

تأملی بر رویکرد میرداماد نسبت به دیدگاه سهروردی دربارهٔ ارجاع تقدم زمانی به تقدم طبعی

حمیدرضا خادمی*

چکیده

مسئلهٔ زمان و چگونگی وجود تقدم و تأخر در میان اجزاء آن، از جمله مسائل مهم در فلسفهٔ اسلامی است. در اندیشهٔ ابن‌سینا تقدم و تأخر موجود در میان اجزاء زمان، از سنخ تقدم و تأخر زمانی است اما سهروردی معتقد است این تقدم را باید به تقدم و تأخر بالطبع ارجاع داد. میرداماد رویکردی انتقادی در مورد دیدگاه شیخ‌اشراق اتخاذ نموده است. او دو انتقاد دربارهٔ نظر سهروردی مطرح کرده و در نهایت کوشیده است در میان اجزاء زمان، علاوه بر وجود تقدم و تأخر زمانی، تقدم و تأخر بالطبع را نیز از حیثی دیگر تصویر کند. وحدت ماهوی میان اجزاء زمان و اعتبار انفکاک خارجی در تقدم و تأخر زمانی، دو انتقاد میرداماد هستند. او اعتبار عدم اجتماع اجزاء زمان با یکدیگر را مصحح صدق تقدم و تأخر زمانی و اعتبار احتیاج و توقف برخی از اجزاء زمان نسبت به برخی دیگر را مجوز صدق تقدم و تأخر طبعی دانسته است. هدف از این نوشتار آنست که ابتدا دیدگاه شیخ‌اشراق در اینباره تبیین گردد، آنگاه پس از تحلیل و بررسی دقیق انتقادات میرداماد، با روش تحلیلی-تطبیقی، بخشی از رویکرد او بررسی و نقد شود.

۵۹

* دانشیار گروه فلسفه و کلام، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»، تهران، ایران؛

khademi@samt.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۲۲ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1401.12.4.1.7

سال ۱۲، شماره ۴
بهار ۱۴۰۱
صفحات ۷۴ - ۵۹

کلیدواژگان: تقدم طبعی، تقدم زمانی، علت ناقصه، شیخ اشراق، میرداماد.

* * *

مقدمه

برخی از مفاهیم فلسفی همانند مفهوم تقدم، تأخر و معیت، ریشه در کاربردهای عرفی این وژاهها دارد. در واقع فیلسوفی که دنبال کشف حقیقت است، با تأمل و تفکر فلسفی درباره این قبیل مفاهیم، سعی در توسعه و تکمیل آنها نموده و با ارائه ملاک و معیاری معتبر - که در تقدم و تأخر وجود دارد - میکوشد نگرشی فیلسوفانه نسبت به این مفاهیم داشته باشد. بیان دیگر، یکی از وظایف فیلسوفان، نخست کاوش و تحقیق درباره چنین مفاهیمی است و بعد، یافتن ریشه و مبدأ آنها و بیان لوازمی که میتوان از آنها استنتاج نمود (طباطبائی، بی تا: ۴/ ۲۶۲-۲۶۱). دقتهای موشکافانه فلسفی سبب خروج این مفاهیم از مسیر دلالتها و معانی مرتبط با آنها نیست، بلکه هدف ارائه تصویری دقیق و صحیح از مصادیق آنهاست. در حقیقت، فیلسوف و پژوهشگر فلسفی سعی میکند احکام واقعی و حقیقی مرتبط با هر یک از اقسام تقدم و تأخر را کشف نماید. البته گاهی با تفکر در آموزه‌های دینی و الهامگیری از برخی مباحث عرفانی، نوعی جدید از اقسام تقدم و تأخر توسط برخی فلاسفه مطرح شده است، همانند حدوث و قدم اسمی که حکیم سبزواری آن را بر اساس تعالیم و مباحث عرفانی ارائه کرده است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/ ۲۹۵-۲۹۴).

مبحث تقدم و تأخر و انواع آن از جمله مباحثی است که فیلسوفان و حکیمان مسلمان، تحت عنوان و فصلی جداگانه آن را بیان کرده‌اند. با توجه به پیوند نزدیکی که میان این بحث و بحث حدوث و قدم وجود دارد، بحث تقدم و تأخر با مباحث حدوث و قدم ارتباط می‌یابد. درباره فلسفی بودن این بحث، باید گفت: معیار فلسفی بودن یک بحث، انصاف بیواسطه آن مسئله به وجود است، یعنی باید وجود - که موضوع فلسفه است - بدون آنکه مقید به قید ریاضی، طبیعی، اخلاقی، منطقی و مانند آن باشد، از همان جهتی که موجود است، به آن تقدم و تأخر متصف گردد، بر خلاف محمولهایی همچون سردی، گرمی، کوتاهی، بلندی و... که نمیتوانند به وجود از همان حیث که موجود است، متصف شوند. عبارت دیگر، محمولهای اخلاقی، طبیعی، ریاضی و اجتماعی زمانی میتوانند بر وجود حمل شوند که موجود به موضوعات مربوط به علوم ذکر شده، مقید شده باشد. بعنوان

۶۰



سال ۱۲، شماره ۴
بهار ۱۴۰۱

نمونه، تا آن هنگام که وجود مقید به قید ریاضی نگردد، مقدار و اندازه نمیتواند بر وجود عارض گردد.

با توجه به آنچه بیان شد، باید گفت تقدم و تأخر همانند سایر محمولات فلسفی از جمله علیت و معلولیت، و امکان و وجوب- بدون واسطه بر وجود عارض میشوند و عروض آنها، اولی و بدون واسطه خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۶ / ۴۷۰-۴۶۹). یکی از اقسام تقدم و تأخر، تقدم و تأخر زمانی و بالطبع است.

