

۲۷. گاتینگ، گری، «تقریری اصلاح‌شده از طریق تجربه دینی»، ترجمه پروانه عروج‌نیا، *نقد و نظر*، ۱۳۷۹ ش.

۲۸. گرلینگ، و دیگران، *معرفت‌شناسی*، ترجمه امیر مازیار، تهران، مؤسسه نشر جهاد، ۱۳۸۰ ش.

۲۹. لگنهاوزن، محمد، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ترجمه نرجس جوان‌دل، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹ ش.

۳۰. ماوردس، جورج، *باور به خدا: درآمدی به معرفت‌شناسی دینی*، ترجمه رضا صادقی، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳ ش.

۳۱. همو، «تجربه‌های عرفانی واقعی و گمراه‌کننده»، ترجمه فروزان راسخی، *نقد و نظر*، شماره‌های ۲۴-۲۳، ۱۳۷۹ ش.

۳۲. مایلز، ریچارد، *تجربه دینی*، ترجمه جابر اکبری، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۰ ش.

۳۳. مینی، محمدعلی و ولی‌الله عباسی، «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده و عقلانیت باور دینی»، *قبسات*، شماره ۲۸، ۱۳۸۲ ش.

۳۴. مک کواری، جان، *الهیات اگزیستانسیالیستی؛ مقایسه هیدگر و بولتمان*، ترجمه مهدی بزرگ‌دشتی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.

۳۵. میشل، توماس، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷ ش.

۳۶. هپ برن، رونالد، «آشنایی با فلسفه دین»، ترجمه همایون همتی، *هفت آسمان*، شماره ۲۵، ۱۳۸۴ ش.

۳۷. هرد، گری لکود، *تجربه عرفانی و اخلاقی*، ترجمه لطف‌الله جلالی و محمد سوری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲ ش.

۳۸. هیک، جان، «پلورالیسم دینی»، ترجمه سعید عدالت‌نژاد، *پل فیروزه*، شماره ۸، ۱۳۸۲ ش.

۳۹. همو، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، چاپ سوم، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۱ ش.

۴۰. همو، «نظریه‌ای در باب ایمان دینی»، ترجمه هوسن پناهنده، *کیان*، شماره ۴۱، ۱۳۷۷ ش.

41. Poqman, Louis, *Philosophy of Religion, An Anthology*, 1986.

نقد حاجی سبزواری بر دیدگاه ملاصدرا

در باب ترکیب ماده و صورت، اتحاد عاقل و معقول،

ادراک کلیات و حدوث اسمی*

- دکتر حسین بهروان
- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد سبزواری

چکیده

حاجی سبزواری، شارح فلسفه ملاصدرا، برخی از مسائل صدرالمتألهین را به نقد کشیده و دیدگاهی مخالف او را ارائه می‌دهد. در این مقاله، نقدهای ملاحظه‌ای بر مباحث «ترکیب ماده و صورت»، «اثبات اتحاد عاقل و معقول از طریق تضایف»، «ادراک کلیات» و «حدوث اسمی» مطرح و بررسی می‌شود. واژگان کلیدی: ماده، صورت، ترکیب، تضایف، اتحاد عاقل و معقول، ادراک، حدوث اسمی، حدوث طبیعی.

مقدمه

فلسفه حاجی سبزواری با مکتب صدرایی اختلاف بنیادی ندارد به گونه‌ای که برخی بر این باورند که حاج ملاحظه‌ای سبزواری متخلص به اسرار تنها شارح حکمت صدرایی است و فکر نوی از خود بروز نداده است اما در بررسی‌های بعدی توجه

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۱۰/۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۹/۲۸.

خواهیم کرد که افکار فلسفی این دو شخصیت بزرگ علمی و فلسفی قرن ۱۱ و ۱۳ هجری گرچه از لحاظ سبک و روش یکسان است و حاج ملاهادی سبزواری سعی نموده است روش صدرایی را به کارگیرد و در مهمترین اثر فلسفی خود که شرح منظومه «غرر الفرائد» است به تبیین مسائل و موضوعاتی پردازد که صدرالدین شیرازی پیش از او آنها را بیان نموده است. چنان که کنت دو گوینو وزیر مختار فرانسه در ایران سالهای ۱۲۷۱-۱۲۷۴ راجع به حکیم سبزواری می‌گوید: لیاقت حاجی در این است که دنباله کارهای ملاصدرا را گرفته و به اندازه امکان، عقاید ابن سینا و ملاصدرا را بیشتر تشریح نموده است (سبزواری، ۱۳۴۸: ۳۳-۳۵). سیدجلال‌الدین آشتیانی درباره حاجی سبزواری می‌گوید: جمیع آثار ایشان در مباحث فلسفی است و فلسفه‌اش به سبک حکمت متعالیه می‌باشد یکی از آثار ایشان شرح منظومه است که مشتمل بر یک دوره منطق و فلسفه می‌باشد. منطق آن تحت عنوان «الثنالی المنتظمه» و فلسفه‌اش به عنوان «غرر الفرائد» است و این کتاب را ظاهراً در عنفوان جوانی نگاشته است و شروح متعددی دارد و نیز این کتاب منتخبی است از کتاب اسفار و دیگر کتب ملاصدرا (آشتیانی، بی‌تا: ۴۷-۶۶).

با این همه نمی‌توان یک نکته را نادیده گرفت که در برخی از موارد اختلاف نظرهایی میان ملاصدرا و حکیم سبزواری در مسائل فلسفی به چشم می‌خورد که می‌توان در حاشیه حاجی بر اسفار و یا در شرح منظومه خود او به دست آورد. از این رو بر آن شدیم که اختلاف نظرهای این دو حکیم را در چهار مسئله ترکیب ماده و صورت، اثبات عاقل و معقول از طریق تضایف، ادراک کلیات و حدوث اسمی به بررسی و نقد بنشینیم.

۱. ترکیب ماده و صورت

۱-۱. عقیده ملاصدرا در ترکیب ماده و صورت

ملاصدرا در کیفیت ترکیب جسم طبیعی از ماده و صورت می‌گوید: نزد ما و نیز بعضی از بزرگان متأخر شیراز حق این است که ترکیب میان ماده و صورت اتحادی

است که توضیح آن نیاز به بیان دو مقدمه دارد:

الف) موجودات در فضیلت وجود متفاوتند، به گونه‌ای که بعضی از آنها در عین وحدت، جامع معانی کثیره‌ای می‌باشند که آن معانی در غیر آنها موجود نیست و بعضی از آنها به خاطر نقص وجودی، این گونه نیستند. مثال اولی انسان است که در او تمام معانی متفرق در حیوان و نبات و جماد، موجود است.

