟ ... فإذا لم يكن وجود تلك الحركة مشمول الزمان و واقعاً فيه - و من البين أن ما يحدث عن الشيء لا يشمل - فكيف يكون جاعل الزمان و مُبدعه و موجد و مُحدثه - بل جاعل ما يحدث هو عنه، بل جاعل جميع الحقائق و الأثبات - زمانياً؟ (میرداماد، ۱۳۹۱: ۵۰۱ - ۵۰۰)

باری، تصور هرگونه امتداد فرضی و تقدیری در عدم سابق بر زمان و عالم زمانی، از کار حدوث گره‌گشایی نخواهد کرد، چراکه حکم ذهنی انسان، واقعیت را تغییر نمیدهد و در صورت عدم مطابقت با واقع، تنها موجب حصول «جهل مرکب» خواهد بود:

... و اقتحام هذه الأوهام و الظنون، من تبعات عدم الفرق بين العدم الصريح الدهري و بين العدم المكتم الزماني و حسب أن الزمان لو كان معدوماً أولاً، ثمّ داخلًا في الوجود أخيراً، لكان عدمه واقعاً في الامتداد الموهوم الزماني المتماضي ذهابه في جهة المبدأ إلى لا نهاية... إلى غير ذلك من التوهّمات الكاذبة و التخيلات الفاسدة؛ «و وراء وجود الزمان ليس إلّا وجود صرف للمبدأ و عدم صرف للزمان و ليس هناك امتداد موهوم و لا مقابله و إنّما ذلك بحت حکم الوهم الذي هو سؤسطائي الحكمة و إبليس الفطرة (میرداماد، ۱۳۷۴: ۲۳۵؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۹۰).

خلاصه آنچه از همسنجی نظرگاه میرداماد و نظریه

زمان تقدیری و زمان متوهم بدست می‌آید، از این قرار است:

۱. پاسخ به استدلال بر قدم عالم از طریق زمان، نه با انکار وجود زمان بلکه با ترسیم انفکاک اندازه‌ناپذیر سابق بر زمان (عدم دهری) و اثبات حدوث دهری و تناهی زمان ۱۲ میسر است.

۲. تقدم واجب تعالی بر عالم تقدم سرمدی است که به امتداد و اندازه متصف نمیگردد.

۳. زمان حقیقتی عینی، گذرا و اندازه‌پذیر است که اندازه حرکت فلک است و بدون حرکت و ماده تحقق نمی‌یابد و بر این اساس، دارای منشأ انتزاع حقیقی است. ۴. تصور زمان بدون تصور منشأ انتزاع و راسم آن، ممکن نیست.

۵. فرض «زمان پیش از زمان» معقول نیست، چراکه حقیقت زمان به «متی» متصف نمیشود.

۶. ترسیم امتداد تقدیری بمنزله ظرف عدم عالم و بقای واجب، در نهایت به قدم عالم و نفی حدوث منجر میشود.

۷. زمان تقدیری، فرض امری محال است که اثر واقعی بر آن مترتب نمیشود.

۸. انتفاء زمان پیش از حدوث عالم زمانی، نه به معنای تقدم غیر زمانی واجب‌الوجود بر عالم، بلکه بمعنای تناهی و عدم ازلیت زمان است.

۹. زمان تقدیری منجر به تصور امتدادی اندازه‌مند و گذرا برای واجب‌الوجود، انتصاف او به زمان و در نهایت، مخالفت با تعالیم تنزیهی شریعت است.

۱۰. نظریه زمان متوهم یا زمان تقدیری، با محذورات فراوانی مواجه بوده و لذا از تبیین مقاصد دینی ناتوان است.

