

Journal of Religious Thought of  
Shiraz University  
Vol.20, No.3, Autumn 2020, Ser. 76,  
PP: 97-118, ISSN: 2251-6123  
ISSN online: 2717-2686

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز  
دوره ۲۰، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۹، پیاپی ۷۶،  
صفحات ۹۷-۱۱۸، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱  
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷

## Mirdamad's "VeaaDahr" Objections within Mulla Sadra's Perspective and its Status within Hakim Sabzevari's

KhadijehGhasemi Moghadam\*  
LalehHaghighat\*\*

### Abstract

Mirdamad, by rendering incomplete the philosophical systems of his predecessors (Sinai and Ishraghi), initiated the establishment of a new system called the wisdom of Yamaniyeh (Hekamt-e Yamaniyeh), and according to Mirdamad himself, one of the important pillars of this system is "VeaaDahr". He used this theory in the discussions of cosmology and theology, such as how the universe came into being, temporal and spatial beings, as well as how the previous detailed knowledge of the necessity of existence approached to explaining the beings. Despite the importance that Mirdamad attached to "VeaaDahr", even his successor and disciple, Mulla Sadra, did not welcome this theory. In this article, by examining and analyzing Mirdamad's works and comparing them with Mulla Sadra's views, we have explained why "VeaaDahr" was raised in Mirdamad's views and then elaborated on Mulla Sadra's objections to it, so that while comparing the views of these two thinkers, we might as well clarify the reasons why Mulla Sadra repudiated "VeaaDahr".

**Key Words:** 1. VeaaDahr, 2. Wisdom of Yamaniyeh, 3. Mirdamad4. Issuing Plurality, 5. Hakim Sabzevari, 6. Bodily Resurrection.

---

\* Ph.D Student of Shiraz University, Shiraz, Iran  
\*\* Assist. Prof of Shiraz University, Shiraz, Iran  
Date of Receive: 23/10/98

khadejehghasemi@gmail.com  
lhaghighat2431@gmail.com  
Date of Accept: 18/3/99

## ایرادهای وعاء دهر میرداماد از منظر ملاصدرا و جایگاه آن نزد حکیم

### سبزواری

#### خدیده قاسمی مقدم\*

#### لاله حقیقت\*\*

### چکیده

میرداماد با کامل‌ندانستن نظام‌های فلسفی پیش از خود (سینوی و اشراقی)، نظامی نوین به نام حکمت یمانیه را تأسیس کرده است و به تصریح خود میرداماد، از ارکان مهم این نظام، وعاء دهر است. وی از این نظریه در مباحث جهان‌شناسی و خداشناسی، مانند چگونگی پیدایش جهان، موجودات زمانمند، مکانمند و نیز تبیین چگونگی علم تفصیلی پیشین واجب‌الوجود به موجودات استفاده می‌کند. با وجود اهمیتی که میرداماد برای وعاء دهر قائل است، پس از وی، حتی ملاصدرا، شاگرد بی‌واسطه‌ی میرداماد، نیز به این نظریه بی‌اعتنایی کرده است. در نوشتار حاضر با روش بررسی و تحلیل آثار میرداماد و مقایسه‌ی آن با آرای ملاصدرا، به تبیین چرایی مطرح‌شدن وعاء دهر در آرای میرداماد پرداخته‌ایم و سپس ایرادهای ملاصدرا به آن را تشریح کرده‌ایم تا در خلال مقایسه‌ی میان آرای این دو اندیشمند، ایرادهای این نظریه و نیز علت روی‌گردانی ملاصدرا از وعاء دهر آشکارتر شود. در پایان نیز به بیان تلاش‌های حاج ملاهادی سبزواری برای آشتی‌دادن وعاء دهر میرداماد با مبانی حکمت متعالیه پرداخته‌ایم.

**واژگان کلیدی:** ۱. وعاء دهر، ۲. حکمت یمانیه، ۳. میرداماد، ۴. معاد جسمانی، ۵. صدور کثرات، ۶. حکیم سبزواری.

### ۱. مقدمه

میرداماد در ضمن اجازه‌نامه‌ای به سیداحمد حسینی عاملی، بیان می‌کند که بحث از وعاء دهر و سرمد و همچنین حدوث دهری، دو مسأله از مسایل فلسفی پیچیده و مهمی است که از نوآوری‌های وی در فلسفه محسوب می‌شود (میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۱، ص: ۵۸۴). همچنین او معتقد است که حدوث دهری، به‌انضمام اصالت ماهیت، دو ستون محکم برای حکمت یمانیه‌ی وی محسوب می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص: ۳۶۸)؛ ضمن اینکه از نظر میرداماد، وعاء دهر شاه‌کلیدی است برای حل مسایل مهمی از مباحث جهان‌شناسی و

\* khadejehasemi@gmail.com

\* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

\*\* lhaghighat2431@gmail.com

\*\* استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

تاریخ پذیرش: ۹۹ / ۳ / ۱۸

تاریخ دریافت: ۹۸ / ۱۰ / ۲۳

خداشناسی، که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهد شد. با وجود تمام اهمیتی که میرداماد برای مسأله‌ی وعاء دهر قائل است، پس از وی، فیلسوفان چندان به این نظریه توجه نکردند. پرسش‌هایی که درباره‌ی این مسأله در ذهن شکل می‌گیرد از این قرار است: ۱. میرداماد از مطرح کردن وعاء دهر چه انگیزه‌ای داشته است؟ به عبارت دیگر، وی در نظام‌های پیش از خود چه کاستی‌هایی دیده که برای رفع آن‌ها به ارائه‌ی چنین نظر بدیعی در فلسفه اقدام کرده است؟ ۲. چرا ملاصدرا وعاء دهر را به کلی کنار می‌گذارد و پس از او نیز اندیشمندان چندان از این نظریه استفاده نمی‌کنند؟ ۳. آیا پس از ملاصدرا و در میان شاگردان حکمت متعالیه، به وعاء دهر توجه شده است؟

بنابراین ابتدا باید دید که میرداماد وعاء دهر را دقیقاً در پاسخ به کدام کاستی‌ها و نقیصه‌های نظام‌های فلسفی پیش از خود ارائه داده است و در ترمیم و اصلاح آن نقیصه‌ها تا چه اندازه موفق بوده است؛ پس از آن، باید با بررسی آرای ملاصدرا ببینیم که وی بنا به چه دلایلی این نظریه را نپسندیده و آن را به کلی کنار گذاشته است. برای تکمیل این بحث، این نکته را هم باید بررسی کرد که آیا افراد دیگری نیز برای این ابداع میرداماد وجهه‌ای عقلانی قائل شده‌اند یا اینکه پس از میرداماد و ملاصدرا، وعاء دهر به کلی فراموش شده است.

میرداماد وعاء دهر خود را عمدتاً در دو میبحث جهان‌شناسی و خداشناسی به کار می‌برد. در مباحث مربوط به جهان‌شناسی، وعاء دهر را راه‌حل مناسبی برای بیان چگونگی به وجود آمدن جهان، چگونگی پیدایش زمان، همچنین پیدایش موجودات زمانمند و مکانمند از موجود فرازمان و فرامکان می‌داند. در مباحث خداشناسی نیز بیشتر در پی ارائه‌ی راه‌حل مناسب برای تبیین علم واجب‌الوجود به ماسوی با استفاده از وعاء دهر است.

میرداماد پاسخ‌های ابن‌سینا و سهروردی به مسایل پیش‌گفته را نمی‌پسندد و به نقد آن‌ها می‌پردازد. در این نوشتار، سعی بر آن است که به تشریح این کاستی‌ها و معایب در دیدگاه میرداماد پرداخته شود تا در این میان، مشخص شود که چه انگیزه‌هایی وی را به پیش‌نهادن نظریه‌ی وعاء دهر در فلسفه‌ی اسلامی ترغیب کرده است.

## ۲. پیشینه‌ی پژوهش

در پژوهش‌هایی که تاکنون صورت گرفته است علت بی‌توجهی ملاصدرا و فیلسوفان پس از وی به این نظریه، به گونه‌ای مستقل بررسی نشده است. نگارنده در این خصوص مطلبی نیافته است؛ البته در مقاله‌ی «جایگاه حدوث دهری و حرکت جوهری در دو نظام متفاوت فلسفی» به نقش این دو نظریه در دو نظام فلسفی ملاصدرا و میرداماد پرداخته شده است، اما علت روی گردانی ملاصدرا از نظریه‌ی حدوث دهری و وعاء دهر و جایگزینی آن با حرکت

۱۰۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۰، سری ۳، پاییز ۹۹، شماره ۷۶، صص: ۹۷-۱۱۸

جوهری بیان نشده است و یا به نحو ناقص و مبهم بیان شده است (محمدی، ۱۳۷۸، ص: ۳۳)، در حالی که تکیه‌ی اصلی نوشتار پیش رو، ریشه‌یابی علت این مسأله است. اینک پس از بیان معنای وعاء دهر از نظر میرداماد، به تبیین کارکردهای آن در مباحث جهان‌شناسی و خداشناسی از منظر او می‌پردازیم:

### ۳. حقیقت وعاء دهر و کارکردهای آن از منظر میرداماد

وعاء دهر برای میرداماد، به معنای وجود پیشینی، فرازمان، فرامکان و بدون تقدم و تأخر در مرتبه وجودی یا زمانی، برای موجودات است. موجودات پیش از تحقق در عالم ماده، در وعاء دهر، با وجود دهری خود که محیط بر زمان است، به‌عینه در نزد واجب‌الوجود حضور دارند و همین وجود بی‌واسطه‌ی آن‌ها نزد واجب‌الوجود، منشأ علم حضوری و پیشین به آن‌هاست. میرداماد بر این عقیده است که واجب‌الوجود، خالق زمان، مکان و همه‌ی موجودات دیگر است و لذا در امر خلقت موجودات، از زمان، مکان و واسطه‌گری سایر مخلوقات خود بی‌نیاز است. همه‌ی موجودات، بی‌واسطه از خود واجب‌الوجود به وجود آمده‌اند. در ادامه، معنای دقیق وعاء دهر و کارکردهای آن در مباحث جهان‌شناسی و خداشناسی بیان می‌شود.