ب) ترکیب دو قسم است:

اول: انضمامی که عبارت است از انضمام چیزی به چیز دیگر، به طوری که هر یک از این دو چیز، ذات علی حده دارد و در مرکب کثرت بالفعل است. مانند ترکیب خانه از آجرها که این ترکیب طبیعی نبوده بلکه یا صناعی است (مانند خانه) و یا اعتباری است (مانند سنگی که در کنار انسان نهاده شده است) و یا طبیعی بالعرض است، نه بالذات (مانند ترکیب بعضی از اجزای حیوان با بعض دیگر).

دوم: ترکیب اتحادی است که عبارت است از تحوّل ذاتی چیزی به چیز دیگر که سبب کمال ذات او می‌شود که در اینجا بیش از یک چیز نیست که عین هر یک از آن دو، عین مرکب است. مانند جنین وقتی که حکیم می‌شود و بالجمله هر ماده طبیعی وقتی که آن را به شکل جوهر تصوّر کنیم.

سپس چند دلیل بر اتحاد ماده و صورت، به شرح ذیل بیان می‌کند:

۱- صحّت حمل میان ماده و صورت، مانند حیوان جسم است؛ نبات جسم است؛ جسم، جوهر قابل ابعاد است و مفاد حمل هم اتحاد در وجود است جز اینکه جهت حمل و اتحاد غیر از جهت جزئیت و ترکیب است، آن گونه که در مباحث ماهیت مطرح است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۵/۲۸۳).

منظور ملاصدرا این است که چون ملاک حمل در اینجا اتحاد وجودی است یعنی ماده و صورت لا بشرط اخذ شده‌اند نه بشرط لا؛ به عبارت دیگر ماده و صورت به عنوان اینکه دو جزء از جسم هستند بر یکدیگر و بر خود جسم قابل حمل نیستند یعنی نمی‌توان گفت جسم ماده است و یا صورت است بلکه قابلیت حمل آنها از این جهت است که وقتی ماده منقلب و متحوّل به صورت کمالیه شد آن صورت با ماده قبلی عینیت پیدا می‌کند و قابل حمل بر یکدیگر خواهند بود مانند جنین وقتی حکیم

می‌شود یا عناصر تبدیل به اخلاط و اخلاط تبدیل به نطفه و نطفه تبدیل به علقه می‌گردد چون مادهٔ قبلی به صورت بالفعل باقی نمی‌ماند تا اینکه قابل حمل بر صورت نباشد بلکه به این معناست که ماده طبق نظریه حرکت تکاملی ملاصدرا، وجودی غیر از صورت ندارد و ماده همان صورت نازله است نه چیز دیگر مانند جوهر و عرض که عرض، وجودی غیر از وجود جوهر نداشته بلکه حیثیت وجود عرض همان وجود جوهر است در اینجا هم ماده، وجودی جدای از صورت ندارد بنابراین عرض بیاض غیر از جسم است ولی ایض عین جسم است از این رو بیاض قابل حمل بر جسم نیست ولی ایض قابل حمل می‌باشد.

۲- اجزای عنصری در موالید ثلاثه (حیوان، نبات، جماد) بالفعل نیستند. مثلاً، در یاقوت جزء ناری بالفعل وجود ندارد چون در این صورت باید صورت یاقوتی، حال در جزء ناری باشد و چون حلول صورت در مجموع اجزا به نحو سریان است و با حلول صورت یاقوتی در جزء ناری بالفعل، لازم آید به اینکه: اولاً جسم واحد هم نار باشد و هم یاقوت و این محال است و ثانیاً: یاقوت مرکب از عناصر چهارگانه نباشد و این خلاف نظر حکماست. ثالثاً: چگونه می‌تواند جزء ناری موجود در یاقوت باشد و تا مدت زیادی که یاقوت موجود در آن است با کوچکی حجم و مجاورتش با اجزاء مائیه خاموش نگردد. بنابراین وقتی اجزای عنصری به صورت بالفعل در موالید ثلاثه نباشد ترکیب آنها از آن اجزا و صورشان به جز اتحادی نخواهد بود، چون عناصر به اخلاط و اخلاط به نطفه و نطفه به علقه تبدیل می‌گردد تا سرانجام به حیوان منقلب شود و هیچ سابقی در این انقلابات در لاحق، بالفعل، وجود ندارد تا سبب کثرت نفس الامری شود بلکه هر یک از غذا و اجزای آن امر واحد طبیعی است آری عقل انسان می‌تواند هر یک از آنها را به حسب آثار و خواص به اقسامی تقسیم نماید که بعضی به اعتباری ماده‌اند برای آن و به اعتباری جنس و بعضی به اعتباری صورت و به اعتباری فصل آن (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۸۵-۲۸۶).

منظور ملاصدرا این است که اگر آن اجزا بالفعل باشند لازم می‌آید شیء واحد در حالی که یکی است بیش از یکی باشد. مانند اینکه جزء ناری در یاقوت اگر بالفعل، باقی بماند و سپس صورت بالفعل یاقوتی بر آن عارض گردد لازم آید جسم

واحد هم نار باشد و هم یاقوت یا عناصر که به اخلاط منقلب می‌شوند و اخلاط به نطفه و نطفه به علقه این گونه نیست که هر یک از مواد قبلی به صورت بالفعل، باقی بمانند بلکه در اینجا یک چیز بیش نیست که ذهن می‌تواند آن را به حسب آثار و خواص به اقسامی تقسیم نماید بعضی به اعتباری ماده و به اعتباری جنس و بعضی دیگر به اعتباری صورت و در او به وجود واحد مجتمع هستند و هر یک بر انسان قابل حمل می‌باشند ولی ذهن می‌تواند آن اجزا را تحلیل نماید.

۳- مادهٔ چیزی، عبارت است از آنچه که آن چیز از جانب آن بالقوه است و صورت آن، عبارت است از آنچه به وسیلهٔ آن بالفعل می‌گردد. پس باید با یکدیگر اتحاد پیدا کنند در حالی که صورت، خود آن چیز باشد نه هیولا. لذا گفته‌اند که هیولا برای هر چیزی قوهٔ محض است.

۴- به عقیده محققان از حکما و شیخ و اتباعش نفس، صورت بدن است و بدن، مادهٔ آن و نفس به صفات مخصوص و معین بدن متصف می‌گردد و هر چیزی که متصف شود به صفت مخصوص و معین چیزی، عین آن چیز است. پس نفس عین بدن است این دلیل یک نوع قیاس است که از صغری و کبری مرکب است. صغرای آن این است که هر کسی وجداناً می‌داند آنچه که از او اشاره به «من» می‌شود، همان متحرک، حساس، آکل، شام و ذائق است. پس می‌گوید:

من می‌نشینم؛ من خورنده‌ام؛ من می‌بویم؛ و من می‌چشم، بدون اینکه مجاز و استعاره‌ای قائل شویم و اینها همگی صفات بدن هستند که نفس متصف به آنها شده است. کبرای آن این است که وقتی در جای خود ثابت گردیده است که صفت واحد معینی قائم به دو موصوف نیست و وجود فی نفسه عرض، عین وجود لموضوع آن است و ممکن نیست که وجود واحد فی نفسه، وجود برای دو چیز مختلف باشد بدون اینکه آن دو چیز به گونه‌ای در وجود متحد باشند. پس ثابت می‌گردد که نفس، عین بدن است و ثابت خواهد شد که هر صورتی عین ماده‌اش می‌باشد، چون معتقدی برای جدایی این دو، وجود ندارد و صورتهایی که غیر نفس می‌باشند، اولی هستند به اینکه عین ماده باشند از عینیت نفس نسبت به بدن (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۸۲/۵-۲۸۶).