خواجوبی تلاش نموده تا میان نظریه زمان تقدیری و حدوث دهری میرداماد، صلح و آشتی برقرار کند؛ مصالحه‌یی که بعقیده ما خالی از تراضی خصمین

است و چنانکه گذشت، وجهی ندارد. فرض سبق عدم مقدر بر وجود زمان و عالم زمانی - یا قول به زمان متوهم یا زمان تقدیری - به حدوث دهری منتهی نمیشود و عبارات میرداماد نیز چنین فرضی برنمیتابد. باری، در ادعای نازمانی بودن پیدایش زمان و عالم زمانی، میرداماد با دوانی و خواجویی همداستان است اما نحوه تصویر عدم سابق بر عالم - بگونه‌یی که به محذورات عقلی همچون نفی یا دگرگونی ویژگیهای ذاتی زمان منتهی نشود - نقطه افتراق میر با ایشان است. کاستی بنیادین در سخنان دوانی و خواجویی - علاوه بر پناه بردن از واقع به ذهن - فرض تقدیر در عدم سابق بر زمان و ترسیم امتدادی فرضی و وهمی برای عدم عالم و بقای واجب است که عملاً گرهی از مسئله حدوث نمیگشاید.

حال میتوان این پرسش را مطرح نمود که عامل برداشت نادرست خواجویی از عبارات میرداماد چه بوده است؟

گفتار پنجم: نگاهی به منشأ سوء برداشت خواجویی از آموزه‌های حکمت یمانی

در نگاشته‌های خواجویی تصریحی بر چرایی انتساب نظریه زمان تقدیری به میرداماد وجود ندارد، اما میتوان حدس زد که این سوء برداشت ناشی از فقدان نگاهی فراگیر به حکمت یمانی و بیتوجهی به دیدگاه خاص میرداماد درباره تناهی زمان است. میرداماد در میانه نقدهای خود بر نظریه زمان موهوم، در جملاتی مشابه با مدعای دوانی در مقایسه زمان و مکان، آورده است:

و أمّا سادساً؛ فلأنّ الزمان و المكان شقیقان متضاهیان مرتضعان فی الأحكام من لین واحد و من ثدی واحد. فکما وراء الامتداد المکانی - أعنی فوق الفلک الأقصی المحدّد لجهات العالم - عدم صرف، لا خلاء و لا ملاء و لا

امتداد و لا لامتداد، و لا نهاییه و لا لانهاییه؛ و إذا بلغ السطح المحدث منه إنسان، لم یمكنه أن یمدّ یده و یسطّھا، لا لمصادم و مانع مقداری، بل لعدم الفضاء و البعد و انتفاء المكان و الجهة، فکذلک وراء الامتداد الزمانی عدم صریح، لا تماد و لا لاتماد، و لا استمرار و لا لاستمرار، و لا نهاییه و لا لانهاییه، و لا زیاده و لا نقصان، فاستمع القول و اتّبع الحقّ، و لا تکتوننّ من الجاهلین (میرداماد، ۱۳۷۴: ۳۲).

وی عین عبارت دوانی در آنموذج العلوم را در بخش دیگری از کتاب القبسات نقل کرده و با سکوت از آن عبور نموده است (همان: ۲۴۷؛ بسنجید با همو، ۱۳۸۱ الف: ۳۲۲). در نگاه نخست بنظر میرسد میرداماد در بحث حدوث عالم، تحت تأثیر دوانی بوده و دیدگاه او را تکرار کرده است؛ چنانکه خواجویی نیز چنین پنداشته و در توضیح پارانوشت بالا، بیان میکند که مراد میر، وابستگی وجود زمان و مکان به وجود فلک محدّدالجهات است، از اینرو - و با قدری تسامح - میتوان زمان و مکان را معلول علت واحده بحساب آورد و به تشابه احکام آن دواز حیث وجود و عدم اذعان نمود. پس از این توضیح، او به تبیین چگونگی سبق عدم صریح بر مکان و زمان بر اساس نظریه زمان تقدیری پرداخته است (خواجویی، ۱۳۸۱: ۲۶۰).

اما بنظر می‌آید که منظور میرداماد، چیزی غیر از دریافت خواجویی از عبارات اوست. توضیح آنکه؛ میرداماد در مبحث ازلیت زمان، مسیر خود را از متکلمان و مشائیان متقدم جدا نموده و بر اساس تحلیل معنای «ازل زمانی» و «ازل غیر زمانی» و تمایز نهادن میان «تناهی در وضع» و «تناهی در مقدار»، با تقریری جدید، به «تناهی مقداری زمان» قائل است (میرداماد، ۱۳۸۱ الف: ۱۵۷-۱۵۵؛ همو، ۱۳۷۴: ۲۹۳ و ۲۹۷).