میتوان گفت نخستین حکیمی که مسئله بازگشت یا عدم بازگشت تقدم زمانی به تقدم بالطبع را در آثار خود مطرح کرده، سهروردی است. پس از او، این رویکرد بوسیله میرداماد و ملاصدرا مورد بررسی و نقد قرار گرفت. این نوشتار سعی دارد تصویری صحیح از انتقادات میرداماد ارائه نماید، سپس به بیان برخی از ابهامات موجود در رویکرد وی پردازد.

پیشینه بحث

ابن سینا در مقاله چهارم کتاب الیهیات شفاء ذیل عنوان تقدم و تأخر، بحث حدوث و قدم را مطرح کرده است. برخی از اقسامی که او برای تقدم و تأخر بیان نموده، عبارتند از: تقدم و تأخر زمانی، مکانی، بالطبع و بالعلیة (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۶۷). فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیة بطور مختصر در اینباره سخن گفته است (فخر رازی، بی تا: ۱ / ۱۳۳-۱۳۴). صدرالمتألهین در کتاب الأسفار الأربعة به مسئله تقدم و تأخر در اثبات مبحث حدوث و قدم پرداخته است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳ / ۲۹۹-۲۶۱). میتوان گفت نحوه چینش و ترتیب مباحث توسط صدرالمتألهین به این دلیل است که شیء حادث، موجودی است که مسبوق به زمان، عدم یا غیر است و موجود قدیم، مسبوق به زمان، عدم و غیر نیست و بر همین اساس در معنای حدوث و قدم، تقدم و تأخر لحاظ شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۶ / ۳۶۱). ملاصدرا هشت قسم از اقسام تقدم و تأخر را بیان کرده است، او تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز و تقدم و تأخر بالحق را بر اقسام تقدم و تأخر افزوده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳ / ۲۷۹-۲۷۵). سبزواری نیز نخست مبحث حدوث و قدم، و سپس بحث تقدم و تأخر را مطرح کرده است. او هشت قسم از اقسام تقدم و تأخر را برشمرده است. سبزواری در مورد سبق دهری و لحوق دهری نیز سخن گفته که میتوان گفت آن را از مباحث

میرداماد اخذ نموده است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲ / ۳۱۱-۳۰۶). اما علامه طباطبائی ابتدا مباحث تقدم و تأخر را مطرح ساخته سپس به مباحث حدوث و قدم پرداخته و نه قسم برای آن بیان کرده است (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۱ / ۸۷۳-۸۷۹).

با تأمل و نگرش دقیق در این سیر تاریخی درمی‌یابیم که تقدم و تأخر زمانی و بالطبع از همان ابتدا در میان فیلسوفان اسلامی همواره بعنوان قسمی جداگانه مطرح بوده و هیچگاه سخن از بازگشت یکی از آندو به دیگری نبوده است؛ سهروردی نخستین فیلسوفی است که این نظریه را بیان کرده و قبل از او فیلسوفان به این مسئله نپرداخته‌اند.

در واقع شیخ‌اشراق در میان اقسام تقدم و تأخر، تنها دو نوع آن را حقیقی دانسته است؛ تقدم و تأخر بالطبع، و تقدم و تأخر بالعلیه. او سایر اقسام تقدم و تأخر را مجازی میدانند؛ بر همین اساس تقدم و تأخر زمانی را به تقدم و تأخر بالطبع بازگردانده است. تا آنجا که نگارنده بررسی نموده، میرداماد اولین حکیمی است که نسبت به این موضع شیخ‌اشراق رویکردی انتقادی داشته است. پس از او ملاصدرا نیز انتقاداتش را در اسفار بیان کرده و دیگر شارحان مکتب حکمت متعالیه نیز به آن توجه داشته‌اند.

میرداماد سعی کرده است با توجه به حقیقت زمان و بر اساس میانی خود در بحث از دهر و سرمد، این دیدگاه را بررسی و نقد نماید. رویکرد او تاکنون مورد تحلیل قرار نگرفته است، از اینرو بررسی انتقادی رویکرد وی امری ضروری و مهم محسوب میشود. در این مقاله برای تبیین بیشتر موضوع بحث، ابتدا سعی شده است تعریفی دقیق از برخی مفاهیم مورد نیاز ارائه گردد، سپس دیدگاه سهروردی و انتقادات میرداماد تبیین و تشریح شده و در نهایت به برخی از کاستیهای رویکرد میرداماد اشاره شده است.

تحلیل مفهومی

بمنظور تبیین بحث، بهتر است برخی از اصطلاحات مورد نیاز توضیح داده شود:

الف) تقدم طبعی: هرگاه عدم یکی از دو شیء متلازم با عدم دیگری باشد، اما میان وجود آنها تلازمی نباشد بدین معنا که عدم یکی متلازم با عدم دیگری باشد، اما وجود یکی مستلزم وجود دیگری نباشد. در این صورت شیء نخست نسبت به شیء دوم تقدم بالطبع و شیء دوم نسبت به شیء نخست، تأخر بالطبع خواهد داشت. بهمین دلیل تقدم هر علت ناقصه‌یی بر معلول خود، تقدم طبعی یا تقدم بالطبع نامیده میشود.

۶۲



سال ۱۲، شماره ۴
بهار ۱۴۰۱

در این نوع از تقدم، اجتماع متقدم و متأخر امکانپذیر است. بیان دیگر، در این تقدم، وجود و تحقق متأخر ملازم با عدم و زوال متقدم نیست، از اینرو در عین آنکه میان علت ناقصه و معلول تقدم و تأخر وجود دارد، اجتماع و اتحاد آنها در وجود با یکدیگر محقق خواهد بود؛ همانند تقدم عدد یک بر عدد دو یا تقدم هیولی بر جسم. ملاک تقدم طبعی، ذات وجود است. بعنوان مثال، واحد از آن جهت بر کثیر تقدم دارد که وجود و تحقق واحد بدون کثیر ممکن است، اما وجود و تحقق کثیر بدون فرض وجود واحد، ممکن نیست (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۶۸؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۱/ ۳۰۳؛ میرداماد، ۱۳۸۱: ۲/ ۴۷۶).