#### ۱.۳. وعاء دهر چیست؟

از دیرباز و در زمان ابن‌سینا کاربرد اصطلاح «دهر» در میان فیلسوفان رایج بوده است. فیلسوفان ساحت وجودی موجودات زمانی را زمان، ساحت وجودی عقول را دهر و ساحت وجودی واجب‌الوجود را سرمد می‌نامیدند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص: ۴۳؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص: ۴۲). میرداماد نیز برای تبیین و همچنین اثبات وعاء دهر، به‌دفعات به عبارات آن‌ها استناد می‌کند (میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۱، صص: ۴۰۲-۴۰۴؛ میرداماد، ۱۳۶۷، صص: ۸-۷). اما یقیناً وعاء دهر میرداماد، همان دهر مستعمل نزد ابن‌سینا نیست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، صص: ۱۹۸-۱۹۹). میرداماد در پاسخ به این پرسش که جهان چگونه به‌وجود آمده و چگونه موجودات زمانمند، مکانمند و مادی، به واجب‌الوجودی مرتبط هستند که فرازمان، فرامکان و غیرمادی است، ویژگی‌هایی را برای موجودات برمی‌شمرد که از این قرارند: تمامی موجودات، اعم از مجردات و مادیات، ثابتات و متغیرات، از ازل تا ابد، حتی خود هیولا، زمان و مکان، مستقیماً و بدون هیچ واسطه‌ای، از خود واجب‌الوجود به‌وجود آمده‌اند. تمامی موجودات، بدون اینکه به‌وجود آمدنشان فرایندی زمانمند باشد، یا آغازی زمانی داشته باشد، از خود واجب‌الوجود به وجود آمده‌اند. همچنین موجودات، در یک سلسله‌ی هم‌عرض، بدون اینکه میان آن‌ها تقدم و تأخر رتبتی یا طولی لحاظ شده باشد، به‌نحوی ثابت و بدون تغییر به وجود آمده‌اند (میرداماد، ۱۳۶۷، صص: ۲۴ و ۱۱۷-۱۲۰؛ میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۱، ص: ۱۷۴). تمامی

موجودات، پیش از اینکه در عالم ماده قرار بگیرند، با تمام ویژگی‌های ذکرشده، در عالمی فراتر از عالم ماده قرار داشته‌اند. میرداماد ساحت و مقام وجود موجودات با چنین خصوصیتی را وعاء دهر می‌نامد. درمقایسه با این ساحت وجودی، واجب‌الوجود در مرتبه‌ای فراتر و به کلی منفک از دهر، به نام سرمد قرار دارد. موجودات مادی نیز با ویژگی‌های زمانمندی، مکانمندی و متغیر خود، در ساحت زمان قرار گرفته‌اند. وی به دلیل کمبود واژه، برای وجود هریک از موجودات در ساحت مخصوص به خودش، از لفظ وعاء یا ظرف استفاده می‌کند (میرداماد، ۱۳۶۷، صص: ۱۶-۱۷). وعاء دهر با موجوداتی که در وعاء زمان قرار دارند معیت دارد و بلکه بالاتر از آن، به آن‌ها احاطه دارد (میرداماد، ۱۳۶۷، صص: ۸، ۱۰۷، ۱۰۹). به عبارت بهتر و امروزی، دهر با وعاء زمان و موجودات زمانمند، از نظر زمانی، موازی است.

هریک از خصوصیات موجودات در وعاء دهر، برای میرداماد کارکردی دارد که به‌منظور رفع یکی از کاستی‌های نظام‌های پیش از وی در مباحث جهان‌شناسی و خدانشناسی مطرح شده است. برای روشن‌شدن تلاش‌های میرداماد در رفع این نقیصه‌ها، در ادامه به بررسی تک‌تک این ویژگی‌های پردازیم:

### ۲.۳. کارکرد دهر در مباحث جهان‌شناسی

میرداماد در مباحث جهان‌شناسی، وعاء دهر را برای اعتقاد به دسته‌ای از مبانی مطرح می‌کند که در نظام‌های فلسفی پیش از وی مرسوم نبوده است؛ این مبانی عبارت‌اند از:

۱. نفی واسطه‌گری در امر خلقت؛ ۲. ایجاد انفصال حقیقی میان واجب‌الوجود و ماسوی؛ ۳. تبیین حقیقت زمان و مکان از آن نظر که حقایقی مستقل از سایر موجودات‌اند.

۲.۳.۱. تعطیل واسطه‌گری در خلقت: مهم‌ترین انگیزه‌ای که در مباحث مربوط به جهان‌شناسی، میرداماد را به سمت مطرح کردن وعاء دهر سوق داده، تعطیل واسطه‌گری در نظام صدور کثرات از واجب‌الوجود است. موجودات در وعاء دهر، مستقیماً و بدون وساطت عقول طولی سینوی و عقول متکافئه‌ی سهروردی به وجود آمده‌اند و همان‌طور که قبلاً ذکر شد، تک‌تک موجودات عالم امکان، اعم از مجرد و مادی، از خود واجب‌الوجود ناشی شده‌اند. دلیل تأکید میرداماد بر این امر آن است که وی وساطت عقول طولی و عرضی سینوی و اشراقی در جریان خلقت را نمی‌پسندد.

در نظام فلسفی ابن‌سینا، تنها موجودی که بی‌واسطه از واجب‌الوجود صادر شده، عقل اول است. لذا تنها موجودی که حقیقتاً مبدع نامیده می‌شود عقل است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص: ۱۲۵). سایر موجودات به‌واسطه‌ی عقول و به‌ویژه عقل دهم به وجود آمده‌اند. عقل دهم ایجادکننده‌ی هیولای عالم و نیز افاضه‌کننده‌ی صور موجودات و نیز نفوس نباتی، حیوانی و انسانی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص: ۱۲۵). اما میرداماد برخلاف ابن‌سینا، هیولای اولی و صور

موجودات را به‌عینه معلول مستقیم واجب‌الوجود می‌داند. در نظر او، خود واجب‌الوجود، واهب‌الصور است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص: ۱۸۸). همچنین هیولای اولی نیز در کنار سایر مخلوقات، در وعاء دهر است (همان، ص: ۱۷۸). وی معتقد است که بین واجب‌الوجود و فعل او که ایجاد عالم است، هیچ‌گونه واسطه‌ای در کار نیست (همان، ص: ۱۴). از نظر میرداماد، تمامی موجودات در وعاء دهر مبدع هستند؛ زیرا هیچ‌یک با واسطه به وجود نیامده‌اند. وی تصریح می‌کند که تمام موجودات جزء مبدعات‌اند، نه فقط عقل اول (همان، ص: ۱۱۴).

نفی واسطه‌گری در جریان خلقت، در تقابل با فلسفه‌ی اشراق نیز است؛ زیرا سهروردی علاوه بر سلسله‌ی طولی عقول، به سلسله‌ی هم‌عرض عقول نیز باور دارد. او معتقد است که علاوه بر مثل افلاطونی، عالم واسطه‌ای دیگری به نام عالم مثال (صور معلقه) نیز وجود دارد که فراتر از جهان مادی قرار گرفته است (همان، صص: ۲۳۰-۲۳۱). تفاوت مثل و مثال هم در دو نکته نهفته است: ۱. مثل مربوط به عالم عقول‌اند (همان، ص: ۱۴۳)، اما عالم مثال، از نظر مرتبه‌ی وجودی، رتبه‌ای پایین‌تر از عقل دارد؛ ۲. عقول از مقدار بی‌نیازند، اما عالم مثال به برخی خواص ماده، مثل مقدار، نیازمند است (همان: ۱۶۷).

میرداماد واسطه‌بودن عالم مثال سهروردی را نیز قبول ندارد؛ ضمن اینکه به مثل افلاطونی هم انتقاد وارد می‌کند و آن‌را هم ایرادداری می‌داند. از نظر میرداماد، معنا ندارد که میان مجرد و مادی، واسطه وجود داشته باشد و نمی‌توان بر وجود واسطه برهانی اقامه کرد. وی بر این عقیده است که عالم مثال سهروردی از سنخ شعر و خطابه است و به‌دشواری می‌توان آن‌را بر برهان انطباق داد (میرداماد، ۱۳۸۰، صص: ۶۵-۶۶).

میرداماد در ادامه بیان می‌کند که اگر اشراقیون به عالم ماده وسعت می‌بخشیدند و عالم مثال را نیز خالی از ماده نمی‌دانستند، نظریه‌ی آن‌ها وجهه‌ی معقول‌تری داشت. از نظر میرداماد، اشراقیون باتوجه به مبنای تشکیک و اینکه برای موجودات، مراتبی از لطافت و کثافت و شدت و ضعف قائل‌اند، به‌راحتی می‌توانستند به ماده‌داشتن عالم مثال اعتقاد یابند، اما آن ماده را لطیف‌تر از ماده‌ی این عالم بدانند. او معتقد است که سهروردی همان‌گونه که برای هر صورتی در عالم طبیعت، صورتی را در عالم مثال پذیرفته، می‌توانست به‌زای آن صورت، ماده‌ای را نیز در عالم مثال قرار دهد و هر صورت را قائم به ماده‌ی مثالی خودش بداند. از نظر میرداماد، پذیرفتن ماده‌ی مثالی در عالم مثال، دو نتیجه در پی دارد: ۱. دیگر نیازی نیست که براساس فرضی نامعقول، صور عالم مثال را بدون محل و بدون مکان بدانند؛ ۲. همچنین سهروردی می‌تواند همان‌گونه که میرداماد در این اثر خود به آن معتقد است، عالم ماده را رقیقه‌ی عالم مثال بداند (همان، ص: ۶۷).