میرداماد معتقد است زمان و منشأ انتزاع آن (حرکت)، در خارج بصورتی ممتد و متصل وجود دارند و با همین وصف امتداد و اتصال درک میشوند (همو، ۱۳۸۱ الف: ۹۶). از سوی دیگر، چون انطباق صورت ادراکی نامتناهی در قوای ادراکی متناهی (خیال و وهم و نفوس منطبعه) ممکن نیست، صورت ادراکی از زمان نیز باید متناهی باشد. تناهی صورت مدرک از زمان، مستلزم تناهی وجود خارجی آن است، زیرا تفاوتی میان وجود ذهنی و عینی در استحالة تحقق امر نامتناهی نیست. وی مبادی و نتایج دیدگاه خود را مفصل بررسی نموده و به اشکالات احتمالی آن پاسخ داده است (همو، ۱۳۹۱: ۶۱۶ - ۶۱۴؛ همو، ۱۳۷۴: ۲۹۵ - ۲۹۳).

بنظر میرسد که میرداماد ضمن آگاهی از اختلاف خلأ زمانی و خلأ مکانی در خواص و احکام (نک: همو، ۱۳۹۱: ۶۲۱) - تنها برای برانگیختن قوه حدس خواننده و تفهیم روشن دو تمهید در مبحث تناهی زمان، به تنظیم زمان به مکان تمسک جسته است:

۱. بیان تفاوت میان «انتهای زمان» و «انتفاء زمان»

میرداماد با تفاوت نهادن میان انتفاء و انتفاء، بیان میکند که تناهی زمان بر اساس انتفاء زمان تعریف میشود. معنای «انتفاء» اینست که با سیر معکوس در سلسله زمان، به نقطه‌یی برسیم که زمان در آن لحظه آغاز شده است. لازمه این فرض، وجود امتدادی پیش از لحظه نخستین است که در آن امتداد، زمان وجود نداشته باشد تا بدین ترتیب، میان لحظه نخستین و پیش از آن گسستی پیش نیاید؛ اما معنای «انتفاء» اینست که پیش از آغاز زمان نمیتوان امتداد و عدم امتدادی تصور نمود تا سخن گفتن از لحظه نخستین صحیح باشد - چنانکه نمیتوان ورای فلک محدّدالجهات امتداد مکانی تصور کرد - بلکه پیش از زمان عدم صریح و محضی است که

از امتداد و عدم امتداد مبراست. بر این اساس، تحقق هرگونه امتداد پیش از وجود زمان «منتفی» است. رئوس تفاوت‌های انتفاء و انتفاء نزد میرداماد، از این قرار است:

الف) با انتفاء یک مقدار، ذات و هویت آن مقدار از بین رفته، باطل میشود، اما انتفاء یک مقدار بمعنای قطع امتداد و پایان اتصال آن است.

ب) انتفاء یک مقدار نسبت یکسانی نسبت به وسط و طرف آن مقدار دارد، چراکه بطلان مطلق وجود آن مقدار است، اما انتفاء یک مقدار، بطلان ذات آن مقدار در یک طرف خاص و از بین رفتن امتداد آن مقدار در حدی معین است.

ج) در انتفاء مقدار، تفاوتی نمیکند که بطلان امتداد بر جهت امتداد آن مقدار منطبق باشد یا نه، اما در انتفاء یک مقدار، بطلان امتداد در جهت انبساط آن از بین می‌رود، بگونه‌یی که میتوان در وهم، امتداد دیگری از همان سمت ترسیم نمود (همو، ۱۳۷۴: ۲۸۵ - ۲۸۴).

میرداماد در نهایت، با اشاره به تشابه زمان و مکان، مینویسد: «فان، كما أن الدائرة حول القطب في سطح الكرة منتفية عند نقطة القطب و موجودة بتمامها بعدها، فكذلك الزمان منتف في الأزل، على معنى أنه كان معدوماً صرفاً في الخارج، فأخرجه صانعه من صرف العدم الصريح إلى الوجود في الدهر، بتمام امتداده المقداري، من غير أن يكون له أن أول، ينتهي به مقداره و يتبد منه وجوده» (همان: ۲۹۵).