ب) تقدم زمانی: این تقدم بمعنای جدایی زمانی دو شیء در عالم خارج و واقع است؛ اعم از اینکه سابق و لاحق بطور بالذات با یکدیگر در وجود خارجی نتوانند اجتماع بیابند. همانند تقدم اجزاء زمان بر یکدیگر. یا آنکه بطور بالعرض اجتماع آنها در عالم خارج امکانپذیر نباشد، همانند تقدم امور زمانی بر یکدیگر. در واقع تقدم زمانی دیروز نسبت به امروز، بواسطه زمان و قرار گرفتن آن دو در زمان است. بنابراین، در این نوع از تقدم امکان اجتماع لاحق و سابق وجود ندارد، حتی اگر لاحق و سابق بصورت بالذات باشند یا بطور بالعرض. ملاک این تقدم، انتساب به مبدأ خاصی از زمان است. مثلاً اگر روز خاصی، مانند روز دهم، ملاک و معیار قرار گیرد، روز نهم نسبت به آن متقدم، و روز یازدهم نسبت به آن متأخر خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۶۷).

ج) علت معد: این علت بمعنای هر چیزی است که در پیدایش معلول مؤثر است - بعبارت دیگر، زمینه پیدایش معلول را فراهم میکند - اما در عین حال معلول در بقای خود به او نیاز ندارد، بهمین دلیل در فرض عدم علت معد، معلول همچنان از وجود و تحقق برخوردار خواهد بود. بدین ترتیب شأن علت معد آنست که معلول و قابل را آماده پذیرش فیض و وجود از سوی علت برتر کند، همانند فعل و انفعالات مادی که نفس انسانی را برای پذیرش صورتهای حسی متناسب با وی آماده میکند. بر همین اساس، معدهات، میان قابل یا معلول و آن دسته از کمالاتی که اقتضای دریافت آنها را از جانب علت دارد، نوعی تناسب و هماهنگی برقرار مینمایند (فخر رازی، بی تا: ۲/ ۵۱۱؛ میرداماد، ۱۳۸۱: ۱/ ۳۲۷).

د) علت ناقصه: علت ناقصه تنها برخی از مقدمات تحقق وجود معلول را برعهده دارد نه همه آنها را. بیان دیگر، معلول در تحقق خارجی خود، تنها در برخی از جهات به علت ناقصه نیازمند است. در صورتی که علت ناقصه تحقق داشته باشد، وجود معلول ضروری

نخواهد بود، اما چنانچه علت ناقصه موجود نباشد، از عدم او، عدم معلول ضروری میشود، از اینرو معلول تنها در فرضی موجود میشود که علت ناقصه وی تحقق داشته باشد (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۴۶؛ حلی، ۱۳۳۷: ۴۶).

پس از تبیین اصطلاحات مورد نیاز، اکنون به توضیح دیدگاه شیخ اشراق در اینباره میپردازیم.

تبیین دیدگاه شیخ اشراق

سهروردی معتقد است ذات و حقیقت علت - اعم از آنکه بصورت تامه در نظر گرفته شود یا در قالب علت ناقصه - بر ذات معلول تقدم دارد، بهمین دلیل معنای مشترک میان تقدم بالعلیّه با تقدم بالطبع، آنست که ذات و وجود علت بر ذات معلول مقدم است، بنابراین لفظ تقدم در هر دو مصداق - تقدم بالعلیّه و تقدم بالطبع - بر معنایی واحد و یکسان دلالت میکند. اساساً در دیدگاه وی، تقدم حقیقی تنها مشتمل بر این دو قسم بوده و سایر اقسام تقدم و تأخر را مجازی میداند.

با توجه به آنچه بیان شد، شیخ اشراق تقدم زمانی را تقدمی مجازی دانسته که به تقدم طبیعی باز میگردد. اساساً در دیدگاه او تقدم و تأخر موجود در میان امور زمانی از باب وصف به حال متعلق موصوف است؛ بدین معنا که اولاً و بالذات، میان اجزاء زمان، تقدم و تأخر زمانی وجود دارد، و ثانیاً و بالعرض، در میان امور زمانی. بعنوان مثال، در حادثه‌یی که دیروز اتفاق افتاده، نسبت به واقعه‌یی که امروز رخ داده است، تقدم و تأخر متعلق به خود دیروز و امروز است که بطور بالعرض به حوادث واقع شده در ظرف زمانی دیروز و امروز، نسبت داده میشود. بر همین اساس باید گفت سهروردی تقدم اجزاء زمان نسبت به یکدیگر را از سنخ تقدم طبیعی - یعنی تقدم علت ناقصه بر معلول خویش - میداند، زیرا جزء نخست از زمان علت تحقق جزء دوم آن خواهد بود.