البته دیگران به این دو ایرادی که میرداماد به عالم مثال سهروردی وارد کرده، پاسخ‌هایی

ایرادهای وعاء دهر میرداماد از منظر ملاصدرا و جایگاه آن نزد حکیم سبزواری ۱۰۳

داده‌اند. حکیم سبزواری معتقد است که ۱. اصلاح میرداماد در نظریه‌ی اشراقیون، «توجیه بما لا یرضی صاحبه» است؛ ضمناً توجیه قبل از قبول هم است؛ زیرا میرداماد خودش تشکیک را قبول ندارد؛ ۲. منظور اشراقیون از اینکه گفته‌اند هرآنچه در عالم حس است، باید در عالم مثال هم باشد، فعلیات بوده، آن هم به‌نحو اتم و کامل. منظور آن‌ها، قوه و استعداد، هیولا یا ماده نبوده است؛ ۳- ماده، خاصیت نشئه‌ی مادی است و اگر موجودات با همان ویژگی عالم ماده در عالم مثال حاضر باشند، آن نشئه، نشئه‌ی مثال نخواهد بود، بلکه آن نشئه هم نشئه‌ی مادی خواهد بود (سبزواری، ۱۳۸۳، صص: ۴۰۹-۴۱۰).

به نظر نگارنده، پاسخ‌های حکیم سبزواری مناقشه‌برانگیز است؛ زیرا:

۱. درست است که میرداماد خودش مبنای تشکیک را قبول ندارد، اما هدف او از ارائه‌کردن این پیشنهاد آن است که این مسأله را به اشراقیون گوشزد کند که اگر آن‌ها به تشکیک قائل‌اند، براساس تشکیک، اعتقاد به وجود ماده‌ای برای عالم مثال که فقط برخی از ویژگی‌های ماده از قبیل وضع و شکل را داشته باشد، اما ویژگی‌های دیگر آن، مثل انفعال، انقسام و غیبت را نداشته باشد، فرض بعیدی نیست؛

۲. شاید دلیل دیگر اینکه میرداماد ایراد یادشده را مطرح می‌کند، این باشد که خودش همین کار را که به اشراقیون پیشنهاد می‌دهد، در نظریه‌ی وعاء دهر اعمال می‌کند؛ او ماده را به وعاء دهر می‌برد (میرداماد، ۱۳۶۷، ص: ۱۷۸). وی اظهار می‌کند که موجودات مادی، با ماده‌شان در وعاء دهر، در یک مرتبه موجودند (میرداماد، ۱۳۸۵، ص: ۴۴۴). اما ماده‌ی در وعاء دهر را منفعل نمی‌داند و خروج آن از قوه به فعل را نفی می‌کند، بدون اینکه به مبنای تشکیک نیازمند باشد. او معتقد است در وعاء دهر، حرکت و خروج از قوه به فعل وجود ندارد تا در آن عالم، ماده دچار انفعال و پذیرش باشد (میرداماد، ۱۳۶۷، ص: ۹۳). وعاء دهر برای میرداماد، وعاء ثبات و نبود حرکت است (همان، ص: ۱۱۴).

البته ممکن است گفته شود که حقیقت ماده، پذیرش و انفعال است و تصور ماده‌ی بدون انفعال ممکن نیست. در آن صورت باید گفت همان‌گونه که سهروردی فرضی محال وجود صور بدون محل و مکان را بر مبنای تشکیک جایز می‌داند، تصور ماده‌ی بدون انفعال هم بر مبنای تشکیک تصورپذیر است. قبلاً هم گفته شد که برای میرداماد، فرض ماده‌ی بدون انفعال، بر مبنای تشکیک استوار نیست. ماده‌ی در وعاء دهر انفعال ندارد؛ زیرا در وعاء دهر، حرکتی وجود ندارد تا خروج از قوه به فعل صورت بگیرد؛

۳. قرار نیست که ماده‌ی در نشئه مثال، با همان ویژگی‌های نشئه‌ی مادی حاضر باشد تا لازم بیاید که نشئه‌ی مثال، به نشئه‌ی مادی تبدیل بشود. ماده‌ای که در عالم مثال وجود دارد می‌تواند فقط برخی از ویژگی‌های نشئه‌ی مادی را داشته باشد و آثار دیگر آن را نداشته

۱۰۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۰، سری ۳، پاییز ۹۹، شماره ۷۶، صص: ۹۷-۱۱۸

باشد؛ مثلاً وضع و شکل داشته باشد، اما آثار دیگر آن، مثل انفعال، انقسام‌پذیری و غیبت را نداشته باشد. سهروردی وجود وضع و شکل در عالم مثال را جایز می‌داند، ولی آن را به صورت معلقه نسبت می‌دهد. چه ایرادی دارد که در عالم مثال به ماده‌ای لطیف قائل باشیم و وضع و شکل را به جای صورت، به آن مواد نسبت بدهیم؟ در این صورت، نشئه‌ی مثالی به نشئه‌ی مادی تبدیل نخواهد شد. ناگفته نماند که ملاصدرا به وجود چنین ماده‌ای برای صورت اذعان می‌کند؛ البته در قوس صعود و در مباحث معاد، نه در قوس نزول و عالم مثال. او معتقد است که در عالم آخرت، به‌ازای صورت و هیئات اخروی، ماده‌ای وجود دارد که این صورت به آن‌ها قائم‌اند. اما ماده‌ای که در آخرت هست، با ماده‌ی دنیا متفاوت است؛ یکی از این تفاوت‌ها آن است که ماده‌ی اخروی، لطیف‌تر و روحانی‌تر است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، صص: ۴۳۸-۴۳۹).

به‌هرحال، همان‌طور که قبلاً به این نکته اشاره کردیم، میرداماد از نظریه‌ی مثل افلاطونی نیز انتقاد می‌کند و آن را هم خالی از اشکال نمی‌بیند. او اظهار می‌کند که آنچه افلاطون درباره‌ی مثل بیان می‌کند و آن‌را واسطه‌ی در علم واجب‌الوجود به ماسوی معرفی می‌کند، صحیح نیست. وی ایراد عمده‌ی مثل در باب علم واجب به ماسوی را مستقل‌بودن آن‌ها از واجب‌الوجود می‌داند: از آنجاکه مثل خارج از ذات واجب‌اند، پس جائز‌الذات‌اند؛ هرآنچه جائز‌الذات است، به ساحت ربوبی و سرمدی راهی ندارد؛ بنابراین علم واجب‌الوجود به ماسوی، در مرتبه‌ی سرمدی اثبات نمی‌شود، حال آنکه علم واجب‌الوجود به موجودات، سرمدی است (میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۱، صص: ۱۷۶-۱۷۷).

به‌هرحال، همان‌طور که قبلاً بیان شد، یکی از انگیزه‌های میرداماد در بیان وعاء دهر، نفی واسطه‌گری در امر خلقت است. وی در این میان، به نفی واسطه‌هایی می‌پردازد که در نظام‌های پیشین مطرح شده بودند؛ مانند ۱. واسطه‌گری حرکت افلاک؛ ۲- واسطه‌بودن موجوداتی که از نظر رتبه‌ی وجودی و زمانی، بر موجودات پس از خود مقدم‌اند. در ادامه به بیان استدلال‌های او بر انکار آن‌ها می‌پردازیم.

### ۳. ۲. ۱. موجودات حادث در وعاء دهر، بدون واسطه‌ی حرکت افلاک به وجود

آمده‌اند: فیلسوفان قبل از میرداماد معتقدند که موجودات حادث در عالم ماده، به‌واسطه‌ی حرکت افلاک که راسم زمان است، به وجود آمده‌اند. ابن‌سینا و سهروردی حرکت افلاک را علت یا شریک‌العله‌ی ایجاد موجودات می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص: ۲۶۶؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص: ۱۷۴). ملاصدرا نیز معتقد است قوام این عالم به حرکت افلاک است. هنگامی که واجب‌الوجود افلاک را از حرکت بازدارد، عالم از بین خواهد رفت (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ص: ۲۳۱) و چون علت حرکت افلاک، نفس فلک است، لذا به‌طور غیرمستقیم نتیجه گرفته می‌شود که نفس (البته نفس فلک) نیز در ایجاد حوادث نقش دارد. البته نفس فلک مطیع



ایرادهای وعاء دهر میرداماد از منظر ملاصدرا و جایگاه آن نزد حکیم سبزواری ۱۰۵

حق تعالی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ص: ۳۸۱). در حقیقت، حرکت افلاک، زمان به وجود آمده از این حرکت و نیز نفس فلکی، علیت واجب‌الوجود را تام می‌کنند و به زعم ایشان، در ایجاد حوادث، شریک علیت واجب‌الوجود هستند.

اما میرداماد در به وجود آمدن موجودات از واجب‌الوجود، برای غیر، هیچ‌گونه شراکتی را نمی‌پذیرد. در دیدگاه او حق تعالی خودش به تنهایی علت تامه‌ی به وجود آمدن موجودات در وعاء دهر است. دقیقاً به همین دلیل است که او تصریح می‌کند که «علت تامه و حقیقی ممکنات، خود واجب‌الوجود است و همه‌ی چیزهایی که در علیت دخیل می‌دانیم، اعم از عقول، نفوس، طبایع و حرکات، فقط شرط، اسباب و روابط آن علت حقیقی هستند (میرداماد، ۱۳۸۰، ص: ۵۱). قبلاً هم گفته شد که او میان واجب‌تعالی و فعل او (خلق موجودات) هیچ واسطه‌ای را در کار نمی‌بیند.