۲. تصحیح تصور خطی و مستقیم از زمان

میرداماد دیدگاه خود درباره تناهی زمان را بر اساس جایگزینی تصور دورانی بجای تصور خطی از مفهوم زمان بنا کرده است. زمان در خارج امتدادی متصرم و گذراست؛ اما هنگامی که به ذهن می‌آید بشکل امتدادی

خطی قرارمند حاصل میشود. با توجه به اینکه زمان مقدار حرکت و منتزع از آن است، اگر حرکت بر روی خطی مستقیم صورت بگیرد، همانگونه که در این حرکت با نقطه آغازین مسافت مواجه هستیم، بالحظة آغازین زمان نیز مواجه خواهیم بود. اما اگر حرکت، حرکتی مستدیر و دورانی باشد، دیگر نمیتوان در این مسیر دایروی شکل، نقطه آغازین حقیقی فرض کرد، چراکه هر نقطه از این مسیر میتواند با تغییر تلقی و موقعیت ناظر، نقطه‌یی آغازین، میانی یا واپسین باشد. در چنین حالتی نمیتوانیم لحظه نخستین داشته باشیم و بر این اساس، سخن گفتن از «آغاز زمان» بیمعنا خواهد بود (همو، ۱۳۸۱ الف: ۵۴-۵۳).

میرداماد در مقایسه دایره و کره با زمان مینویسد: «فإذن، یستبین لك أنه كما لا نقطة بالفعل في محيط الدائرة و لا في سطح الكرة مع أن كلا منهما متناهي المقدار في المساحة، فكذلك لا طرف للحركة الدورية المتصلة الفلكية، و لا أن في الزمان الممتد المتصل بالفعل، مع كون كل منهما متناهي الامتداد بالفعل في الكمية و المقدارية، و لا يعرضهما في اتصالهما انبثات و لا انجذاذ إلا بالتوهم» (همان: ۲۳۷-۲۳۶).

میرداماد با پذیرش مبنای مشایی درباره «مکان»، باور دارد که امتداد مکانی و رای فلک محدودالجهات منتفی است و بر همین اساس، وجود هرگونه امتداد و رای زمان را هم منتفی دانسته است. اما نکته اساسی که گویا از نگاه خواجه‌ی پنهان مانده، اینست که انتفاء زمان و مکان بمعنای عدم قابلیت انتزاع آن دو بدلیل فقدان منشأ انتزاع بوده و روشن است که «عدم قابلیت انتزاع» زمان و مکان، چیزی غیر از «عدم» آن دو است. این درحالی است که میرداماد در مبنای نظریه حدوث دهری، بدنبال ترسیم عدم مقابل و انفکاک است و مراد او از این تقابل، «تناقض» است؛ بگونه‌یی

که با حصول وجود لاحق، عدم سابق رأساً مرتفع شده، عقد ایجابی موجب بطلان عقد سلبی شود (همو، ۱۳۸۱ ب: ۱ / ۴۵؛ همو، ۱۳۷۴: ۱۸-۱۷).

به بیان دیگر، اثبات تناهی زمان مبتنی بر انتفاء منشأ انتزاع و «عدم الاقضاء» است که با تنظیم به تناهی مکان و احکام افلاک، بنحو سلب بسیط حاصل میگردد (همو، ۱۳۸۱ ب: ۲۰۴) اما حدوث دهری زمان مبتنی بر ترسیم عدم دهری یا «اقضاء العدم» برای زمان است که نیازمند مقدمات دیگری است.

بر این اساس، نه میتوان عدم خطی و مستقیم زمانی را در مقدمات حدوث دهری داخل نمود و نه نظریه زمان تقدیری را به آموزه‌های میرداماد و حکمت یمانی بازگرداند.