دلیلی که او برای این مدعای خود اقامه کرده، اینست: تقدم اجزاء زمان نسبت به یکدیگر نمیتواند از سنخ تقدم زمانی باشد، زیرا در تقدم زمانی، دو شیء نسبت به زمانی خاص - که مبدأ مفروض و مورد نظر است - سنجیده میشوند و هر کدام از آنها که نسبت به مبدأ مفروض، نزدیکتر باشد مقدم بوده و دیگری مؤخر خواهد بود. در این تقدم، زمان ظرفی است که دو حادثه نسبت به آن سنجیده میشوند. بدین ترتیب چنانچه تقدم میان اجزاء، تقدم زمانی باشد، باید برای زمان، زمان دیگری بعنوان ظرف در نظر گرفته شود،

۶۴



تا آنکه اجزاء زمان در قیاس با آن سنجیده شوند. این سخن بدین معناست - که باید برای زمان، زمان دیگری در نظر گرفته شود، اما از آنجا که زمان، مشتمل بر زمان دیگری نیست یعنی برای زمان، ظرف دیگری وجود ندارد - از اینرو تقدم و تأخر میان اجزاء زمان، تقدم زمانی نبوده و از نوع تقدم طبعی خواهد بود. بنابراین چون برای زمان، زمان دیگری بعنوان ظرف وجود ندارد، بلکه این زمان است که ظرف سایر امور زمانی است، پس تقدم و تأخر میان اجزاء زمان، تقدم بالطبع خواهد بود. این تحلیل نشان میدهد که تقدم زمانی به تقدم طبعی باز میگردد. سهروردی شبیه این تحلیل را نسبت به ارجاع تقدم رتبی - اعم از رتبی طبیعی یا رتبی وضعی - به تقدم زمانی ارائه کرده است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱/ ۳۰۶-۳۰۵).

تبیین انتقادات میرداماد نسبت به رویکرد شیخ اشراق

تا جایی که نگارنده آثار میرداماد را بررسی نموده، او تنها در دو کتاب خود - یعنی القبسات و الأفق المبین - رویکردی انتقادی نسبت به این مسئله اتخاذ کرده است. با توجه به عبارات و کلمات او در این دو کتاب، باید گفت: میرداماد در مجموع دو انتقاد به دیدگاه شیخ اشراق در این مسئله وارد دانسته و در پایان سعی کرده است تصویری صحیح از وجود هر دو نوع تقدم و تأخر زمانی و تقدم و تأخر بالطبع در میان اجزاء زمان ارائه دهد.

۱. وحدت ماهوی اجزاء زمان

میرداماد بر اساس وحدت ماهوی‌یی که در میان اجزاء زمان وجود دارد، سعی میکند دیدگاه سهروردی را نقد کند. در همین راستا، او وجود علیت و معلولیت در میان اجزاء زمان را نفی کرده است. دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی درباره تبیین وحدت ماهوی در میان اجزاء زمان میتواند مقصود میرداماد را روشن سازد.

۶۵ خواجه طوسی در شرح خود بر الإشارات و التنبیها، درباره یکسان بودن ماهیت تمام اجزاء زمان، معتقد است حقیقت زمان امری متصل، مستمر و یکپارچه است و چنین حقیقت متصل و پیوسته‌یی صرفاً در وهم میتواند قابل تجزیه و تقسیم باشد. بیان دیگر، واحدهای مختلفی که نسبت به زمان در نظر گرفته میشوند - همانند قرن، سال، ماه، هفته، روز، ساعت و... - محصول ذهن و وهم انسان هستند که برای تسهیل در انجام امور و برنامه‌ریزی، از آنها استفاده میکند. در عالم خارج و واقع تنها یک حقیقت واحد،



حمیدرضا خادمی؛ تأملی بر رویکرد میرداماد نسبت به دیدگاه سهروردی درباره ارجاع تقدم زمانی به تقدم طبعی

یکپارچه، متصل و گذرا بنام زمان وجود دارد که مشتمل بر اجزاء بالفعل نیست (طوسی، ۱۳۸۶: ۳/۶۵۵-۶۵۴).

بر این اساس، نخستین انتقاد میرداماد نسبت به رویکرد شیخ‌اشراق اینست که اجزاء مقداری یک متصل واحد - یعنی زمان - از ماهیت و حقیقت واحد و یگانه‌یی برخوردارند؛ افزون بر این، این اجزاء در عالم خارج با یکدیگر اتحاد و پیوستگی دارند. بنابراین میرداماد بر این باور است که وجود و حقیقت این اجزاء، در عالم واقع با ماهیت و وجود اتصالی زمان عینیّت خواهند داشت. بر همین اساس تمام اجزاء زمان از ماهیتی واحد و مشترک برخوردارند (میرداماد، ۱۳۷۴: ۹۱). عبارت دیگر، در صورتی که سخن شیخ‌اشراق را بپذیریم، باید برخی از اجزاء زمان، علت تحقق برخی دیگر باشند؛ این سخن بمعنای آنست که اجزاء زمان دارای ماهیت و حقیقت واحدی نباشند. اما میرداماد معتقد است این سخن صحیح نیست، زیرا تمام اجزاء زمان ماهیت و حقیقت واحدی دارند و اختلاف به علیت و معلولیت در میان اجزائی که از ماهیتی واحد و مشترک برخوردارند، ممکن نخواهد بود. اساساً حقیقتی که ماهیت واحدی دارد، برخی از اجزاء آن نمیتوانند نسبت به برخی دیگر علت محسوب شوند (همانجا).

میرداماد در ادامه تبیین دیدگاه انتقادی خود نسبت به رویکرد سهروردی میگوید: اختصاص دادن یکی از این اجزاء بعنوان علیت و دیگری به معلولیت، ترجیح بلامرجح خواهد بود، زیرا تمام اجزاء زمان ماهیتی واحد و مشترک دارند. او در ادامه بیان میدارد که وحدت ماهوی اجزاء مقتضی اتحاد تمام آنها با یکدیگر است، بهمین دلیل چنانچه میان اجزاء زمان برخی علت و برخی دیگر معلول باشند، باید به اتحاد علت و معلول با یکدیگر حکم نمود، در حالیکه حکم به چنین امری نادرست است. از اینرو با توجه به محال بودن اتحاد علت و معلول با یکدیگر، برخی از اجزاء زمان علت برخی دیگر نخواهند بود؛ در نتیجه دیدگاه شیخ‌اشراق نادرست است (همو، ۱۳۹۱: ۷۰۶).