### ۲.۱.۲. موجودات در وعاء دهر، بدون هیچ‌گونه تقدم و تأخری (رتبتی یا

زمانی) و در عرضی واحد، از واجب‌الوجود به وجود آمده‌اند: ابن سینا میان موجودات به دو نوع تقدم و تأخر قائل است (در اینجا تقدم و تأخری مدنظر است که در جریان خلقت جاری است، نه انواع تقدم و تأخر از نظر ابن سینا): الف. تقدم و تأخر به رتبه؛ و ب. تقدم و تأخر به زمان. میان عقول، نسبت به یکدیگر و نیز نسبت به موجودات دیگر، تقدم در مرتبه‌ی وجود محقق است؛ یعنی میان موجودات یک سلسله مراتب طولی وجود دارد که به هیولای اولی منتهی می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص: ۱۲۶). از طرف دیگر، از آنجاکه پس از عقل دهم، موجودات عالم ماده به واسطه‌ی حرکت افلاک به وجود می‌آیند و حرکت افلاک نیز راسم زمان است، موجودات (به حسب جایگاهشان در عالم) براساس تقدم و تأخر زمانی به وجود می‌آیند؛ یعنی از نظر زمانی، برخی از موجودات زودتر به عالم هستی قدم می‌نهند و برخی دیرتر.

میرداماد در خصوص جریان به وجود آمدن موجودات، هیچ‌یک از این دو نوع تقدم و تأخر را نمی‌پذیرد. در ادامه، به تفکیک، نفی هر یک از این دو نوع تقدم و تأخر در دیدگاه وی را بیان می‌کنیم:

### ۲.۱.۲.۱. نفی تقدم و تأخر به رتبه: از نظر میرداماد اگر به ذات ممکنات نظر شود،

از آنجاکه همه‌ی آن‌ها به لحاظ ذاتشان به واجب‌الوجود نیازمندند، در یک سلسله‌ی هم‌عرض و هم‌تراز، در وعاء دهر و در نزد واجب‌الوجود حاضرند (میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۱، ص: ۱۷۴؛ میرداماد، ۱۳۶۷، صص: ۹۸ و ۱۱۴). البته به لحاظ عقلی و در وعاء زمان، بین آن‌ها تقدم و تأخر رتبی برقرار است؛ یعنی از نظر میرداماد، در وعاء دهر، همه‌ی موجودات به نحو هم‌عرض و در رتبه‌ی واحد محقق‌اند. تقدم و تأخر طولی میان آن‌ها نیز به حسب لحاظ عقل است و

۱۰۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۰، سری ۳، پاییز ۹۹، شماره ۷۶، صص: ۹۷-۱۱۸

حقیقی نیست، اما به حسب وعاء زمان و پس از وعاء دهر، سلسله‌ی طولی و واسطه‌گری میان آن‌ها برقرار است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص: ۱۹۸).

حکیم سبزواری هم‌عرض بودن سلسله‌ی موجودات در نظر میرداماد را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کند که به نظر نگارنده و براساس تصریحات خود میرداماد، صحیح نیست. حکیم سبزواری در تبیین نظر میرداماد در بحث حدوث دهری اظهار می‌کند که منظور میرداماد از سلسله‌ی هم‌عرض موجودات، همین سلسله‌ی هم‌عرضی است که در عالم ماده و طبیعت میان آن‌ها برقرار است (سبزواری، ۱۳۷۹، ص: ۲۹۰).

براساس آنچه قبلاً گفته شد، اولاً از نظر میرداماد، سلسله‌ی عرضی موجودات که وجود آن‌ها در وعاء دهر است، بر سلسله‌ی طولی آن‌ها که در وعاء زمان است، از لحاظ وجودی مقدم است؛ زیرا دهر بر زمان مقدم است. ممکنات در وعاء دهر به‌نحو هم‌عرض موجودند. پس سلسله‌ی عرضی موجودات بر سلسله‌ی طولی آن‌ها تقدم دارد. حکیم سبزواری به این اختلاف نظر میرداماد با فیلسوفان پیشین توجهی نداشته و نظر میرداماد را براساس نظر پیشینیان تفسیر کرده است. در دیدگاه آن‌ها سلسله‌ی طولی موجودات بلافاصله پس از مبدأ آن‌ها قرار گرفته است. در عالم ماده نیز سلسله‌ای عرضی از موجودات محقق است که در پی سلسله‌ی طولی آن‌ها قرار گرفته است.

ثانیاً منظور میرداماد از سلسله‌ی هم‌عرض موجودات، عالم اجسام نیست. قبلاً هم بیان شد که سلسله‌ی عرضی موجودات، همان وجود آن‌ها به حسب وعاء دهر است. وعاء دهر اعم از موجودات مادی و مجرد و حتی اعم از زمان، مکان و هیولای عالم ماده است. همه‌ی موجودات، اعم از مجرد و مادی و از صغیر تا کبیر آن‌ها، از ازل تا ابد، در وعاء دهر وجه ثابتی دارند. جناب حکیم سبزواری به‌صراحت منظور میرداماد از وعاء دهر را عالم اجسام می‌داند که برخلاف تصریحات میرداماد است (میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۱، صص: ۱۷۴ و ۱۷۰-۱۷۱).

**۲.۲.۱.۲.۳. نفی تقدم و تأخر زمانی:** اینکه یک شیء از شیء دیگری متأخر یا بر آن متقدم باشد، به سبب زمان است. اگر زمانی در کار نباشد، میان آن‌ها تقدم و تأخری زمانی هم وجود ندارد (البته این غیر از نظر ملاصدر است که زمان را بعد چهارم اشیا می‌داند و آن را یک عرض حقیقی نمی‌داند). اما از نظر میرداماد، درباره‌ی خود واجب‌الوجود و فعل او (که همان خلقت موجودات است)، زمان معنا ندارد. در نظر او، همه‌ی موجودات، اول هستند. در این جهان مادی و در وعاء زمان است که متأخر بودن و آخربودن معنا دارد؛ درحالی‌که در وعاء دهر، تقدم و تأخر موجودات معنایی ندارد (میرداماد، ۱۳۶۷، ص: ۹۷).

بنابراین چون اشیا در وعاء دهر، زمانمند نیستند، همگی به‌نحو ۱. کامل، ۲. دائم، ۳.

ایرادهای وعاء دهر میرداماد از منظر ملاصدرا و جایگاه آن نزد حکیم سبزواری ۱۰۷

بدون تقدم و تأخر (در رتبه یا در زمان)، در نزد واجب‌الوجود حاضرند (میرداماد، ۱۳۶۷، صص: ۹۷-۹۸)؛ لذا گذشته، حال و آینده، همگی در آنجا با یکدیگر حاضرند. میرداماد برای اثبات اینکه فعل واجب‌الوجود، بدون زمان یا فرازمان است، دو استدلال می‌آورد:

**استدلال نخست:** او این استدلال را از کلام فلوطین در *تولوجیا* (که به‌زعم وی و سایر فیلسوفان اسلامی، اثر ارسطو بوده) اقتباس و نقل کرده است. این استدلال از این قرار است:

۱. واجب‌الوجود علت زمان است؛

۲. آنچه علت و ایجادکننده‌ی زمان است، خودش و فعلش تحت زمان (زمانمند) نیستند؛ نتیجه: واجب‌الوجود و فعل او (که خلق جهان است) زمانمند نیستند.

**استدلال دوم:** در این استدلال، میرداماد از طریق دقت در حقیقت زمان و نحوه‌ی وجودش در وعاء دهر و تفاوت نحوه‌ی وجود آن در وعاء زمان، استدلال می‌کند. در استدلال نخست، فارق از اینکه چه برداشتی از زمان داریم (چه آن‌را حقیقتی مستقل می‌دانیم، چه مانند ملاصدرا، آن‌را غیرمستقل و انفکاک‌ناپذیر از اشیا تلقی کنیم)، بر فرازمان بودن فعل واجب‌الوجود استدلال می‌شود. اما در این استدلال، حقیقت زمان در وعاء دهر مدنظر است. استدلال وی از این قرار است: نحوه‌ی وجود حقیقت زمان به این صورت است که زمان از آن نظر که حقیقتی مستقل است، در وعاء دهر حاضر است و بی‌واسطه، از خود واجب‌الوجود به وجود آمده. زمان و اجزای زمان، در وعاء دهر ثابت‌اند و نسبت به یکدیگر تقدم و تأخری ندارند؛ زیرا قبلاً هم گفته شد که وعاء دهر، وعاء ثبات است. البته در وعاء زمان، اجزای زمان فی‌نفسه نسبت به یکدیگر تقدم و تأخر دارند، اما در وعاء دهر، کل زمان نسبت به اجزای خودش، حد یکسانی از معیت را دارد. اگر میان اجزای زمان تقدم و تأخری وجود نداشته باشد، به تبع آن، میان موجودات هم تقدم و تأخری در کار نیست. بنابراین در وعاء دهر، موجودات نسبت به یکدیگر پس و پیش نیستند و همگی در یک رتبه، در نزد واجب‌الوجود حاضرند (میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۲، صص: ۳۴۴-۳۴۵).