نتیجه‌گیری

با عنایت به مطالبی که در این نوشتار گذشت، روشن شد که مدعای خواجه‌ی در انتساب نظریه حدوث دهری به جلال‌الدین دوانی، ناشی از فقدان نگاهی فراگیر به آموزه‌های جهان‌شناختی حکمت یمانی بوده و مخدوش است. باور به زمان تقدیری (یا متوهم) و تقریر نحوه پیدایش جهان بر اساس آن، نه تنها تلازمی با اعتقاد به نظریه حدوث دهری ندارد، بلکه در جای جای آثار میرداماد و شاگردان او نقد شده است؛ چنانکه میرداماد نیز هیچ یک از قائلان این دیدگاه - از جمله دوانی - را در مبنای نظریه خود شریک نکرده است. بر این اساس، میبایست نظریه حدوث دهری و وضع اصطلاح آن را همچنان از ابداعات فلسفی میرداماد بشمار آورد.

پی‌نوشتها

۱. به باور برخی پژوهشگران، در پی اعتراض سَنَبان عثمانی و پیروان آنان در ایران بر مذهب تشیع، مبنی بر اینکه میرداماد در کتاب القبسات قائل به حدوث دهری و قدم زمانی عالم شده،

آقا جمال خوانساری برای خشنودساختن ایشان، به رد نظریهٔ میرو و جانبداری از زمان موهوم پرداخت (طهرانی، ۱۴۳۰: ۹/۱۴۷). این مدعا از وجوه گوناگونی درخور تأمل است، چراکه در منظومهٔ فکری میرداماد، نه «حدوث زمانی عالم» معنای محصلی دارد و نه باور به حدوث دهری ملازم با چنین اعتقادی است. علاوه بر این، صرفنظر از سُنَّیان عثمانی و باورهای آنان، در مجامع علمی عصر صفوی خاستگاه فکری و فرهنگی کافی برای بروز چنین اختلافی وجود داشته است (جهان بخش، ۱۳۸۹: ۱۴۲).

۲. در برابر خواجویی نیز، محمدبن محمدزمان کاشانی قرار گرفته که رسالهٔ «مرآة الأزمان» را در نقد آراء او به قلم آورده است. بر خلاف خواجویی که با بیانی کم و بیش محترمانه از خوانساری خرده‌گیری نموده، پاسخهای کاشانی سخت و گاه خصمانه است. منازعه بر سر آراء میرداماد در این طبقه از حکما، به مواضع مدافعانهٔ ملأ مهدی نراقی ختم شده و به طبقهٔ بعدی منتقل میگردد. ۳. البته معدودی از محققان نیز ناسازگاری این انتساب را تذکر داده‌اند (مدرس مطلق، ۱۳۹۱: ۲۳).

۴. این جستار با عنوان «تأملی در انتساب رسالهٔ نور الهدایه به جلال‌الدین دوانی»، بزودی در نشریهٔ آینهٔ میراث منتشر خواهد شد.

۵. عبدالنبی شیرازی در حاشیهٔ رسالهٔ «إبطال الزمان الموهوم» پس از نقد نظریهٔ زمان تقدیری نوشته است:

«أنت عرفت حال الزمان التقدیری - من أنه لا محصل له سوی فرض أمر یُحیله العقل - نظراً إلى اعترافه بأنَّ المقدر محال فی الخارج، فإذن ظهر حال الحدوث الدهری أيضاً؛ لِأنَّه عین الزمان التقدیری باعترافه... وبما فصلناه ظهر أنَّ القول بالحدوث الدهری لا یغنی من الجوع ولا ینفی قول الحكماء؛ لِأنَّه راجع إلى تقدیر الزمان و فرضه» (شیرازی، ۱۱۸۱: اوراق ۳۴ پ - ۳۵ پ).

۶. چراکه حدوث ذاتی، مسبوقیت به عدم بسیط در لحاظ عقل - و نه در خارج - است و این معنا، همهٔ ممکنات را در بر میگیرد.

۷. البته با تقریری متفاوت از آنچه در گفتار پیشین گذشت (دوانی، ۱۴۱۱: ۳۱۶).