میرداماد در بخش دیگری از کتاب افق المبین بگونه‌یی متفاوت سخن گفته که مطابق با مبنای خاص و ویژه خود اوست. وی معتقد است عدم وجود علّیت و معلولیت در میان اجزاء زمان از آن حیث نیست که میان اجزاء زمان وحدت ماهوی وجود دارد، بلکه از آن جهت است که زمان، شخص واحد و یکپارچه‌یی است که در وعاء دهر به یک وجود واحد موجود است. در این صورت چگونه ممکن است میان این اجزاء تغایر و اختلاف وجود داشته باشد؟ (همان: ۷۰۶-۷۰۵). اساساً در دیدگاه میرداماد، دهر حقیقتی است که

۶۶



برتر و بالاتر از زمان و امور متغیر و گذراست. بعبارت دیگر، او عالم دهر را از هرگونه امتداد، تجدد، تغیر و دگرگونی میری و منزه میداند و بر همین اساس، معتقد است تمام اجزاء سلسلهٔ زمان در آن عالم با یکدیگر اجتماع و معیت دارند. در حقیقت میتوان گفت این تغیر و تغیری که در زمان و امور زمانی دیده میشود، صرفاً نسبت به موجودات زمانی است، نه در مقایسه با علت برتر که از احاطه‌یی تام و کامل نسبت به موجودات مادون برخوردار است. بنابراین از آنجا که تمام اجزاء زمان در وعاء دهر با یکدیگر معیت دارند، میرداماد معتقد است زمان حقیقتی واحد، یکپارچه، متصل و پیوسته دارد، در نتیجه در اجزاء زمان تغایر و اختلاف - که برخی از اجزاء علت و برخی دیگر معلول باشند - وجود نخواهد داشت (همان: ۵۰۶).

ذکر این نکته ضروری است که چون وی عالم مثال منفصل را نپذیرفته است (همو، ۱۳۸۰: ۶۷-۶۲؛ همو، ۱۳۷۶: ۳۶۹)، بر اساس عوالم موجود در نظام هستی و چینش و طبقه‌بندی آنها، میتوان گفت عالم دهر در دیدگاه میرداماد بر عالم عقول مجرد و مفارق تطبیق میکنند.

۲. اعتبار انفکاک خارجی در تقدم و تأخر زمانی

میرداماد معتقد است ملاک موجود و مطرح شده در تقدم و تأخر زمانی، اعتبار نمودن انفکاک و جدایی میان متقدم و متأخر است، نه ملاحظهٔ علاقهٔ ذاتی و اعتبار ارتباط افتقاری در میان جزء متقدم و متأخر. بیان دیگر، در صورتی که تقدم و تأخر میان اجزاء زمان، بالطبع باشد، باید میان اجزاء زمان ارتباط و افتقار ذاتی وجود داشته باشد که در این صورت باید احتیاج معلول به علت و استغنائی علت از معلول مورد ملاحظه قرار گیرد، در حالیکه ملاک بیان شده در تقدم و تأخر زمانی، اعتبار نمودن جدایی و انفکاک در میان اجزاء زمان است، نه لحاظ نمودن نیاز معلول به علت یا بینبازی علت از معلول. بهمین دلیل از آنجا که شیخ اشراق در تبیین خود به این ملاک توجه نکرده، سعی نموده است تقدم و تأخر موجود در میان اجزاء زمان را به تقدم بالطبع ارجاع دهد، اما با توجه به آنچه بیان شد، این رویکرد وی نادرست است (همانجا).

۳. کیفیت تصویر تقدم و تأخر زمانی و بالطبع در میان اجزاء زمان از منظر میرداماد

میرداماد در ادامه کوشیده است در میان اجزاء زمان هر دو نوع تقدم و تأخر زمانی و بالطبع را تصویر نماید، بگونه‌یی که با یکدیگر منافاتی نداشته باشند. بیان این سخن از



سوی وی به این علت است که تصویر هر کدام از تقدم و تأخر زمانی و بالطبع در میان اجزاء زمان امری صحیح و درست است، اما ارجاع یکی از آنها به دیگری - آنگونه که سهروردی بدان اعتقاد دارد - امری نادرست و غیر قابل دفاع خواهد بود.

از نظر میرداماد چنانچه در میان اجزاء زمان، برخی علت و برخی دیگر معلول باشند، دو نوع تقدم و تأخر در میان اجزاء زمان وجود خواهد داشت که عبارتند از: تقدم و تأخر زمانی و تقدم و تأخر طبیعی، تقدم و تأخر زمانی به تقدم و تأخر طبیعی ارجاع داده نمیشود، زیرا از بنظر وی این کار نادرست است (همو، ۱۳۷۴: ۹۱).

او در کتاب الأفق المبین نسبت به کیفیت تصویر نمودن این دو نوع از تقدم و تأخر در میان اجزاء زمان میگوید: در میان اجزاء زمان، علاوه بر تقدم و تأخر زمانی، تقدم و تأخر طبیعی - البته به دو اعتبار مختلف - نیز وجود دارد. اعتبار تقدم و تأخر زمانی در میان اجزاء بر اساس آنست که در اجزاء زمان، انفکاک و جدایی اجزاء با یکدیگر ملاحظه گردد، بهمین دلیل از جهت عدم اجتماع خارجی اجزاء زمان با هم، میتوان میان اجزاء زمان تقدم و تأخر زمانی را تصور نمود. اما اعتبار تقدم و تأخر طبیعی در میان اجزاء زمان، با توجه به احتیاج و توقفی است که هر جزء از اجزاء زمان نسبت به جزء دیگر دارد، از اینرو بر اساس نیازی که هر جزء از اجزاء زمان در تحقق و فعلیت خود به جزء قبلی دارد، میتوان میان اجزاء زمان، تقدم و تأخر را فرض نمود.