**۲.۲.۳. میان وعاء دهر و واجب‌الوجود، جدایی و انفصال حقیقی حاکم است:**

به‌زعم میرداماد، یکی از ایرادهای نظام‌های فلسفی پیش از وی، ایجادنکردن انفصال حقیقی میان واجب‌الوجود و سایر موجودات بوده است. یکی از استدلال‌های میرداماد برای اثبات حدوث دهری، حدوث زمانی متکلمان و حدوث ذاتی مشائیان را نقد می‌کند. ایراد اصلی که میرداماد را به نقد حدوث ذاتی ابن‌سینا وادار می‌کند، آن است که در حدوث ذاتی، میان واجب‌الوجود و موجودات انفصال و جدایی حقیقی وجود ندارد و موجودات در همان ساحت و مرتبه‌ی وجودی حق‌تعالی محقق‌اند. میرداماد به‌هیچ‌وجه نمی‌پذیرد که میان واجب‌الوجود

۱۰۸ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۰، سری ۳، پاییز ۹۹، شماره ۷۶، صص: ۹۷-۱۱۸

و معلول او انفکاک حقیقی و ملموسی برقرار نباشد (میرداماد، ۱۳۶۷، ص: ۱۱۵). دلیل این امر آن است که اگر معلول در مرتبه‌ی علت محقق باشد، لازم می‌آید که معلول به لحاظ مرتبه‌ی ذاتش که بطلان محض است، با مرتبه‌ی علتش که وجوب ذاتی است، در یک درجه از وجود باشد؛ درحالی‌که چنین فرضی برای میرداماد محال است. واجب‌الوجود در ساحت وجودی سرمدی خود چنان تقدمی بر معلول‌ها دارد که هیچ موجودی را به آن درجه‌ی از وجود راهی نیست (میرداماد، ۱۳۷۶، ص: ۳۲۲؛ میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۱، ص: ۱۷۶). از نظر میرداماد باید میان موجودات و علت آن‌ها تقدمی سرمدی و انفکاک حقیقی باشد (میرداماد، ۱۳۶۷، ص: ۷۹).

البته اینکه موجودات در مرتبه و ساحت وجودی واجب‌الوجود که همان وعاء سرمد است، موجود نیستند، به دلیل بخل واجب نیست، بلکه از جهت نقصان در ذات مجعول است؛ یعنی خود ممکنات منع ذاتی دارند از اینکه در وعاء سرمد باشند (همان، ص: ۱۱۵). بنابراین یکی دیگر از انگیزه‌های میرداماد در طرح وعاء دهر، ایجاد انفکاک حقیقی میان واجب‌الوجود و معلول‌های اوست. اینکه این‌سینا براساس حدوث ذاتی، معلول را هم‌رتبه‌ی با علت می‌داند، از نظر میرداماد بسیار نامعقول است.

**۳.۲.۳. زمان و مکان؛ حقایقی مستقل که در وعاء دهر موجودند:** قطعاً یکی از تفاوت‌های میرداماد با فیلسوفان دیگر، در تلقی او از زمان است؛ درحالی‌که دیگر فیلسوفان زمان را مقدار حرکت می‌دانند که یک عرض است (یعنی حقیقتی که در وجود خود مستقل نیست) و به واسطه حرکت، بر اشیا عارض می‌شود. میرداماد آن را در وعاء دهر، حقیقتی مستقل می‌داند. از نظر وی نه تنها زمان، بلکه مکان نیز همین ویژگی را دارد. این دو هویتی متصل‌اند که به یک‌باره در دهر محقق‌اند (همان، ص: ۱۱۸؛ میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۲، ص: ۳۴۸).

**۳.۲.۴. کاربرد وعاء دهر در مباحث خداشناسی: تبیین علم واجب‌الوجود به ماسوی:** یکی از معضلات فلسفی که میرداماد را به طرح وعاء دهر سوق داده است، بحث از چگونگی علم واجب‌الوجود به ممکنات است. وی علم واجب‌الوجود به ماسوی را علمی حضوری به خود موجودات و بدون واسطه‌ی صورت‌های مرتسمه می‌داند و در این میان، به نقد نظر مشائیان و اشراقیون می‌پردازد.

میرداماد صورت‌های مرتسمه‌ی مشائیان را واسطه در علم واجب به ماسوی نمی‌داند؛ زیرا معتقد است لازمه‌ی محال واسطه بودن صورت‌های مرتسمه این است که هویت عینی موجودات، معلوم بالذات واجب‌الوجود نباشد، بلکه معلوم بالعرض باشد؛ چون صورت‌های مرتسمه، معلوم بالذات واجب‌الوجودند (میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۱، ص: ۱۷۵). در دیدگاه میرداماد، اینکه خودِ هویت عینی موجودات، معلوم حقیقی واجب‌الوجود نباشد، یک نقیصه در نظام

فلسفی مشائیان محسوب می‌شود، به همین دلیل او معتقد است که باید خودِ هویت عینی موجودات، معلوم بالذات واجب‌تعالی باشد.

از نظر میرداماد، ایراد دوم صورت‌های مرتسمه این است که در این فرض، علم واجب‌الوجود علم حصولی محسوب می‌شود نه علم حضوری؛ در حالی که او نیز همانند سهروردی معتقد است که علم واجب به ماسوی باید حضوری باشد. پیش از میرداماد، سهروردی از اینکه علم واجب به ماسوی با صورت‌های مرتسمه حاصل شود انتقاد کرده بود. سهروردی اظهار می‌کند که در رؤیایی، ارسطو را دیده است و ارسطو حضوری بودن علم واجب به ماسوی را به او تعلیم داده است. البته او برای اثبات این امر، استدلال نیز ارائه می‌کند که به دلیل شباهت با دلیل میرداماد، در ضمن دلیل میرداماد توضیح داده می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، صص: ۶۹-۷۲ و ۴۸۳؛ میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۴، ص: ۲۲۲).

میرداماد نیز در استدلالی شبیه به استدلال سهروردی، اظهار می‌کند که: ۱. علم نفس به خودش و افعال و لوازمش، علمی حضوری است؛ ۲. قطعاً واجب‌الوجود که علت نفس است، فاقد چنین کمالی نخواهد بود (فاقد شیء، معطیشیء نیست)؛ نتیجه: علم واجب‌الوجود به خودش، افعال و لوازم ذاتش حضوری است. جهان خلقت و موجودات آن هم فعل واجب‌الوجودند؛ پس به آن‌ها علم حضوری دارد (میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۱، صص: ۱۷۵ و ۱۷۷).

البته میرداماد نظر سهروردی را نیز در خصوص علم به ماسوی نمی‌پذیرد. سهروردی علم نورالانوار به ممکنات را حضوری می‌داند، اما آن را به مقام فعل منحصر می‌کند. وی نه تنها علم ذاتی پیشین را برای نورالانوار اثبات نمی‌کند، بلکه با نقد علم پیشین عنایی مشائیان، بر ابطال آن تصریح می‌کند. سهروردی پس از بیان استدلال‌هایی در رد عنایت مشائیان (که برای جلوگیری از اطاله‌ی کلام، از ذکر آن‌ها خودداری می‌کنیم)، در نهایت، صراحتاً اعلام می‌کند که عنایت مدنظر مشائیان باطل است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص: ۱۵۲). ولی میرداماد معتقد است که حضور ممکنات در وعاء دهر، از علم پیشین حق‌تعالی به موجودات، متأخر است و منشأ آن در وعاء سرمد است؛ به عبارت دیگر، وجود موجودات در وعاء دهر، تفصیل علم پیشین حق‌تعالی در ساحت سرمدی است (میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۱، صص: ۱۷۶-۱۷۷).

براساس آنچه گفته شد، میرداماد معتقد است که علم واجب‌الوجود به ماسوی که همان حضور موجودات در وعاء دهر است، این ویژگی‌های را دارد:

۱. به واسطه‌ی صورت‌های مرتسمه و از نوع حصولی نیست، بلکه علم حضوری است؛
۲. منحصر به مقام فعل نیست، بلکه مسبوق به علم پیشین در ساحت سرمدی است؛
۳. همانند مثل افلاطونی نیست (قبلاً ایراد آن بیان شد)؛
۴. از آنجاکه فقط در وعاء زمان تغییر وجود دارد، موجودات در وعاء دهر، بر وجه ثابت و

۱۱۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۰، سری ۳، پاییز ۹۹، شماره ۷۶، صص: ۹۷-۱۱۸

بدون تغییر و تصرف موجودند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص: ۱۱۳) و چون در وعاء دهر تغییری نیست؛ پس علم واجب به ماسوی، به واسطه‌ی دهر، سبب تغییر در ذات واجب‌الوجود نیست. بنابراین یکی از انگیزه‌های میرداماد در پیشنهاد نظریه‌ی وعاء دهر، برطرف کردن ایرادهای نظام‌های پیشین در ترسیم چگونگی علم واجب به ماسوی است.

وعاء دهر میرداماد همان دهری نیست که ابن‌سینا و فارابی مطرح کرده‌اند؛ کاربرد دهر برای آن‌ها در حد همان جملاتی است که میرداماد برای اثبات وعاء دهر خود به آن‌ها تمسک جسته است. دهر مدنظر ابن‌سینا و فارابی فقط برای بیان فرازمانی‌بودن مجردات (عقول)، در قیاس با موجودات زمانمند است. با بیان خصوصیتی که میرداماد برای دهر مدنظرش برمی‌شمرد، به‌خوبی مشخص می‌شود که دهر ابن‌سینا و فارابی، ویژگی‌های یادشده‌ی دهر میرداماد را ندارند. به‌طور خلاصه، می‌توان بر این تفاوت تأکید کرد که از نظر میرداماد، دهر عالمی پیش از عالم ماده است که در آن، از هر موجودی در این عالم، نسخه‌ای ثابت و بدون تغییر ثبت شده است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص: ۱۱۳). این خصوصیت قطعاً برای ابن‌سینا و فارابی مطرح نبوده است. ویژگی‌های دیگری مانند وجود زمان و مکان و حتی هیولای اولی در چنین ساحتی نیز در آثار آنان ثبت نشده است. به‌خوبی آشکار است که ابن‌سینا و فارابی در بحث علم واجب به ماسوی نیز از ساحت وجودی دهر استفاده نکرده‌اند. همچنین مشخص است که آنان وجود کثرات را به‌واسطه‌ی عقول طولی توجیه می‌کنند، نه بی‌واسطه و در وعاء دهر، آن‌گونه که میرداماد بیان می‌کند.