۸. یا عبارت دقیقتر: «عقل مشوب به وهم» (دوانی، ۱۴۱۱: ۲۹۰ و ۳۰۹).

۹. برخی حکمای مسلمان - همچون خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا - با انتقاد از تعریف ارسطو و شیخ رئیس از «مکان»، تعریف افلاطونی آن را به «بعد مجرد» یا «بعد مفضور»، پذیرفته‌اند (نک: حلی، ۱۴۰۷: ۱۵۲؛ ملأصدرا، ۱۳۸۳: ۶۷-۷۰). نیاز به یادآوری نیست که بر بنیاد این تلقی، قیاس زمان با مکان «مع الفارق» خواهد بود.

۱۰. وی به تحقق عینی راسم زمان (آن سیال) نیز باور ندارد (دوانی، ۱۴۱۱: ۳۰۹-۳۰۸).

۱۱. میرداماد «واقعیت» را قید معنوی مفهوم حدوث میداند: «الحدوث هو کون الوجود مسبقاً بالعدم فی الواقع» (میرداماد، ۱۳۸۱: ۳۰). او در مواضع بسیاری تأکید نموده که حدوث دهری، حدوثی واقعی و خارجی است و تعابیر «فی حاقِّ الواقع»، «فی متن الواقع» و «فی متن الأعیان» را بارها در توصیف آن بکار برده است.

۱۲. در گفتار بعد، به این دیدگاه خاص میرداماد اشارهٔ کوتاهی نموده‌ایم.

۱۳. صحت یا بطلان فرض این امتداد، همان مسئلهٔ مورد اختلاف فلاسفه و متکلمان قائل به زمان موهوم، زمان متوهم و زمان تقدیری است.

منابع

قرآن کریم.

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۷) نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

آملی، محمدتقی (۱۳۷۷ق) درر الفوائد (تعلیقهٔ علی شرح المنظومة للسبزواری)، قم: دارالکتاب.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۰) جلال‌الدین دوانی: فیلسوف ذوق‌التأله، تهران: هرمس.

ابن‌سینا، (۱۴۰۵ق) الشفاء (الطبیعیات)، تحقیق ابراهیم مذکور، قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی‌نجفی.

استرآبادی، محمدجعفر بن سیف‌الدین (۱۳۸۲) البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة، قم: بوستان کتاب.

جاهد، محسن؛ کاوندی، سحر (۱۳۸۸) «اتقان صنع: شرح بیته از حافظ شیرازی»، آینهٔ میراث، شمارهٔ ۴۴، ص ۳۴۰-۳۲۶.

جهان‌بخش، جويا (۱۳۸۹) معلم ثالث، تهران: اساطیر. حلی، حسن‌بن یوسف (۱۴۰۷ق) کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن‌زادهٔ آملی، قم: مؤسسهٔ نشر اسلامی.

----- (۱۴۱۵ق) مناهج‌البقین فی أصول‌الدین، تحقیق یعقوب جعفری‌مراغی، تهران: اسوه.

خواجویی، محمداسماعیل بن محمدحسین (۱۳۸۱) إبطال الزمان الموهوم، در: سبع رسائل، تحقیق سیداحمد تویسرکانی، تهران: میراث مکتوب.

----- (۱۴۱۸ق) جامع‌الشتات، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم: بینا.

----- (۱۴۲۶ق) الرسائل الاعتقادية، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم: مؤسسهٔ عاشورا.

خوشدل‌روحانی، مریم (۱۳۹۰) «بررسی نقش اصالت وجود یا ماهیت در نظریهٔ پیدایش جهان: از مکتب شیراز