مثالی که میرداماد در اینباره به آن استناد میکند، تمسک به علت معده است. از دیدگاه او از این حیث علت معده نمیتواند با معلول خویش اجتماع پیدا کند، بر معلول خود تقدم زمانی دارد و از آن جهت که معلول در وجود خویش به آن نیازمند است، این علت نسبت به معلول تقدم بالطبع خواهد داشت (همو، ۱۳۹۱: ۷۰۵). شایان ذکر است که صدرالمتألهین دقیقاً همین تحلیل - یعنی چگونگی تصویر دو نوع تقدم و تأخر در میان اجزاء زمان - را در مقام انکار رویکرد شیخ اشراق در کتاب اسفار بیان کرده است.

عبارت صدرالمتألهین در اینباره چنین است:

إنَّ حكمةَ بَأَنَّ التقدّم و التّأخّر بین أجزاء الزمان لیس إلاّ بالطبع غیر صحیح،
لما علمت أنّ مقتضى هذا التقدّم أنّ لا یجامع المتقدّم به المتأخّر بخلاف ما
بالطبع، فإنّه لا یقتضى عدم الاجتماع. فصَحَّ جعله بذلك الاعتبار قسم آخر، إذ
همان متغایران. غایة الأمر أنّ یجتمع فی بعض أفراد المتقدّم قسمان من
التقدّم باعتبارین (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳ / ۲۸۴-۲۸۳).

۶۸



سال ۱۲، شماره ۴
بهار ۱۴۰۱

همانا دیدگاه سه‌رودی دربارهٔ اینکه تقدم و تأخر در میان اجزاء زمان، فقط بر اساس تقدم طبعی است، امری نادرست است، زیرا پیشتر دانستی که اقتضای تقدم و تأخر زمانی عدم اجتماع متقدم و متأخر با یکدیگر است، بر خلاف تقدم و تأخر بالطبع، زیرا تقدم بالطبع اقتضای عدم اجتماع متقدم و متأخر را ندارد، بنابراین صحیح است که تقدم بالطبع به آن اعتباری که گفته شد، قسمی دیگر قرار داده شود، زیرا میان تقدم بالطبع و تقدم زمانی تفاوت و تعایر وجود دارد. نهایت سخن اینست که امکان اجتماع دو نوع تقدم و تأخر در برخی از افراد و مصادیق متقدم به دو اعتبار مختلف وجود دارد.

بررسی و نقد دیدگاه میرداماد

بررسی و نقد دیدگاه میرداماد ذیل بیان دو مطلب ارائه می‌گردد. در مطلب نخست سعی شده است به دلیل شیخ‌اشراق نسبت به مدعای خود پاسخ داده شود؛ مطلب دوم دربارهٔ چگونگی وجود هر دو نوع تقدم و تأخر زمانی و بالطبع در اجزاء زمان است.

مطلب نخست: بهتر بود میرداماد هنگام نقد رویکرد سه‌رودی، دلیل و برهان وی را بررسی و نقد کند، اما از آنجا که سه‌رودی موضعی نسبت به این دلیل اتخاذ نکرده، پاسخی که صدرالمتهلپین به این استدلال داده است، بیان میشود.

همانگونه که گفته شد، سه‌رودی معتقد است از آنجا که در تقدم و تأخر زمانی، متقدم و متأخر نسبت به زمان خاصی سنجیده میشوند و با توجه به اینکه برای زمان، زمان دیگری وجود ندارد، تقدم و تأخری که در میان اجزاء زمان وجود دارد، تقدم بالطبع است و تقدم زمانی به تقدم بالطبع ارجاع داده میشود.

انتقاد صدرالمتهلپین به این استدلال، چنین است: تقدم و تأخر مطرح شده در میان اجزاء زمان، به زمان دیگری وابسته نخواهد بود. بیان دیگر، زمان امری است که به نفس خود متجدد است نه آنکه تجدد و تغییر وی امری عارض بر آن باشد تا آنکه تقدم زمانی به تقدم بالطبع ارجاع داده شود، بهمین دلیل زمان در سیال بودن ذات خود به امر دیگری نیاز نخواهد داشت؛ بنابراین تقدم و تأخری که در میان اجزاء زمان وجود دارد، بالذات است. بدین ترتیب با توجه به اینکه تقدم و تأخر موجود در میان اجزاء زمان، بواسطهٔ زمان دیگری نیست (یعنی بالذات است)، تقدم و تأخری که در میان اجزاء زمان وجود دارد، زمانی است نه بالطبع. بنابراین پذیرش این تحلیل باعث نخواهد شد که برای زمان، زمان

۶۹



حمیدرضا خادمی؛ تأملی بر رویکرد میرداماد نسبت به دیدگاه سه‌رودی دربارهٔ ارجاع تقدم زمانی به تقدم طبعی

دیگری بعنوان ظرف در نظر گرفته شود، زیرا تقدم و تأخر در میان اجزاء زمان، ذاتی آنها خواهد بود، نه عارضی (همان: ۲۸۴).