۲-۱. ترکیب ماده و صورت از نظر حاجی سبزواری

حاجی در رابطه با ترکیب انضمامی ماده و صورت، در منظومه می‌گوید:

«إن بقول سید السناد ترکیب عینیة اتحادی»

و در شرح می‌گوید: «و قد تبعه فی ذلك صدر المتألهین (س)» تا اینکه بیت ذیل را می‌آورد:

لکن قول الحكماء العظام من قبله الترتیب الانضمامی

و در حاشیه دو دلیل برای اثبات عدم اتحاد ذکر می‌نماید: یکی اینکه حیثیت قوه با فعلیت منافات دارد لذا این دو متقابلند و قابل اتحاد نیستند. دیگر اینکه اتحاد همیشه میان لامتحصل و متحصّل است. مانند هویت و وجود و جنس و فصل که اجزای عقلیه‌اند نه خارجی و هیولا موجود است و دو موجود چگونه می‌توانند تبدیل به وجود واحد گردند!

سپس می‌گوید: مگر اینکه هیولا را قوه محضه در نظر بگیریم که قوه، عدم شأنی است «یعنی عدم مطلق نیست بلکه عدمی است که شأنیت برای وجود را دارد و از نوع عدم ملکه است» و ابایی از اجتماع با فعلیت ندارد. نه مانند صورت که بالفعل است و جمع میان دو صورت امکان ندارد مگر اینکه یکی از بین برود و دیگری جایگزین آن شود. «إذ صورة بصورة لا ینقلب» باشد (سبزواری، ۱۳۶۷: ۱۰۰).

به نظر می‌رسد عقیده ملاصدرا در ترکیب اتحادی ماده و صورت نزدیک به صواب می‌باشد؛ چون ملاصدرا ترکیب را بر مبنای حرکت تکاملی وجودی تفسیر می‌نماید و هر مرتبه مادون، ماده برای مافوق به شمار می‌آید که نسبت به صورت بعدی جنبه لاتحصّل دارد که با صورت متحصّل بعدی اتحاد پیدا می‌کند و هر دو موجود به یک وجود می‌باشند و از این رو متصف به اوصاف یکدیگر می‌گردند. اما اینکه حاجی در دلیل دوم خود می‌گوید: «هیولا موجود است و دو موجود چگونه می‌توانند تبدیل به یک وجود گردند». باید توجه داشت که وجود هیولا بالفعل نیست که نتواند با صورت که وجود بالفعل است اتحاد پیدا کند بلکه هیولا قوه محض است، به علاوه در حرکت جوهری هر مرتبه قبلی قوه برای مرتبه بعد است یعنی وجود ضعیفی است که تکامل یافته و به مرتبه بعد رسیده است پس در حقیقت

این دو مرتبه موجود به یک وجودند با این تفاوت که مرتبه قبل وجود ضعیف و مرتبه بعد تکامل یافته همان وجود ضعیف می‌باشد و عین یکدیگرند.

۲. اثبات اتحاد عاقل و معقول از طریق تضایف

۲-۱. عقیده ملاصدرا

ملاصدرا در فصل ۷ از مرحله عاشره اسفار درباره اتحاد عاقل و معقول از طریق تضایف گوید، صور اشیا دو قسم هستند:

الف) صورت مادی که قوام وجودش به ماده و وضع و مکان و غیر اینهاست که مانند این صور و با این وجود مادی، قابل معقول بالفعل نبوده، بلکه محسوس بالفعل هم نمی‌باشند، مگر بالعرض.

ب) صورت مجرد از ماده و وضع و مکان که اینها دو نوعند: بعضی مجرد کاملند که صورت معقول بالفعل می‌باشند و بعضی دیگر مجرد ناقص هستند که متخیّل و یا محسوس بالفعل می‌باشند و به عقیده همه حکما وجود فی نفسه صورت معقول بالفعل و وجود آن برای عاقل، شیء واحد و از جهت واحد است. بدون هیچ گونه اختلافی. همچنین وجود فی نفسه محسوس بما هو محسوس وجودش برای حاس، شیء واحدی است، بدون جهت اختلافی؛ سپس می‌گوید: با توجه به این امر پس اگر فرض شود معقول بالفعل امری است که وجودش غیر از وجود عاقل باشد به طوری که دو ذات موجود، متغایر از یکدیگر باشند، پس هر یک از این دو، وجود مغایر با دیگری خواهند داشت و ارتباط میان این دو تنها از طریق حالیت و محلّیت است، مانند سیاهی و جسمی که محل سیاهی است و نیز لازم می‌آید اعتبار وجود هر یک از این دو با صرف نظر از اعتبار وجود دیگری. چون این حداقل دو تا بودن میان دو چیز است.

ولی در معقول بالفعل جریان از این قرار نیست؛ زیرا معقول بالفعل وجودی به جز همین وجودی که بذاته معقول است، ندارد و معقولیت چیزی هم بدون تصور عاقلیت برای آن ممکن نیست. حال اگر عاقل امری مغایر با آن باشد پس این معقول

با صرف نظر از آن عاقل معقول نخواهد بود بنابراین وجودش غیر از این وجود عقلی او خواهد بود، چون صورت معقول مجرد از ماده، همیشه معقول است. خواه عاقلی از خارج آن را تعقل کند و یا نکند و حکم این معقولیت با حکم متحرکیت جسمی که با صرف نظر از محرکش، متحرک نیست، فرق دارد. چون جسم بما هو جسم، متحرک نیست و نیز با گرم شدن جسم، صرف نظر از گرم کننده، متفاوت است چون جسم در این صورت، گرم نیست؛ زیرا وجود آن غیر از وجود گرم است. اما در معقول بالفعل وضع به گونه دیگر است چون وجود فی نفسه آن معقول، عین معقولیت آن است، خواه غیر او آن را تصور نماید و یا ننماید. پس او دارای هویت معقول بالفعل است بدون اینکه نیازی به عاقل دیگری داشته باشد که آن را تعقل کند. بنابراین او عاقل بالفعل است (همان گونه که معقول بالفعل می باشد) و در بحث مضاف بیان داشتیم که دو امر متضایف در وجود و درجه وجود، متکافی هستند. یعنی اگر یکی بالفعل باشد دیگری هم بالفعل و اگر یکی بالقوه باشد دیگری هم بالقوه است. اگر یکی در مرتبه ای ثابت باشد دیگری هم در همان مرتبه ثابت است. حال که وضعیت معقول را دانستی پس بدان که صورت محسوس هم از این قبیل است آن هم به بالفعل و بالقوه تقسیم می شود و بالفعل آن با جوهر حاسّ بالفعل از حیث وجود متحد است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۱۲/۳-۳۱۶).