اینک به بیان ایرادهایی می‌پردازیم که ملاصدرا بر وعاء دهر میرداماد وارد کرد است. براساس این اشکال‌ها، تا حدود بسیاری مشخص می‌شود که چرا با اینکه میرداماد با طرح وعاء دهر تلاش بسیاری کرده بود که ایرادهای نظام‌های پیش از خود را برطرف کند، ملاصدرا این نظریه را کنار می‌گذارد.

#### ۴. ایرادهای ملاصدرا به وعاء دهر میرداماد

برخی معتقدند علت آنکه ملاصدرا به کلی وعاء دهر میرداماد را کنار می‌نهد، به‌درستی مشخص نیست و این مسأله امری معماگونه است (محمدی، ۱۳۷۸، ص: ۳۳). اما به‌نظر نگارنده، با بررسی آثار ملاصدرا می‌توان به تصریحات و شواهدی دست یافت که انگیزه‌ی وی در کنار نهادن این نظریه را آشکار می‌کند. در نظر ملاصدرا، در وعاء دهر میرداماد ایرادهایی نهفته است که این نظریه را ناپذیرفتنی می‌کند. در ادامه به این ایرادها اشاره می‌کنیم:

##### ۴.۱. در وعاء دهر، وجود زمان و در نتیجه، موجودات زمانمند، تناقض‌آمیز است

ملاصدرا در بیان این ایراد در دو اثر رساله فی الحدوث و اسفار، با این‌که از میرداماد نام

نمی‌برد و با صیغه‌ی مجهول «آنچه گفته شده» از این نظریه یاد می‌کند، آشکار است که به نظریه‌ی میرداماد اشاره دارد. شاید دلیل نام‌نبردن از میرداماد، نگاه‌داشتن احترام استاد بوده است یا ملاحظات دیگری در میان بوده که برای ما مشخص نیست. به‌هر حال و براساس ایراد ملاصدرا، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان برای مجموعه‌ی اجزای زمان و زمانیات، وجود مستقلی در وعائی به نام دهر قائل شد. از نظر ملاصدرا، وجود جمعی و یک‌باره‌ی مجموعه‌ی اجزای زمان (که هویتی کمی و متصل است) در وعاء دهر، مستلزم وجودنداشتن آن‌ها در وعاء دهر است و این تناقض است. دلیل اینکه نمی‌توان برای اجزای زمان چنین نحوی وجودی را تصور کرد، آن است که در حقیقت زمان، که کمیتی متصل است، وجود هیچ جزئی با جزء پسین و پیشین‌اش جمع‌شدنی نیست؛ زیرا هر جزئی از زمان، با آمدن جزء پسین از میان می‌رود و اگر همه‌ی اجزای زمان موجود شوند، درحقیقت، زمان به پایان رسیده و از میان رفته است. بنابراین وجود یک‌جا و یک‌پارچه‌ی همه‌ی اجزای زمان در وعاء دهر، به معنای عدم آن در وعاء دهر است (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص: ۲۰۷؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ص: ۲۳۰). برای اجزای زمان اصلاً نمی‌توان اجتماع در وجود را تصور کرد، مگر در وهم (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص: ۲۰۷). از آنجاکه تصور زمان در وعاء دهر تناقض‌آمیز است، وجود زمانیات نیز در وعاء دهر ممکن نیست. بنابراین ملاصدرا وعاء دهر میرداماد را به‌کلی ویران می‌کند. البته ممکن است این ایراد پیش بیاید که ملاصدرا فقط وجود موجودات زمانمند در وعاء دهر میرداماد را نقد کرده است و بنابراین کل نظریه‌ی میرداماد ویران نشده، زیرا هنوز مجردات در وعاء دهر باقی هستند. اما با کوچک‌ترین تأمل می‌توان به این ایراد پاسخ داد، و آن اینکه ابن‌سینا و فارابی نیز به وجود مجردات در وعایی به نام دهر اذعان کرده‌اند؛ تمام نوآوری میرداماد در اثبات وجود موجودات مادی و زمانمند در وعاء دهر است. وی در صدد است تا با وعاء دهر، پیدایش بی‌واسطه موجودات مادی و زمانمند از واجب‌الوجود را اثبات کند. همچنین انگیزه‌ی دیگر وی، اثبات علم پیشین و بی‌واسطه‌ی واجب‌الوجود به موجودات مادی و زمانمند است. اگر موجودات زمانمند و مادی به وعاء دهر راه نیابند، تمام نظریه‌ی میرداماد باطل می‌شود؛ زیرا وجود موجودات مجرد در وعاء دهر، نه‌تنها نوآوری وی محسوب نمی‌شود، بلکه انگیزه‌ی وی از طرح وعاء دهر نیز نیست. البته هدف این نوشتار، داوری میان ملاصدرا و میرداماد درخصوص این نظریه نیست، بلکه تنها هدف این نوشتار آن است که از انگیزه‌ی ملاصدرا در کنار نهادن این نظریه، گزارشی ارائه کند.

#### ۲.۴. وعاء دهر تفسیر مناسبی برای مثل افلاطونی نیست

ملاصدرا معتقد است که میرداماد نحوه‌ی وجود کلی و ثابت هر شخص مادی در وعاء دهر را (که از ملابست به ماده، زمان و مکان مبری است) تفسیر مثل افلاطونی می‌داند. سپس

۱۱۲ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۰، سری ۳، پاییز ۹۹، شماره ۷۶، صص: ۹۷-۱۱۸

اظهار می‌کند که تفسیر میرداماد از مثل، در غایت بُعد و دوری از نظریه‌ی مثل است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، صص: ۱۵۷-۱۵۹). بنابراین ملاصدرا وعاء دهر را تفسیر مناسبی از مثل افلاطونی نمی‌داند. البته میرداماد بر این اصرار ندارد که وعاء دهر او، همان مثل افلاطونی است؛ زیرا قبلاً بیان شد که خود میرداماد نمی‌پسندد که مثل افلاطونی، واسطه‌ی علم الهی به ماسوی باشد. به‌هرحال، ملاصدرا از این لحاظ نیز وعاء دهر میرداماد را درخور نقد می‌داند.

۴. ۳. **زمانمندبودن و مکانمندبودن، از شیء زمانمند و مکانمند تفکیک‌ناپذیر است، حتی در وعاء دهر و در نزد علتش**

ملاصدرا در ذیل انتقادهایی که بر محقق طوسی وارد می‌کند، ایرادی را بیان می‌کند که می‌توان آن‌را بر کلام میرداماد نیز وارد دانست. ملاصدرا از قول محقق طوسی نقل می‌کند که «تمام زمانیات، مکانیات، متغیرات و مادیات، در وعاء علم الهی، بدون هیچ تغییری و تصرمی موجودند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، صص: ۴۱۳-۴۱۴)؛ این قول با نظر میرداماد شباهت بسیاری دارد؛ بنابراین می‌توان ایراد واردشده بر آن‌را بر وعاء دهر میرداماد نیز تطبیق داد. ایراد ملاصدرا بر این عقیده‌ی محقق طوسی، از این قرار است:

ویژگی زمانمند، مکانمند یا مادی‌بودن را نمی‌توان از شیء زمانمند، مکانمند یا مادی جدا کرد. آنچه بالذات متغیر است همواره متغیر است، حتی در مقایسه با علتش (همان، ج ۳، ص: ۴۱۴). براین اساس نمی‌توان مانند میرداماد، اشیای زمانمند یا مکانمند را حتی در وعاء دهر، از زمان‌دار و مکان‌دار بودن جدا کرد؛ زیرا شیء زمانمند و مادی، ازلاً و ابداً زمانمند و مادی است. اشیای مادی «ولو بالنسبه الی المبادی» نیز زمانمند و مادی هستند، اما به‌دلیل احاطه‌ی علل مفارق، در حکم «مسلوب ماده» یا ثابت‌اند، نه اینکه واقعاً اجزای زمان ثابت باشند و نسبت به یکدیگر تقدم و تأخری نداشته باشند. احاطه‌ی علت به اجزای زمان، با وصف تجدد و تصرم است (همان، ج ۳، ص: ۴۱۴)؛ نه آن‌گونه که میرداماد بیان می‌کند، اجزای زمان در وعاء دهر ثابت باشند و نسبت به یکدیگر تقدم و تأخری نداشته باشند (میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۱، ص: ۱۷۶).

تفاوت این دو نظر را با ذکر مثال، بهتر می‌توان بیان کرد: تصور کنیم یک کاروان، شامل سیصد شتر، در حال عبور از مقابل فردی است که از درون اتاقکی و از پشت دریچه‌ای کوچک، نظاره‌گر آن‌هاست. فردی که در پشت دریچه است، در هر لحظه یک شتر را در حال حرکت می‌بیند، اما در نزد کسی که در مکان مرتفعی قرار گرفته و بر تمام کاروان شتر، از ابتدا تا انتها، احاطه دارد، تمام شترها با وصف حرکت حاضرند. احاطه‌ی این فرد بر کاروان شتر، سبب سکون کاروان نخواهد شد؛ لذا احاطه‌ی علت بر معلول‌های متغیر، حتی در وعاء دهر میرداماد یا وعاء علم الهی محقق طوسی، سبب سکون آن‌ها نیست. علل بر اجزای زمان و امور زمانمند،



با وصف تغییر و تصرف و تقدم و تأخر احاطه دارند. ملاصدرا در مبدأ و معاد نیز به همین مطلب اشاره می‌کند: «اینکه گفته شده شیء مکانمند و زمانمند، نسبت به مبادی خودشان غیرمادی و غیرزمانی‌اند، به این معناست که اثر مادی و زمانمندبودن را ندارند. اثر ماده و زمان، غیبت و خفای اجزا از یکدیگر است، ولی چون با تمام اجزای خود نزد علتشان حضور دارند، اثر ماده و زمان را (که غیبت و خفاست) ندارند» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص: ۱۱۵).