در واقع میتوان گفت سهروردی تقدم و تأخر زمانی را منحصر در موردی کرده است که دو شیء نسبت به اجزاء زمان سنجیده شوند و آن را مشتمل بر تقدم و تأخری که در میان اجزاء زمان وجود دارد نیز ندانسته است، از همینرو، تقدم و تأخر در میان اجزاء زمان را به تقدم بالطبع ارجاع داده است. اما - همانطور که پیشتر بدان اشاره شد - تقدم و تأخر زمانی بمعنای انفکاک و جدایی میان متقدم و متأخر است. این تعریف مشتمل بر دو مصداق خواهد بود: ۱. سابق و لاحق بطور بالذات با یکدیگر در وجود خارجی، نتوانند اجتماع پیدا کنند، مانند تقدم اجزاء زمان بر دیگر. ۲. اجتماع متقدم و متأخر در عالم خارج، بطور بالعرض - یعنی بواسطه اشتغال آنها بر زمان - مورد ملاحظه قرار گیرد، مانند تقدم موجودات زمانی بر یکدیگر. با توجه به آنچه گذشت، تقدم و تأخر زمانی شامل تقدم و تأخری که در میان اجزاء زمان است نیز خواهد بود.

مطلب دوم: انتقاد دوم نسبت به دیدگاه میرداماد اینست که او از وجود هر دو نوع تقدم و تأخر زمانی و تقدم و تأخر بالطبع در میان اجزاء زمان سخن گفته است، در حالیکه باید گفت تصور نمودن تقدم و تأخر زمانی و طبعی به دو اعتبار مختلف در سلسله اجزاء زمان با ابهام و اشکال روبروست. چگونه میتوان این سخن را پذیرفت که برخی از اجزاء زمان در مقام مقایسه و سنجش با برخی دیگر که معنون به علت شده‌اند، به اعتباری علت ناقصه باشند و تقدم آنها بر اجزاء دیگر، در قالب تقدم و تأخر طبعی باشد، اما در ملاحظه دیگری همین اجزاء نسبت به یکدیگر تقدم و تأخر زمانی داشته باشند؟ این سخن در واقع بمعنای آنست که اجزاء زمان نسبت به یکدیگر، به اعتباری علت معده و به اعتباری دیگر علت ناقصه باشند. بنظر میرسد پذیرفتن این سخن توجیه معقولی ندارد.

پیشتر بیان شد که ویژگی مهم در تقدم و تأخر طبعی اینست که علت و معلول با یکدیگر قابل اجتماعند، اما در سلسله اجزاء زمان که عدم جزء قبل شرط تحقق جزء بعدی است و تصور اجتماع این اجزاء با یکدیگر در عالم واقع امکان ندارد، چگونه میتوان پذیرفت یک جزء از اجزاء زمان علت ناقصه جزء بعدی محسوب گردد و در نتیجه تقدم و تأخر میان آنها تقدم بالطبع باشد؟ در حقیقت، در تقدم و تأخر بالطبع دو شرط اساسی و مهم وجود دارد؛ یعنی این تقدم تنها در صورتی بر یک مورد خاص صادق خواهد بود که: الف) دو شیء نسبت به یکدیگر صرفاً تلازم وجودی داشته باشند، نه تلازم عدمی،

۷۰



یعنی عدم یکی از آنها متلازم با عدم دیگری باشد، اما وجود و تحقق یکی مستلزم وجود و فعلیت یافتن دیگری نباشد. در این حالت است که شیء نخست، نسبت به شیء دوم، از تقدم بالطبع و شیء دوم در مقایسه با شیء نخست، از تأخر بالطبع برخوردار است. بنابراین تقدم هر علت ناقصه‌یی بر معلول خویش، تقدم طبعی خواهد بود.

میرداماد در اینباره میگوید:

و التقدم بالطبع فيما تقدم على الشيء في الموجودية ولا يوجب وجوده؛ تقدم بالطبع در آن چیزی است که بر یک شیء در موجودیت مقدم است و از وجود آن، وجود معلول لازم نخواهد آمد (میرداماد، ۱۳۸۱: ۲/۴۷۶).

ب) اجتماع شیء متقدم و متأخر، علاوه بر اینکه با یکدیگر امکانپذیر باشد، محقق نیز شده باشد. عبارت دیگر، در این نوع از تقدم و تأخر، همانطور که وجود شیء متأخر نشان از تحقق شیء متقدم و علت خود دارد، عدم شیء متأخر نشانگر عدم علت متقدم خویش است. بر همین اساس در عین آنکه میان علت ناقصه و معلول تقدم و تأخر وجود دارد، اجتماع و اتحاد آنها در وجود با یکدیگر محقق بوده و در عالم واقع رخ داده است. باید به این نکته توجه داشت که اجتماع متقدم و متأخر با یکدیگر در یک زمان در تقدم زمانی پذیرفتنی نیست، اما در تقدم و تأخر طبعی مانند تقدم عدد یک بر عدد دو، اجتماع میان متقدم و متأخر اشکالی را بدنبال نخواهد داشت.

میرداماد در اینباره میگوید:

فالجاعل الموجد الموجب التام من حيث يتوقف عليه تجوهر ماهية المعلول مع عزل اللحاظ عن كونه بعينه الموجد الموجب متقدم بالماهية، و من حيث يتوقف عليه وجوده مع عزل اللحاظ عن كونه بعينه جاعل نفس الماهية و موجب تجوهرها و وجودها متقدم بالطبع، فإذن، القيوم الواجب بالذات - جل ذكره - له التقدّمات السبعة بأسرها على معلوله الأول، ... فإذا لوحظ تقدمه - تعالى ذكره - على وجود المعلول و لم يوجبه اللحاظ إلى غيره؛ قيل: إنّه تقدم بالطبع (همانجا).