ملاحظه می شود ملاصدرا از طریق تضایف در دو مفهوم عاقل و معقول، اتحاد وجودی آن دو را ثابت می کند.

۲-۲. عقیده حاجی سبزواری در باب اثبات اتحاد عاقل و معقول از طریق تضایف

حاجی سبزواری در حاشیه اسفار می گوید: منظور ملاصدرا از اینکه عاقل و معقول را متضایف و متکافی در درجه وجود می داند، این نیست که یکی از این دو، در هر مرتبه ای صادق باشد، دیگری هم صادق است، به طوری که در مرتبه ذات نیز بر یکدیگر صادق باشند تا بدین وسیله بطلان سخن او آشکار گردد، بنابراین همان گونه که مفهوم هر یک در مرتبه مفهوم دیگری نیست، پس وجود و تحقق هر

یک هم در مرتبه دیگری نخواهد بود تا اینکه عین یا جزء دیگری باشد و اگر عینیتی باشد دلیل دیگری غیر از تضایف دارد چنان که در مجرد بالذات این گونه است زیرا تکافو در تضایف، تنها مقتضی معیت است نه تقدم و تأخر، نه علیت و معلولیت، بلکه مقصودش این است که امکان ندارد عاقلی که در برابر این معقول قرار دارد، نفسی باشد که به عقیده حکما مغایر با آن معقول است و یا مانند ظرفی برای آن بوده که خالی از وجود بالفعل آن معقول است گرچه از وجود بالقوه آن خالی نیست اکنون با وجود این که دو امر متضایف از لحاظ قوه و فعل متکافی هستند. پس عاقل بالفعل مساوی با آن معقول، نفس معقول است حال اگر نفس همراه با معقول عاقل باشد، باز هم منشأ عاقلیت، نفس معقول است. بنابراین خود معقول همان عاقل است و از این جهت مطلوب ما که اتحاد عاقل و معقول است اثبات می گردد. سپس حاجی می گوید: ملاصدرا دو دلیل بر اتحاد عاقل و معقول ذکر کرده است: یکی از طریق تضایف که بیان شد و دیگر از طریق اینکه برای معقول بالفعل وجودی جز وجود عقلی نوری نیست. پس آن معقول با صرف نظر از غیر، معقول است و با صرف نظر از غیر، عاقل است. یعنی از طریق اینکه وجود فی نفسه معقول، عین وجود آن برای عاقل است و اضافه اشراقی است نه اضافه مقولی که در برهان تضایف مطرح کرد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۱۵/۳-۳۱۶، حاشیه سبزواری).

آنگاه حاجی در شرح منظومه می گوید: اما مسلک تضایفی را که ملاصدرا در کتاب «المشاعر» و غیر آن مطرح کرده است، برای اثبات اتحاد عاقل و معقول کافی نیست به دلیل آنچه که در حاشیه اسفار بیان کردیم که تضایف عینیت را افاده نمی کند بلکه اتحاد و عینیت دلیل دیگری دارد. سپس می گوید: آنچه که سخن ما را تأیید می نماید این است که موجود در خارج و در ذهن دوقلوبی هستند که از یک شیر ارتضاع می نمایند یعنی همان طور که خارج و شیء موجود در آن عین یکدیگرند و مانند ظرف و مظروف تغایر ندارند (بدین معنا که وجود آن موجود عین خارج و مرتبه ای از مراتب آن است) همین طور، معنای موجود در ذهن و ذهن که نفس ناطقه است دو وجود نیستند، بلکه موجود در ذهن، مرتبه ای از مراتب ذهن و نفس است.

آنگاه می‌افزاید: مقصود قائل به اتحاد مدرک و مدرک این نیست که از این مقام شانه خالی کند، بلکه آن را در دو موضع به کار می‌برد:

۱- مقام کثرت در وحدت که وجود مدرکات به نحو اعلیٰ منظوی در وجود آن مدرک هستند. مانند انطوای عقول تفصیلیه در عقل بسیط اجمالی.

۲- در مقام وحدت در کثرت، به این معنا که نور فعلی مدرک بدون اینکه از مقام عالی خود تنزل کند، بر تمامی مدرک انبساط و سریان دارد، بلکه هر مدرکی متحد با مدرک خود در همان مرتبه است. پس متخیل با نفس در مرتبه خیال اتحاد دارد و معقول در مرتبه ظهور معقولات مرسله محیط، متحد با عقل است نه اینکه در مرتبه سرّ و خفی متحد با آن باشد. پس حقیقتاً در دومی مدرک متحد با نور فعلی مدرک است ولی چون نور فعلی مانند معنای حرفی است نسبت به آن مدرک و وجودش وابسته به آن است و بین مراتب، اصل محفوظی است، مانند نفس. لذا می‌گویند مدرک با مدرک اتحاد دارد، باید دانست که اتحاد در هر دو مورد اتحاد وجودی است نه ماهوی. چون ماهیات مثار کثرت هستند (سبزواری، ۱۳۶۷: ۳۳).

سپس در حاشیه منظومه می‌گوید: این مطلب همان چیزی است که به خاطر رسید و نیز از جمله چیزهایی که باز به ذهنم آمد دلالت تبدلات و تجددات وارد در کتاب و سنت بر این مطلب است، مانند قول خداوند تعالی «کَلِّمًا نَضَجَتْ جُلُودَهُمْ بَدَنًا هُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا» (نساء/ ۵۶) و مانند حرکات اهل بهشت و خوردنیها و آمیزشهای متجدد آنها و غیره که اگر قائل به اتحاد نگردیم. از این جهت که قوه و استعداد در آنجا مفقود است اشکال وارد خواهد شد، چون هیولا متعلق به دنیاست و به آخرت راه ندارد و دنیا مزرعه است و آخرت عالم درویدن، بنابراین باید اهل آن، تمامی لوازم اعمال و ملکات خود را در دو جانب لطف و قهر، یک باره مشاهده نمایند (سبزواری، ۱۳۶۷: ۳۳).

و نیز حاجی سبزواری پس از اینکه در اثبات علم خداوند به ذات در شرح منظومه دو دلیل می‌آورد: یکی اینکه معطی شیء نمی‌تواند فاقد آن باشد؛ زیرا خداوند که به عالمین ذاتشان علم می‌بخشد چگونه خود می‌تواند فاقد علم به ذات باشد.