- تا مکتب خراسان»، معرفت فلسفی، سال ۸، شماره ۴، ص ۱۳۷-۱۳۶.
- دوانی، جلال‌الدین محمدبن اسعد (۱۴۱۱ق) ثلاث رسائل (شامل: تفسیر سورة الكافرون، شواکل الحور فی شرح هیاكل النور و الأتموذج العلوم)، تحقیق سید احمد تویسرکانی، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- — — — (۱۴۲۳ق) شرح العقائد العزیدیه، تحقیق سیدهادی خسروشاهی، قاهره: مکتبه الشروق الدولیه.
- زنوزی، ملا عبدالله (۱۳۵۴) أنوار جلیه، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگگیل.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰) شرح غرر الفرائد، تحقیق مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگگیل.
- — — — (۱۳۷۶) رسائل حکیم سبزواری، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: اسوه.
- شفیعیان، حسن (۱۳۸۵) «آفاق فلسفه و عرفان در شعر میرداماد»، جستاری در آراء و افکار میرداماد و میر فندرسکی (مجموعه مقالات و سخنرانیها)، تهران: فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، ص ۴۱۹-۴۰۹.
- شهرستانی، تاج‌الدین محمد بن عبدالکریم (۱۴۲۵ق) نهاية الأقدام فی علم الکلام، تحقیق أحمد فرید مزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- شیرازی، عبدالنبی بن محمد مفید (تاریخ کتابت: ۱۱۸۶ق) حاشیه بر رساله حدود العالم، نسخه خطی شماره ۷۱۰۲، مشهد: کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (بیتا)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق شیخ محمود شلتوت، قاهره: دارالتقرب بین المذاهب الإسلامیه.
- طهرانی (شیخ آقابزرگ)، محمد محسن بن محمد علی (۱۴۳۰ق) طبقات أعلام الشیعه، تحقیق علی نقی منزوی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قوشچی (سمرقندی)، علاء‌الدین علی بن محمد (۱۳۹۳) شرح تجرید العقاید، تحقیق محمد حسین زارعی رضایی، قم: الرائد.
- کاوینی، محمدصادق؛ فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۶) «امکان و تبیین آغازمندی زمانی عالم با قرائتی جدید از نظریه حدود دهری»، حکمت اسلامی، سال ۲، شماره ۴، ص ۹۷-۱۲۴.
- کهنسال، علیرضا؛ عارفی، معصومه (۱۳۹۴) «واکاوی ادله متکلمان مسلمان در اثبات زمان موهوم»، آیین حکمت، شماره ۲۶، ص ۷۹-۱۰۴.
- گیلانی (ملاً شمسا)، محمد بن نعمه الله (۲۰۱۵م) حدوث العالم، تحقیق علیرضا اصغری و غلامرضا دادخواه، کالیفرنیا: مزدا.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)، بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مدرس مطلق، سید محمد علی (۱۳۹۱) مکتب فلسفی اصفهان، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، جلد ۴: تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدا.
- موسوی بهبهانی، سید علی (۱۳۷۷) حکیم استرآباد: میرداماد، تهران: دانشگاه تهران.
- میرداماد (۱۳۷۴)، کتاب القیسات، تحقیق مهدی محقق، و سید علی موسوی بهبهانی، توشی هیکو ایزوتسو و ابراهیم دیباجی، تهران: دانشگاه تهران.
- — — — (۱۳۸۱الف) الصراط المستقیم فی ربط الحوادث بالقديم، تحقیق علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.
- — — — (۱۳۸۱ب) مصنفات میرداماد، جلد ۱، تحقیق، عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- — — — (۱۳۹۱) الأفق المبین، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: میراث مکتوب.
- — — — (۱۴۰۳ق) التعلیقه علی کتاب الکافی، تحقیق سید مهدی رجائی، قم: مطبعة خيام.
- — — — (۱۴۱۵ق) نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: میراث مکتوب.
- نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر (۱۳۸۱الف) جامع الأفكار و ناقد الأنظار، تحقیق مجید هادی زاده، تهران: حکمت.
- — — — (۱۳۸۱ب) اللمعات العرشیه، تحقیق علی اوجبی، کرج: عهد.
- نظری توکلی، سعید (۱۳۸۹)، نظریه پیدایش جهان در حکمت یمانی و حکمت متعالیه، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۹۶) تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، دفتر اول، تهران: کتاب فردا.

Esots, Janis (2017) "Mīr Dāmād's Yemenī Wisdom: A Variety of Platonism?", *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook* (Ишрак: ежегодник исламской философии), №.8, PP. 34-46.