با وجود ایرادهایی که مطرح شد، پس از ملاصدرا، حکیم سبزواری می‌کوشد از وعاء دهر میرداماد دفاع کند و در ارائه‌ی راه‌حل برای برخی معضلات فلسفی، مثل بحث معاد جسمانی، از آن استفاده کند. در ادامه، به تلاش‌های او اشاره می‌شود.

## ۵. جایگاه وعاء دهر میرداماد نزد حکیم سبزواری

حکیم سبزواری وعاء دهر را با مبانی حکمت متعالیه آشتی می‌دهد. دلیل این اقدام او آن است که وی ایجاد اجماع میان نظرات فیلسوفان مختلف را بهترین روش می‌دانسته است. او در مواضعی از آثارش که در حال تلفیق آرای گوناگون است، به این مَثَل‌ها استناد می‌کند که «الخير في الجمع» یا «الجمع اولی من الطرح» (سبزواری، ۱۳۸۳، صص: ۵۶۸-۵۷۶)، یا «خير الاوضاع، الجمع» (همان، ص: ۴۱۷).

به‌هرحال حکیم سبزواری برخلاف ملاصدرا، در آثار خود اعلام می‌کند که حدوث دهری میرداماد را می‌پسندد (همان، ص: ۲۰۵). حکیم سبزواری وعاء دهر میرداماد را همان وجود منبسط عرفا، عرش، یا همان فیض اقدس می‌داند. وی سپس برای وجود منبسط، مراتب چهارگانه‌ای را در نظر می‌گیرد و وعاء آن مراتب را با مراتب چهارگانه‌ی وعاء دهر متناظر می‌داند. وی آن‌ها را دهور اربعه می‌نامد (همان، ص: ۲۳۰؛ همان، ص: ۳۵۰)؛ این مراتب چهارگانه به این قرارند:

آنچه در وعاء دهر است: ۱. یا عقول کلیه‌اند که در دهر ایمن اعلی هستند؛ یا ۲. نفوس کلیه‌اند که در دهر ایمن اسفل‌اند؛ یا ۳. مثل معلقه‌اند (همان عالم مثال سهروردی) که در دهر ایسر اعلی هستند؛ یا ۴. طبایع دهری‌اند که در دهر ایسر اسفل‌اند (همان، ص: ۲۲۹).

براساس آنچه گفته شد، حکیم سبزواری برای دهر مدنظر میرداماد، مراتبی حقیقی و عینی قائل است، درحالی‌که خود میرداماد همه‌ی موجودات را در وعاء دهر، در عرضی واحد، نزد واجب‌الوجود حاضر می‌داند. البته مراتب طولی را هم به‌نحو عقلی، در وعاء دهر جایز می‌داند، اما آن مراتب حقیقی نیستند. مراتب طولی به وعاء زمان مربوط‌اند.

پیش از این بیان شد که ملاصدرا وعاء دهر را تفسیر مناسبی برای مثل افلاطونی نمی‌داند. حکیم سبزواری در تعلیقه‌ای بر همین مطلب ملاصدرا، به دفاع از نظریه‌ی میرداماد

می‌پردازد و آن را مقبول می‌داند. وی نکات مثبتی را در وعاء دهر میرداماد می‌بیند؛ مانند اینکه ۱. میرداماد به موجودات عینی در وعاء دهر قائل است؛ ۲. این موجودات، وجودی غیر زمانی دارند؛ ۳. این وجودها وحدت حقیقی دارند؛ ۴. همچنین احکام ماده از آن‌ها سلب شده است. حکیم سبزواری براساس این ویژگی‌ها اعلام می‌کند که از نظر او، نظریه‌ی وعاء دهر، نظریه‌ای صحیح است (سبزواری، ۱۳۶۰، ص: ۶۱۲).

حکیم سبزواری میان مراتب هستی و وعاء دهر میرداماد تطابق ایجاد می‌کند و از آن در بحث معاد جسمانی بهره می‌گیرد. از آنجاکه حکیم سبزواری معتقد است وعاء دهر مراتب چهارگانه دارد، می‌گوید انسان که از موجودات این عالم است، یک نسخه‌ی مادی در عالم ماده دارد؛ یک نسخه‌ی مثالی در عالم مثال؛ نسخه‌ای در عالم نفس دارد و نسخه‌ی عقلی او، در عالم بالاتر از آن، یعنی در عالم عقل است. وی بر این عقیده است که همه‌ی این صورت‌ها به‌حسب مرتبه‌ی خود، در وعاء دهر (یا همان وجود منبسط عرفا) محفوظ است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص: ۴۲۳). او در جای دیگری مرتبه‌ی انسان کامل یا انسان لاهوتی را هم به این مراتب چهارگانه اضافه می‌کند (همان، ص: ۵۷۹). انسان کامل تمام این مراتب را طی می‌کند، اما برای سایر انسان‌ها، برخی از این مراتب به‌نحو بالقوه باقی می‌ماند و نمی‌توانند آن‌ها را با حرکت جوهری در قوس صعود، به فعلیت برسانند (همان، ص: ۵۷۸). البته این صورت‌ها که در مراتب چهارگانه‌ی دهر محفوظ‌اند، به‌حسب ملکات و نیت‌های خود انسان‌ها شکل گرفته‌اند و ارواح انسان‌ها پس از مفارقت از بدن دنیوی، در عالم مثال و سپس در عالم آخرت، به آن صورت‌هایی که از نیت‌ها و اعمال خودشان نشأت گرفته، متلبس می‌شوند. البته هریک از بدن‌های مادی، مثالی و اخروی، مراتب یک بدن هستند که نفس در مراتب مختلف حرکت جوهری اشتدادی، به یکی از آن‌ها متلبس می‌شود (سبزواری، ۱۳۸۳، صص: ۳۸۴، ۳۵۳، ۴۱۴؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص: ۷۵۵). درحقیقت، این صورت‌ها برای نفس آدمی، جسم محسوب می‌شوند؛ به عبارت بهتر، این صورت‌ها جسمانی‌اند. به این معنا که برخی خواص جسم را دارند (مانند شکل و وضع)، اما هیولا ندارند. با اینکه هیولا ندارند، انفعال می‌پذیرند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص: ۴۴۹). بنابراین معاد جسمانی مدنظر حکیم سبزواری، به بحث تجسم اعمال منقول از امامان شیعه پیوند می‌خورد. وی بیان می‌کند که قائلان به تجسم اعمال، همین نکته را مدنظر داشته‌اند که افعال و اقوال انسان، منشأ ملکات می‌شوند و ملکات نیز صورت‌های جسمی ملکوتی را به وجود می‌آورند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص: ۴۴۹).

حکیم سبزواری با الهام از ویژگی‌های وعاء دهر و تلفیق آن با برخی مبانی حکمت متعالیه، در بحث معاد جسمانی به نوآوری‌هایی دست یافته است. ابتکار حکیم سبزواری در دو نکته است: ۱. اعتقاد به صورت‌هایی که در عین صورت‌بودن، خاصیت ماده را نیز دارند؛ ۲.

اعمال انسان این صورت‌های جسمانی را پیشاپیش و به موازات همین عالمی که در آن به سر می‌بریم، در عالمی بالاتر خلق می‌کنند و تکامل می‌بخشند. این دو مسأله در آرای ملاصدرا و میرداماد یافت نمی‌شود.

ملاصدرا در خصوص معاد جسمانی معتقد است که پس از مفارقت نفس از بدن، قوه‌ی خیال، بر اثر حرکت جوهری، تکامل می‌یابد و می‌تواند بدن خیالی را ایجاد کند که قائم به خود نفس است. این بدن که خود انسان ایجادش کرده است، چشنده‌ی عذاب و لذت اخروی است. ملاصدرا در انتهای بیان مقدمات معاد جسمانی‌اش، این اصل را صراحتاً چنین بیان می‌کند: «برخی نفوس به دلیل نقص در مرتبه‌ی وجودشان، به بدن تعلق می‌گیرند، اما نفوس کامل برعکس‌اند و بدن است که به آن‌ها نیازمند است و از آن‌ها نشأت می‌گیرد. شأن نفوس کامل صدور تدبیری آن بدن‌هاست» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص: ۲۶۶). همچنین این خود نفس است که از طریق قوه‌ی خیال، صورت‌های بهشتی (مانند حور، قصر و شراب) را ایجاد می‌کند (همان، ص: ۲۶۴).