دیگری از طریق «کلّ مجرد عاقل و کلّ عاقل مجرد» که می‌گوید: ایهام انعکاس نیست چون هر یک از دو قاعده مبرهن است به اینکه: هر مجردی که معقولیت عین ذات اوست و وجودی غیر از معقولیت ندارد و معقولیتش بالفعل است، نه به تقشیر مقرر، از باب تضایف عاقل بالفعل هم هست.

می‌گوید: آیا این برهان را می‌توان درباره عاقلیت مجرد در مرتبه ذات مجرد نیز اعمال کرد و استفاده نمود که همان معقول عاقل ذات خویش باشد یا خیر؟ پاسخ می‌دهد: ملاصدرا در کتاب «المشاعر» از طریق همین برهان تضایف و تکافوی در وجود، بر اتحاد عاقل و معقول در علم به ذات و غیر ذات استفاده کرده است. لکن به عقیده من این برهان مطلوب او را اثبات نمی‌کند، زیرا تکافوی در برهان تضایف بیشتر از تحقق یکی از دو امر تضایف با دیگری را نمی‌رساند. گرچه به صورت مقارنه باشد نه اتحاد چنان که در علّت و معلول و محرک و متحرک چنین است و تکافو تنها ثبوت معیت در مرتبه را میان دو امر تضایف اثبات می‌کند نه اتحاد وجودی آنها را، و گر نه اجتماع متقابلین در موضوع واحد و از جهت واحد پیش می‌آید و دو مفهوم تضایف نه اقتضای تکثر را دارد و نه اتحاد را (سبزواری، ۱۳۶۷: ۱۵۷-۱۵۸).

استاد مهدی آشتیانی می‌گوید: بیان این تضایف متکی بر مقدماتی به شرح ذیل است:

۱- وجود فی نفسه صور عقلیه عین وجود آنهاست برای عاقلشان (عین وجود لغیره آنها) چون در غیر این صورت معقول بالذات نخواهند بود در حالی که فرض بر این است که ذات آنها بالذات معقول است و شأنی غیر از معقولیت ندارند. بنابراین اگر وجود فی نفسه آنها عین وجودشان برای عاقل آنها نمی‌بود، با فرض اینکه ملاک معقولیت آنها وجودشان برای عاقل است، پس از حیث وجود، معقول فی نفسه نبوده بلکه از لحاظ وجود لغیره که همان وجودشان برای عاقل آنهاست، معقول خواهند بود....

۲- آنچه حاجی سبزواری در این کتاب و تعلیقاتش بر کتب ملاصدرا، بر آن آگاهی داده، این است که معقول بالذات وجودی جز همان وجود مجرد از ماده

ندارد و اینکه ملاک معقولیت تجرّد شیء از ماده است، که این مطلب مورد اتفاق همه محققان و مدلول تمامی ادله و براهین است.

۳- دو امر متضایف در وجود و درجه وجودی متکافی هستند. یعنی اگر برای یکی از آن دو، وجودی در جایگاهی باشد، اگر یکی بالفعل است، باید دیگری هم بالفعل باشد. همین طور اگر یکی بالقوه است، دیگری هم باید بالقوه باشد. این مقدمه، مؤید به برهان، بدیهی و وجدانی است چون از لوازم تضایف، تکافو می‌باشد.

۴- صور مجردة عقلیه متصف به معقولیت هستند یعنی دارای وجود تجرّدی نوری می‌باشند با صرف نظر از عاقلیت نفس و هر چه غیر از ذات مطلقه آنهاست، چون نفس و افکار و حرکات آن، علت اعدادی هستند نه ایجادی مستقل برای صور عقلیه. بنابراین هرگاه آمادگی برای افاضه آن صور حاصل شد و آن صور نورانی مجرد از مبدأ فعال بر نفس افاضه گردید، آن صور متصف به معقولیت می‌گردند. زیرا ملاک معقولیت حاصل گردیده است.

پس از بیان این مقدمات می‌گوید: طبق مقدمه اول این صورت معقوله وجود فی نفسه آن و وجودش برای عاقل یکی است و بر اساس مقدمه چهارم صور معقوله، معقول بالذات هستند، صرف نظر از عاقلیت نفس و برابر مقدمه دوم معقولیت برای معقول بالذات ثابت است چون ملاک معقولیت در حد ذات و جوهر حقیقت اوست و طبق مقدمه سوم دو امر متضایف از لحاظ ذات، تکافوی ذاتی دارند. پس وقتی صورت معقوله ذاتاً متصف به معقولیت گردید، باید در مقابل آن عاقلیتی هم باشد و این عاقلیت نمی‌تواند از جانب نفس باشد چون ما این معقولیت را با قطع نظر از آن منظور نمودیم و دو امر متضایف هر یک بدون دیگری امکان ندارد. همچنین عاقلیت دیگری را هم طبق همان دلیل عدم عاقلیت نفس، نمی‌توان لحاظ کرد. بنابراین لازم است عاقلیتی که در برابر این معقولیت است، در مرتبه ذات آن صورت معقوله باشد و لازم‌اش این است که او هم عاقل و هم معقول بالذات باشد و از طرفی، جدایی از نفس هم ندارد چون فرض بر این است که وجود این صورت معقوله با وجودش برای نفس یکی است و در آنجا بیش از یک عاقلیت و معقولیت نیست....

بیان دیگر: طبق مقدمه دوم ثابت گردید که این صورت معقوله وجودش تجرّدی نورانی ادراکی و مستقل الوجود است از جهت اینکه با قطع نظر از خود نفس معقول بالذات است (طبق مقدمه چهارم). بنابراین اگر این صورت معقوله، مغایر با نفس باشد، همان‌گونه که قائلان به حلول و قیام صور به نفس معتقدند، وجود صورت، آن وجود شدید ادراکی نورانی مستقل بالذات نخواهد بود. در صورتی که چنین است و از مقدمات قبلی نیز این مطلب به دست آمد. پس لازم است مغایرتی با نفس نداشته باشد و از لحاظ وجودی متحد با آن باشد. البته این بیان اتکایی بر مقدمه سوم و تضایف ندارد. ولی بیان اول متوقف بر تضایف بوده و چون مشهور در سخنان متأخران از ملاصدرا بیان اول است، لذا به خاطر یکی از مقدماتش برهان تضایف نامیده شده است.

سپس آشتیانی گوید، حاجی سبزواری بر تقریر اول که برهان تضایف است، دو ایراد وارد ساخته است: یکی نقضی و دیگری حلّی.