این عبارت نشان میدهد که اجتماع میان علت و معلول نه تنها ممکن است، بلکه محقق نیز شده است. حال پرسش اساسی و مهم اینست که چطور میتوان این دو شرط را در میان اجزاء زمان صادق دانست؟ اجزائی که عدم اجتماع، ذاتی آنهاست و عدم یکی از

آنها شرط تحقق و وجود دیگری است؟

همانگونه که اشاره شد، میرداماد در مقام چگونگی تصور تقدم و تأخر بالطبع در میان اجزاء زمان، معتقد است چنانچه از جنبه احتیاج و توقف یک جزء از زمان به جزء دیگر نگریسته شود، میتوان به تقدم و تأخر طبعی در میان اجزاء زمان حکم نمود، اما آیا براساسی، صرف توقف و احتیاج در میان اجزاء زمان، میتواند مجوز صدق تقدم بالطبع باشد؟ دو شرطی که درباره صدق تقدم و تأخر بالطبع بیان شد، به چه صورت میتواند در این اعتباری که میرداماد بیان کرده است، مورد ملاحظه قرار گیرد؟ اساساً اجتماع این دو شرط با اعتباری که میرداماد بیان کرده و آن را در صدق تقدم و تأخر بالطبع در میان اجزاء زمان کافی دانسته است، امکان ندارد. بهمین دلیل یا باید از این دو شرط صرفنظر نمود و گفت این دو شرط، شرط ذاتی و اساسی در صدق تقدم بالطبع نیستند و صرف توقف و احتیاجی که در میان اجزاء زمان وجود دارد، در صدق تقدم و تأخر طبعی کافی است، یا آنکه حفظ و اعتقاد به وجود این دو شرط در تقدم و تأخر طبعی، بمعنای آنست که نمیتوان به وجود تقدم و تأخر بالطبع در میان اجزاء زمان - حتی در فرض احتیاج آنها به یکدیگر - حکم نمود.

بر اساس اینکه وجود دو شرط مذکور در صدق تقدم طبعی امری لازم و ضروری محسوب میشود، نمیتوان صرف احتیاج و توقف اجزاء به یکدیگر را کافی در صدق تقدم بالطبع کافی دانست. بنابراین نگارنده بر این باور است که تقدم و تأخر میان اجزاء زمان، تنها بصورت تقدم و تأخر زمانی خواهد بود، بهمین دلیل نمیتوان به اعتبار دیگری میان این اجزاء تقدم و تأخر طبعی را تصور نمود، دست کم تصویری که میرداماد و ملاصدرا ارائه کرده‌اند، با ابهام مواجه است و نمیتواند توجیه کننده تحلیل آنها در این زمینه باشد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با نگاهی تاریخی به رویکرد حکما درمی‌یابیم که سهروردی برای اولین بار در تاریخ فلسفه اسلامی، معتقد است تقدم و تأخر زمانی در میان اجزاء زمان، به تقدم و تأخر بالطبع ارجاع داده میشود، در غیر این صورت باید برای زمان، زمان دیگری فرض شود. از آنجا که تصور زمان دیگری بعنوان ظرف برای زمان صحیح نیست، سپس تقدم و تأخر در میان اجزاء زمان از نوع تقدم و تأخر طبعی است. میرداماد نخستین حکیمی است که دیدگاه سهروردی را بچالش کشیده و پس از وی، ملاصدرا انتقادات میرداماد را در آثار

خود مطرح کرده است. میرداماد دو انتقاد به رویکرد سهروردی وارد نموده است. او در نقد نخست خود معتقد است وحدت ماهوی اجزاء زمان نافی وجود علت و معلول در میان اجزاء زمان است؛ افزون بر این، اجتماع این اجزاء در عالم دهر، نشان‌دهنده اتصال، پیوستگی و یکپارچگی اجزاء زمان است. همچنین در نقد دوم خود به ملاک موجود در تقدم و تأخر زمانی، یعنی اعتبار انفکاک میان متقدم و متأخر توجه کرده است؛ بهمین دلیل سعی در نقد رویکرد سهروردی دارد. او در نهایت بر این باور است که چنانچه توقف میان اجزاء اعتبار شود، میان اجزاء زمان، تقدم بالطبع و چنانچه عدم اجتماع اجزاء با یکدیگر مورد ملاحظه قرار گیرد، میان اجزاء زمان، تقدم زمانی خواهد بود. اما وجود دو شرط اساسی در تقدم و تأخر بالطبع - یعنی: الف) تلازم عدمی علت و معلول و عدم تلازم وجودی آنها، ب) اجتماع معلول و علت با یکدیگر - نمیتواند توجیه‌کننده اعتبار تقدم و تأخر طبعی در میان اجزاء زمان بشمار آید. در نتیجه باید گفت دیدگاه سهروردی و انتقادات میرداماد در اینباره پذیرفته نیست و با کاستی مواجه است.

منابع

- ابن سینا (۱۳۷۶) الإلهیات من کتاب الشفاء، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵) ریحیق مختوم، ج ۱۶، قم: اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۳۷) ایضاح المقاصد، تصحیح علی‌نقی منزوی، تهران: دانشگاه تهران.
- سبزواری، هادی (۱۳۶۹) شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و تحشیه نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۱) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۷۲) شرح حکمة الإشراف، تصحیح و تحشیه حسین ضیائی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶) نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- _____ (بی تا) اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران: صدرا.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۶) شرح الإشارات و التنبیهات، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.



فخر رازی، محمدبن عمر (بی تا) المباحث المشرفیة قم: بیدار.
ملاصدرا (۱۳۸۲) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود
محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
میرداماد، سیدمحمدباقر (۱۳۷۴) القبسات، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، تهران: دانشگاه تهران.
_____ (۱۳۷۶) تقویم الإیمان و شرحه کشف الحقایق مع تعلیقات الحکیم الإلهی المألاً علی
النوری، تصحیح و مقدمه علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.
_____ (۱۳۸۰) جذوات و مواقیت، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.
_____ (۱۳۹۱) الأفق المبین، تحقیق و تقدیم حامد ناجی اصفهانی، تهران: میراث مکتوب.