البته حضرت امام از معاد جسمانی ملاصدرا تفسیر دیگری ارائه می‌دهند. ایشان معتقدند که نظر ملاصدرا در باب معاد جسمانی بر این مبتنی نیست که قوه‌ی خیال، جسم اخروی را خلق می‌کند. امام خمینی اظهار می‌کنند که رأی ملاصدرا بر این است که نفس که در ابتدا جسمانی‌الحدوث بوده، بر اثر استكمال، از بدن دنیوی بی‌نیاز می‌شود و همراه نفس بدنی لطیف‌تر و برتر از بدن مادی، از طبیعت بیرون می‌رود (اردبیلی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص: ۵۹۳)؛ به عبارت دیگر، بدن اخروی، در باطن بدن دنیوی است. چنان‌که ملاحظه می‌شود، حتی بر طبق این تفسیر نیز نظر حکیم سبزواری غیر از نظر ملاصدراست؛ زیرا از نظر حکیم سبزواری، بدن مثالی و اخروی، نه در باطن بدن دنیوی، بلکه در عوالمی دیگر (که از نظر زمانی، موازی، اما از نظر وجودی، برتر از این عالم مادی است) در حال شکل‌گیری و تکامل‌اند. حتی هم‌اکنون نیز می‌توان بدن دنیوی را خلع کرد و به بدن مثالی متلبس شد؛ زیرا هم‌اکنون این بدن، در عالم خودش، بر اثر اعمال ما در حال تغییر و تکامل است. وی از شیخ اشراق نقل می‌کند که انسان هم‌اکنون که در عالم ماده است، در عالم مثال، بدنی مثالی دارد. انسان در خواب به آن بدن می‌رود و با آن لذت می‌برد و رنج می‌بیند و سپس به بدن دنیوی بازمی‌گردد (سبزواری، ۱۳۸۳، ص: ۲۶۲). حکیم سبزواری برای این مطلب نقل شده از شیخ اشراق چنان ارزشی قائل است که آن را دلیلی بر تجرد نفس تلقی می‌کند (همان، ص: ۳۳۸).

این نظر در آرای میرداماد نیز یافت نمی‌شود. میرداماد به سادگی، معاد جسمانی را حشر همین اجزای متفرقه‌ی بدن خاکی از قبور و تعلق صورت نفسانی به آن‌ها می‌داند (میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۲، صص: ۹۴-۹۵). با وجود این، حکیم سبزواری با الهام از دهر میرداماد و تلفیق آن

با مبانی حکمت متعالیه، به چنین نظری دست یافته است. به نظر می‌رسد که مراحل این تأثیرپذیری از این قرار باشد:

۱. این ویژگی که «چیزهایی که در وعاء زمان متفرق و پراکنده است، در وعاء دهر با یکدیگر جمع‌اند» را از میرداماد اقتباس کرده است و بارها آن را بیان می‌کند (سبزواری، ۱۳۸۳، صص: ۲۲۹-۴۲۷)؛

۲. وعاء دهر را متناظر با وجود منبسط می‌داند (همان، ص: ۲۲۰)؛

۳. وجود منبسط، در قوس نزول و صعود مراتبی دارد (همان، ص: ۲۲۲، ۴۶۳ و ۴۸۲). مراتب مثال و عقل، از مرتبه‌های آن در قوس صعود است (همان، ص: ۴۱۳). این مراتب به دلیل ویژگی نخست که ذکر شد، هم‌اکنون در نزد واجب‌الوجود حاضرند و درخصوص آن‌ها، گذشته، حال و آینده معنا ندارد. حق تعالی بر تمام زمان‌ها احاطه دارد (همان، ص: ۶۰۹). حکیم سبزواری در تفسیر «مالک یوم الدین» بیان می‌کند که حق تعالی فقط مالک روز قیامت نیست، بلکه مالکیت یوم سرمدی مدنظر است که شامل تمام دهر و زمان است؛ یعنی او مالک جمیع ادوار و زمان‌هاست.

۴. دهر نیز به تبع وجود منبسط مراتبی دارد و همچنین وعاء دهر، در قوس صعود هم مراتبی دارد؛ از جمله مرتبه‌های مثال و عقل؛

۵. حکیم سبزواری ویژگی معیت دهر یا موازی‌بودن زمانی آن با عالم ماده را به قوس صعود نیز تسری می‌دهد؛ به این معنا که نه تنها دهر در قوس نزول مراتبی دارد و با عالم ماده هم‌زمانی دارد، بلکه در قوس صعود نیز وعاء دهر مراتبی (مانند مرتبه‌ی مثال و عقل) دارد که با عالم ماده هم‌زمان است و معیت دارد. حکیم سبزواری پس از تشریح نظر میرداماد درخصوص وعاء دهر و دفاع از آن، در ضمن عبارتی، به مطلب پیش‌گفته تصریح می‌کند: همان‌گونه که مقدار حرکت (از نظر مشائیان) راسم زمان است، گسترده‌شدن نور حاصل از نور حقیقی (وجود منبسط که آن را متناظر با وعاء دهر میرداماد می‌داند) در قوس نزول و صعود، از مبدأ عالم ملکوت (یا همان دهر) به جانب عالم ملک (عالم ماده)، راسم ایام ربوبی است (سبزواری، ۱۳۷۹، ص: ۲۹۲).

۶. نیات و ملکات انسان سبب ایجاد صورتهایی می‌شود که بنابر اصل اول، در مراتب وعاء دهر محفوظ‌اند. این صورت‌ها در مراحل بعدی حیات انسان‌ها، به منزله‌ی جسم آن‌هاست. براساس این مقدمات، هم‌زمان با عالم ماده و محیط بر آن، عالم مثال و آخرت در جریان است؛ بنابراین بدن مثالی و اخروی، هم‌زمان با عالم ماده در حال ایجاد و تکامل‌اند. حتی می‌توان بدن دنیوی را خلع کرد و به بدن مثالی متلبس شد.

## ۶. نتیجه‌گیری

منظور میرداماد از وعاء دهر این است که تمامی موجودات، حتی زمان، مکان و هیولای اولی، مستقیماً از خود واجب‌الوجود، بدون واسطه و در سلسله‌ای هم‌عرض و برابر به وجود آمده‌اند. از نظر وی، میان موجودات در وعاء دهر، به لحاظ زمان یا رتبه‌ی وجودی، هیچ‌گونه تقدم و تأخری محقق نیست. وعاء دهر راه‌حلی است که وی برای رفع کاستی‌ها و نقصان‌های نظام‌های فلسفی پیش از خود مطرح کرده است و با آن، واسطه‌گری در جریان به‌وجود آمدن موجودات از واجب‌الوجود را تعطیل کرده؛ از نظر مرتبه‌ی وجودی، میان واجب‌الوجود و معلول‌هایش انفکاک و جدایی حقیقی ایجاد کرده و نیز از علم واجب‌الوجود به ماسوی تبیینی صحیح ارائه داده است.

با وجود اینکه میرداماد تلاش کرده با طرح وعاء دهر، نقیصه‌های نظام‌های پیشین را رفع کند، ملاصدرا این نظریه را نپسندیده و به کلی آن را کنار نهاده است. وی به دلیل ایرادهایی که در وعاء دهر نهفته است، وجهه‌ای عقلانی برای این نظریه نمی‌بیند؛ برخی ایرادهای این نظریه عبارت‌اند از: تناقض‌آمیز بودن تحقق زمان و موجودات زمانمند در وعاء دهر؛ انطباق‌نداشتن آن بر مثل افلاطونی و نیز امکان‌پذیر نبودن انفکاک ویژگی زمانمند و مکانمندبودن از اشیای زمانمند و مکانمند، ولو در مقایسه‌ی با علتشان.

با وجود اینکه ملاصدرا این نظریه را نمی‌پذیرد، حکیم سبزواری که یکی از مهم‌ترین شاگردان مکتب حکمت متعالیه است، این نظریه را بازخوانی و بازسازی می‌کند. وی معتقد است که وعاء دهر میرداماد، همان وجود منبسط عرفاست.

حکیم سبزواری با الهام از این ویژگی که دهر از نظر زمانی با عالم ماده معیت دارد یا موازی است، این ویژگی را به قوس صعود تسری می‌دهد و در بحث معاد جسمانی، به ابتکاراتی دست می‌یابد. از نظر وی، انسان با اعمال و نیاتش سبب به‌وجود آمدن صورت‌هایی در عالم مثال و آخرت می‌شود که در مراتبی از وعاء دهر محفوظ‌اند. الهام حکیم سبزواری از وعاء دهر میرداماد و تلفیق آن با برخی مبانی حکمت متعالیه سبب می‌شود که نظر وی با هر دو تفسیر دیگر از معاد جسمانی ملاصدرا متفاوت شود.

## منابع

۱. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیهات*، قم: نشر البلاغه.
۲. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴ الف)، *التعلیقات*، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۳. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴ ب)، *الشفاء (الالهیات)*، به تصحیح سعید زاهد، قم: مکتب آیت... مرعشی.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۰)، *رسائل*، قم: انتشارات بیدار.

- ۱۱۸ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۰، سری ۳، پاییز ۹۹، شماره ۷۶، صص: ۹۷-۱۱۸
۵. اردبیلی، عبدالغنی، (۱۳۶۲)، *تقریرات فلسفه‌ی امام خمینی*، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۸۱)، *هزارویک کلمه*، قم: بوستان کتاب.
۷. سبزواری، حاج ملاهادی، (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۰)، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز جامع نشر.
۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۲)، *شرح الاسماء الحسنی*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۹)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.
۱۱. السهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. ملاصدرا، صدرالمتألهین محمدبن‌ابراهیم، (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفارالعقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۲ق)، *شرح الهدایه الاثیریة*، تصحیح مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز جامع نشر.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸)، *رساله فی الحدوث*، تصحیح حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۱۷. میرداماد، محمداقرا، السید احمد العلوی، (۱۳۷۶)، *تقویم‌الایمان و شرحه کشف الحقایق*، تصحیح علی اوجبی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی.
۱۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰)، *جدوات و موافیت*، تصحیح و تعلیق علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.
۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۷)، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو و ابراهیم دیباجی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۵)، *مصنفات*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۱. محمدی، مقصود، (۱۳۷۸)، «جایگاه حدوث دهری و حرکت جوهری در دو نظام متفاوت فلسفی»، *خردنامه‌ی صدرا*، شماره‌ی ۱۶، صص: ۲۸-۳۳.