نقضی از طریق علت و معلول و محرک و متحرک چون معلول بالذات در حد ذات، متصف به معلولیت است و علت ذاتی، ذاتاً متصف به علیت می‌باشد. متحرک و محرک بالذات هم ذاتاً متصف به این دو صفت می‌باشند. پس اگر یکی از دو متضایف در مرتبه‌ای اقتضای تحقق دیگری در همان مرتبه نماید لازم‌اش تحقق علیت در حریم ذات معلول و محرکیت در حریم ذات متحرک خواهد بود و این سخنی است که هیچ جاهلی آن را نگفته است تا چه برسد به انسان عاقل؛ زیرا نتیجه این خواهد شد که یک چیز و از یک جهت، هم علت و هم معلول، هم محرک و هم متحرک باشد که قطعاً محال و ممتنع است.

ایراد حلّی: حاجی گوید: تحقق یکی از دو امر متضایف در مرتبه‌ای به هیچ وجه مستلزم تحقق دیگری در آن مرتبه نیست، بلکه اقتضای تحقق مطلق را خواه در این مرتبه و یا مرتبه دیگری دارد پس در عاقلیت نفس نسبت به ذات و هر مجرد قائم به ذاتی، معقولیت در مرتبه عاقل تحقق می‌یابد و برعکس، ولی در عاقلیت نفس و هر مجرد عاقل غیر عاقلیت در مرتبه ذات آن عاقل و معقولیت در مرتبه ذات معقول تحقق پیدا می‌کند، نه در مرتبه ذات عاقل، خواه قیام صورت به نفس حلولی باشد و

یا صدوری و در صدق تضایف و تحقّقش میان عاقلیت و معقولیت همین اندازه کفایت می‌کند و به تحقّق آن دو در یک مرتبه نیازی نیست تا اینکه اتحاد صورت پذیرد (ملاحظه می‌شود که حاجی میان عاقلیت نسبت به ذات و غیر آن فرق گذاشته است که در اولی اتحاد در مرتبه را می‌پذیرد ولی در دومی نمی‌پذیرد).

آشتیانی می‌گوید: بیان این برهان (اتحاد عاقل و معقول) اولاً، به طور مطلق متکی بر تمسک به برهان تضایف نیست چون قبلاً بیان شد که طبق یکی از دو برهان نیازی به آن نبوده است. به طوری که حاجی، در حاشیه‌ی اسفار بدان اشاره کرده است. ثانیاً، چنان که در توضیح این برهان بیان گردید ملاصدرا تنها از طریق تضایف میان عاقلیت و معقولیت و لزوم تحقّق یکی از دو امر متضایف در مرتبه‌ای که دیگری در آن مرتبه تحقّق دارد بر اتحاد عاقل و معقول استدلال نمی‌کند، بلکه از طریق وجود تضایف میان این دو و اتصاف صورت معقوله به معقولیت - با قطع نظر از عاقلیت نفس - این اتحاد را اثبات می‌نماید و اینکه تضایف اقتضا دارد که در برابر یکی از دو امر متضایف، دیگری هم تحقّق پیدا کند، گرچه در مرتبه دیگری باشد. البته نه با قطع نظر از تحقّق آن امر دیگر که با معنای تضایف مغایرت خواهد داشت. مانند اینکه اگر بنوّتی برای زید نسبت به عمرو منظور شود با قطع نظر از ابوّت عمرو برای او در این صورت بنوّت زید نسبت به عمرو و غیر عمرو مساوی خواهد بود. بلکه به گونه‌ای که هر زمان یکی از آن دو تحقّق پیدا کند دیگری هم در اضافه به او تحقّق می‌یابد و برعکس. ولی عاقلیت نفس نسبت به صورت معقوله به گونه دیگری است (وجود فی‌نفسه، صورت معقوله و وجودش برای عاقل یکی است). پس عاقلیتی که مقابل معقولیت صورت معقوله از جهت تضایف لازم است عاقلیت نفس و یا غیر آن نیست بلکه عاقلیت، ذاتی صورت معقول است.

سپس می‌گوید: بدین طریق ایراد نقض به علّت و معلول و محرک و متحرک برطرف می‌شود، چون امکان ندارد که معلول، بالذات متصف به معلولیت گردد (با قطع نظر از علت ذاتی خود)، چون قطع نظر نمودن از علّت، مساوی با عدم اوست تا چه رسد به صفت معلولیتش که متأخر از ذات آن است؛ زیرا معلول بالذات عین الربط به علّت است نه چیزی که دارای ربط در برابر علّت است. در باب متحرک

بالذات هم، چنین وضعیتی خواهد بود... پس ایرادی وارد نیست.

آشتیانی در پایان می‌گوید: آنچه ما گفتیم نهایت مطلبی بوده که امکان گفتنش در اینجا وجود داشت ولی حق این است که این مقدمات چهارگانه، اتحاد عاقل و معقول را طبق نظر ملاصدرا اثبات می‌کند، به شرط اینکه معقول صورت نورانی ادراکی قائم به ذات و مجرد از دو اقلیم (نفس و خارج نفس) باشد، نه مفاهیم کلی سرابی (۱۳۶۷: ۲۲۶-۲۳۵).

استاد حسن‌زاده آملی هم می‌گوید: سبزواری در پایان تعلیقات اسفار مانند پایان گفتارش در شرح منظومه حکمت صریحاً اعتراف کرده است که مسلک تضایف تمام است خیلی موجب تعجب ماست که مثل متأله سبزواری در یک مسئله تکافوی تضایف در رتبه این گونه اضطراب گفتار از خود نشان دهد... (۱۴۰۴: ۲۲۶).

استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی در شرح «المشاعر» ملاصدرا پس از آنکه صور اشیا را سه قسم دانسته است:

- ۱- حالّ در مواد جسمانی که نحوه وجود آنهاست؛
 - ۲- غیر حالّ: در هیولا ولی از مقدار جسمانی خالی نیستند که صورت برزخی است؛
 - ۳- صورت عقلی مجرد از ماده و مقدار که معقولیت نحوه وجود آنهاست که اینها نیز دو نوعند: یکی ذاتاً مجرد و دیگری به تقشیر مقشّر.
- می‌گوید: اگر برای صورت عقلی وجودی متباین با نفس لحاظ شود و این دو به صورت حالّ و محلّ باشند، لازم می‌آید که این صورت در صمیم ذات، معقول نباشد و معقول بودن، متأخر از ذات آن باشد و این خلاف فرض است. چون فرق است میان اتصاف صورت عقلیه به معقولیت و اتصاف جسم به حرکت و متحرکیت، صورت معقوله، شأنی غیر از معقولیت ندارد ولی وصف حرکت این گونه نیست؛ زیرا در این صورت انفکاک عاقلیت از معقولیت پیش می‌آید، در حالی که متضایفان در اصل وجود و درجات وجودی تکافو دارند. ولی سبزواری عاقلیت و معقولیت را از نوع محرک و متحرک دانسته است.

فإذن لزم من ذلك أن الصورة المعقولة في حدّ نفسها مع فرض تفرّدها عمّا عداها هي معقولة فيكون عاقله أيضاً إذ المعقولية لا يتصور حصولها (وجودها) بدون

العاقلیّة كما هو شأن المتضایفین و حیث فرضنا وجودها مجردة عما عداها فیکون معقولة لذاتها (لاهیجانی، ۱۳۷۶: ۲۴۲-۲۴۵).

البته سیدجلال‌الدین آشتیانی مانند سبزواری معتقد است که برهان تضایف اتحاد را نمی‌رساند و اتحاد باید با برهان دیگر ثابت گردد چون او معقول بالذات را که تمثّل نزد جوهر عاقل دارد، معقول بالعرض می‌داند؛ زیرا حال در نفس است و عرض هم از مرتبه معروض تأخر دارد و عرض از کمالات ثانویه است. ملاک خروج نفس از قوه به فعل در صمیم ذاتش نمی‌باشد و در کتاب شرح حال و آثار و افکار ملاصدرا نیز همین مطلب را آورده است.

از بیان ملاصدرا و حاجی برمی‌آید که هر دو در چهار امر اشتراک دارند که عبارتند از:

۱- عاقلیت و معقولیت، دو امر متضایف هستند؛

۲- دو امر متضایف تکافو در رتبه وجودی دارند؛

۳- معقول بالذات و معقول بالغير با یکدیگر متفاوت است.

۴- مدرک با مدرک اتحاد وجودی دارند.

ولی افتراق نظر دو حکیم در این است که ملاصدرا خواسته است از طریق تضایف و تکافوی دو امر متضایف در رتبه وجود، اتحاد وجودی عاقل و معقول را در معقول بالذات و غیر بالذات اثبات نماید. اما حاجی سبزواری درباره معقول بالذات و غیر بالذات از طریق تضایف قائل به تفصیل است چون او معتقد است تضایف تنها تکافوی در رتبه را می‌رساند نه اتحاد را و اتحاد از راه دیگری غیر از تضایف قابل اثبات است.

آنچه به نظر می‌رسد این است که حق با سبزواری است. چون صحیح است که متضایفین از لحاظ اصل وجود و رتبه وجودی دو امر متکافی هستند. ولی تضایف، سبب اتحاد نمی‌شود. بنابراین درست است که عاقل با معقول اتحاد وجودی دارد اما در معقول بالذات این اتحاد، اقتضای ذات آن است و در معقول غیر بالذات از طریق صورت معقوله با نفس که مدرک آن صورت است حاصل می‌آید. به هر حال این اتحاد از طریق تضایف به دست نخواهد آمد.

۳. ادراک کلیات

ملاصدرا در کتاب «الشواهد الربوبیه» تحت عنوان اشراق نهم از شاهد دوم در بیان کیفیت وجود کلیات در ذهن می‌گوید: ما قبلاً گفتیم نفس در ادراک صور حسیه و خیالیه به فاعل مخترع شبیه‌تر است تا به فاعل متصف و از این طریق به بسیاری از اشکالات پاسخ داده شد. هم اکنون می‌گوییم حالت نفس نسبت به صور عقلیه انواع جوهری از طریق اضافه اشراقی نفس نسبت به ذوات عقلیه و مثل مجردة نوریه واقع در عالم ابداع که موجود در جایگاه ربوبی است صورت می‌پذیرد و کیفیت ادراک نفس بدین گونه است که: چون برای نفس ادراک آن صور پاک که در نهایت شرف و علو و دور از اقلیم نفس وابسته به اجرام هستند، میسر نیست و نمی‌تواند آنها را به طور کامل مشاهده نماید و ببیند - نه به لحاظ اینکه میان این دو حجابی باشد و یا منعی از جانب آنها صورت پذیرد بلکه به لحاظ قصور نفس و عجز و ضعف او - بنابراین مشاهده نفس از آنها مانند کسی است که شخصی را از دور می‌بیند و احتمال اشیای زیادی را می‌دهد، پس همان طور که شخص از دور دیده شده، شخص خاصی نبوده و مبهم و قابل تطبیق بر افراد و اشیای زیادی است وضعیت نفس نیز به هنگام مشاهده مثل نوری و صور عقلی و مجرد قائم به ذات از لحاظ ابهام و اشتراک نسبت به اشخاصی که معلولهای آن صورت عقلیه مجردند، مبهم خواهد بود. سپس می‌افزاید به اینکه استبعادی نیست در اینکه صوری که از ذوات گرفته می‌شود حمل بر آنها گردیده و متحد با آنها و قابل تطبیق بر آنها باشد مانند حساس و ناطق که از صورت انسانی و حیوانی گرفته می‌شوند، قابل حمل بر افراد انسان و حیوان می‌باشد تا آنجا که می‌گوید ارتباط هر یک از مثل عقلیه و ذوات نوری ادراکی که ارباب انواع جسمانی هستند، نسبت به افرادشان بیشتر است از ارتباط نفوس و ابدان که صورتی از نفوس گرفته می‌شود و بر بدن قابل حمل است (ملاصدرا، ۱۴۱۷: ۳۱-۳۳).

۳-۱. ایراد حاجی سبزواری

ایراد حاجی بر ملاصدرا در باب ادراک کلیات عقلی است که این مطلب را حاجی

در بیان دلیل دوم بر اثبات تجرّد نفس بدین طریق مطرح کرده است:

كذا تجرّد الذوات المرسله و كون فعل النفس لا انتهاء له
 که در مصراع اول منظور از ذوات مرسله به عقیده حاجی کلیات عقلی است که
 نفس آن کلیات را که مشترک میان کثیرین است، تصور و تعقل می‌نماید و نتیجه
 می‌گیرد که چون اینها مجردند، محل آنها هم که نفس است باید مجرد باشد سپس
 می‌گوید: ممکن است ذوات مرسله اعم از کلیات عقلی و ارباب انواع باشد که به
 عقیده ملاصدرا نفس به هنگام ادراک کلیات عقلی اضافه اشراقی نسبت به آنها پیدا
 می‌کند.

شیخ در الهیات شفا نیز گفته است: قومی برای هر یک از امور طبیعت صورت
 مفارقی را که معقول است، معتقدند که عقل آنها را می‌گیرد. جز اینکه امر معقول
 فاسدشدنی نیست ولی امر محسوس فاسد می‌شود، همچنین علوم و براهینی را متوجه
 آنها کرده‌اند که افلاطون و سقراط در این رأی افراط نموده‌اند.

حاجی می‌گوید: حق این است که اینها - یعنی صور ذهنی - عنوانها و عکوسی از
 آن مثل، در قلب بوده و انواری که از آسمانهای بالا که عالم ابداع می‌باشند بر طبق
 آنچه در واقع هستند اشراق می‌شوند (۱۳۶۷: ۳۰۰-۳۰۱).

و نیز در بحث معاد می‌گوید: طبق عقیده ملاصدرا درک کلیات از طریق
 مشاهده نفس مثل نوری را از دور صورت می‌گیرد. ولی به عقیده ما آنها عناوین و
 عکوسی هستند که از مثل در آینه قلب انعکاس می‌یابند؛ زیرا همان طور که برای
 نفس، روزنه‌هایی است به عالم ملک و ملکوت، همین طور روزنه‌ای است به عالم
 جبروت و برای آنها دو نحوه وجود است. وجودی برای خود آنها و وجودی برای
 نفوس ما که وجودشان برای خود از وحدت عددی برخوردار است و برای ما از
 وحدت اطلاقی کلی انبساطی.

و این مثل، افراد خود را به نحو کثرت در وحدت واجد هستند و از هیولا و
 عوارض آن برکنارند و این کلیات عقلیه عنوانات مثل هستند و چون اینها افراد خود
 را واجدند پس وقتی که نفس حقیقت خالص آنها را درک کند، همه افراد آن
 حقیقت را درک خواهد کرد و فرق میان این عنوان و عکوس با مثل در این است

که تجرّد و صرافت این عنوانات مشروط به تعریه و تجرید است ولی در مثل بدون
 تجرید می‌باشد (۱۳۶۷: ۳۳۱-۳۳۲).

۴. حدوث اسمی

و الحادث الاسمی الذی مصطلحی
 تباین الوصفی لا الغزلیّ أثر
 فالحقّ قد کان و لا کون لشی
 فذی الحدوثات التی مرّت جمع
 آن رسم اسم جا حدیث منمّحی
 ممّن لعقل کأیننا للبشر
 کما سیطوی الکلب بالقاهر طیّ
 لما سوی ذی الأمر و الخلق تقع
 (سبزواری، ۱۳۶۷: ۷۷)

خلاصه سخن حاجی این است، عالم که به معنای مفاهیم و ماهیات است و از
 آنها تعبیر به اسما و صفاتی می‌شوند که از حدود وجود منبسط انتزاع شده‌اند،
 همگی در مرتبه احدیت مسبق به عدم هستند. همه اینها - از عقول و نفوس گرفته تا
 صور و اجسام - اسمایی هستند که پس از تجلّی ذات به عوالم ممکن با اسم «مبدع»
 حادث شده‌اند. همان گونه که پس از تجلّی با اسم قهّاری به او برمی‌گردند.

فرق میان حدوث اسمی حاجی و حدوث دهری میرداماد و طبیعی^۱ ملاصدرا در
 این است که آن دو حدوث در وجود هستند و حدوث اسمی حاجی در ماهیت.
 یعنی متأخر در این حدوث ماهیت است و در آنها وجود و این ماهیت از وجود
 منبسط انتزاع گردیده است. بنابراین از دیدگاه میرداماد زمانیات حادث دهری هستند
 و دهریات حادث سرمدی می‌باشند و از دیدگاه ملاصدرا مجردات، چون صقع
 ربوبی و ملحق به آنها هستند، خارج از حدوث می‌باشند و حدوث مخصوص عالم
 طبیعت و اجسام بوده و در چیزهایی است که دارای حرکت جوهری هستند.

فرق دیگر که میان حدوث دهری و اسمی با حدوث طبیعی ملاصدراست در این
 است که صدرا حدوث را به همه عالم مربوط ندانسته و چنان که گفته شد،

۱. حدوث طبیعی از اصطلاحات صدراست که قائل به حرکت جوهری است. او می‌گوید عقول مفارقه
 خارج از حکم حدوثند و چیزهای دیگر در طبیعت جوهر خود همواره در حرکتند و حادث به
 حدوث طبیعی می‌باشند (سجادی، ۱۳۶۲: ۲۴۵/۲؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۶۲/۱).

مخصوص عالم اجسام می‌داند ولی میرداماد و حاجی مربوط به همه عالم می‌دانند. با این تفاوت که حاجی در همه موجودات به یک نحوه می‌داند ولی میرداماد با تفاوت میان زمانیات و دهریات و سرمدیات.

شیخ محمدتقی آملی بر حدوث اسمی نیز ایرادهایی به شرح ذیل وارد کرده است:

- ۱- حدوث، مسبوقیت وجود به عدم است نه ماهیت، به عدم که حاجی می‌گوید؛
 - ۲- ماهیت امری است اعتباری و تأخر و عدم تأخر در آن معنا ندارد؛
 - ۳- همان گونه که ماهیت من حیث هی لا موجوده و لا معدومه است لا مسبوقیه و لا لامسبوقیه نیز می‌باشد؛
 - ۴- صرف نظر از ایرادهای قبلی حدوث اسمی، حاجی به نفی حدوث عالم از جهت نفی موضوع آن، که خود عالم است، بازگشت دارد؛ زیرا برابر نظر او در باب حدوث اسمی، عالمی به معنای ما سوی الله وجود ندارد تا از حدوث آن بحث شود به لحاظ اینکه عالم طبق عقیده او یا به ماهیت اعتباری بازگشت می‌کند که حقیقتی ندارد و یا به وجودی که خارج از صقع ربوبی نیست پس در هر دو صورت عالمی وجود ندارد تا از حدوث آن بحث گردد (آملی، بی‌تا: ۲۶۲-۲۶۵).
- در صورتی که منظور از ماهیات که مظاهر اسما و صفات حق هستند همان وجودات باشند به حدوث دهری و یا حدوث طبیعی ملاصدرا باز می‌گردد، ولی اگر منظور از ماهیات مظاهر صفات حق نبوده بلکه صرفاً اصطلاح عرفانی است نباید در ردیف دیگر حدوثها مطرح شود و اگر منظور ماهیت فلسفی است که غیر از وجود است بی‌اعتبار خواهد بود. به هر حال حدوث اسمی در فلسفه نمی‌تواند جایگاهی داشته باشد.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، *مجموعه رسائل حاج ملاهادی سبزواری*، مشهد، دانشگاه مشهد، صدمین سال درگذشت حکیم سبزواری، بی‌تا.
۲. آشتیانی، میرزا مهدی، *تعلیقه بر شرح منظومه*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۳. آملی، شیخ محمدتقی، *درر الفوائد*، قم، اسماعیلیان، بی‌تا.
۴. حسن‌زاده آملی، حسن، *اتحاد عاقل و معقول*، حکمت، ۱۴۰۴ ق.
۵. سبزواری، هادی بن مهدی، *شرح غرر الفرائد*، امور عامه زیر نظر مهدی محقق و ایزوتسو با حواشی سبزواری، هیدجی عاملی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش.
۶. همو، *شرح منظومه*، مصطفوی، ۱۳۶۷ ق.
۷. سجادی، جعفر، *فرهنگ و معارف اسلامی*، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۲ ش.
۸. لاهیجانی، محمدجعفر، *شرح رساله المشاعر*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ق.
۹. ملاصدرا، صدرالدین محمد، *الاسفار الاربعه*، تهران، دار المعارف الاسلامیه، ۱۳۸۳ ش.
۱۰. همو، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۷ ق.