

فلسفه دین، دوره ۱۵، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۷

صفحات ۶۲۵-۶۵۱

دیدگاه متکلمان در حدوث جهان و نقد آن^۱

محمد حسن قدردان قراملکی*

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

(تاریخ دریافت: ۹۶/۸/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۷/۸)

چکیده

درباره حدوث و ازلیت جهان دو دیدگاه مختلف (ازلیت و غیرازلیت) بین متألهان مطرح شده است. نویسنده در این مجال بعد از تبیین مسئله بحث و مفهوم‌شناسی، با توضیح سه رویکرد عقلی (حصر وجود مجرد به خدا، حدوث لازمه اصل اختیار و اراده، استحالة اضافه بر بی‌نهایت، نفس حدوث حادث دلیل بر توقف و انقضای گذشته ازلی، ورود مبدأ بر حوادث گذشته مستلزم وجود مبدأ بر کل) و قرآنی و روایی موافقان حدوث، به تحلیل و ارزیابی ادله آنان می‌پردازد و در دلالت آنها بر نظریه حدوث، جرح وارد می‌کند.

واژه‌های کلیدی

ازلیت، جهان، حدوث، زمان، قدم، متکلمان

۱. بخشی از تحقیق نویسنده که در آینده به وسیله پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر خواهد شد.

* نویسنده مسئول، رایانامه: ghadrdang@yahoo.com

طرح مسئله

نقطه آغازین فاعلیت خداوند و به تبع آن حدوث یا قدم (ازلیت) جهان - اعم از عالم ماده و غیرمادی - از آموزه‌های دینی ادیان مختلف و چالش‌زاست، به این معنا که آیا فعل خدا و به عبارتی جهان از ازل وجود داشته و خلقت جهان بدون فاصله و تأخیر به ذاتش متصل بوده است؟ یا اینکه فعلش (جهان) متأخر و منقطع از ذات خدا بوده؛ به این معنا که وجود خدا بوده است، اما فعل و جهانی از او صادر نشده بود؟

این بحث در کلام و فلسفه با عنوان حدوث یا قدم عالم بحث می‌شود، به این معنا که جهان حادث زمانی است یا قدیم؟ فلاسفه به قدم و متکلمان نوعاً به حدوث زمانی باور دارند. به تعبیر امروزی می‌توان گفت که متکلمان برای فاعلیت خدا، به‌نوعی به درز انقطاع قائلند.

دیدگاه حدوث عالم، برگزیده اکثریت قدمای متکلمان مخصوصاً تا عصر خواجه طوسی است که بر حادث بودن فاعلیت خدا و جهان تأکید داشتند (آمدی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۳۰۶؛ طوسی، ۱۹۸۵: ۲۰۵؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۲۹۲؛ علامه حلی، ۱۴۳۰: ۱۲۳ و ۱۵۱). آنان بر این باور بودند که خدا بود و از فعلش و خلقت جهان هیچ خبری نبود و غیر خدا چیزی نبود جز عدم محض. بعد از آن اراده خداوند بر آفرینش تعلق گرفت که به صدور اولین فعلش منجر شد. آنان لازمه قول فلاسفه را تعدد قدیم توصیف می‌کنند که به کفر منجر می‌شود. فاعلیت خدا در این دیدگاه حدوثی است و برای آن می‌توان نقطه سرآغازی فرض کرد. به تعبیری آنان به‌نوعی به درز انقطاع بین ذات الوهی و فعلش قائلند. غزالی در این زمینه با حدت بیشتری با قائلان به ازلی بودن جهان، از جمله فلاسفه برخورد کرده که به تکفیرشان منتهی شده است (غزالی، ۲۰۰۲: ۲۸۶، ۷۴). افزون بر متکلمان اسلامی، مسیحیان از اوگوستین به بعد به این نظریه قائلند (خرمشاهی، ۱۳۷۰: ۲۶).

انگیزه قائلان به حدوث و قدم جهان

انگیزه بیشتر متکلمان از قول به حدوث فاعلیت خدا و به تبع آن حدوث جهان، حفظ صفت اختیار و اراده خداست، آنان بر این گمانند که اگر جهان و فاعلیت خدا ازلی باشد،

صفت اراده و اختیار خدا زیر سؤال خواهد رفت، چرا که «فاعل مرید مختار» فاعلی است که هر وقت خواست اراده فعل و ترک کند و می‌تواند جلوی صدور فعل خودش را بگیرد، اما اگر قول فلاسفه صحیح باشد، معنایش این است که فعل خدا به صورت ذاتی و ضروری از خدا صادر می‌شود، دیگر برای اراده و اختیار خدا مجالی باقی نمی‌ماند، که آن موجب جبریت فاعلیت الهی می‌شود و این مساوی کفر است که فلاسفه به آن گرفتار شدند (غزالی، ۲۰۰۲: ۲۸۶، ۷۴). مجلسی می‌نویسد:

«جمعی از حکما که به پیغمبر و شرعی قائل نبوده‌اند و مدار امور را بر عقل ناقص خود می‌گذاشته‌اند، به قدّم عالم قائل بوده‌اند و به عقول قدیمه قائل شده‌اند و افلاک را قدیم می‌دانند و هیولای عناصر را قدیم می‌دانند. و این مذهب کفر است و مستلزم تکذیب پیغمبران است و متضمن انکار بسیاری از آیات قرآنی است» (مجلسی، ۱۴۳۱: ۵۸، ۲۲؛ ۱۴۰۳، ج ۵۴: ۲۴۰ - ۲۵۴).

فلاسفه هم دیدگاه خود را به ذات الوهی و صفات کمالیش از جمله: قدرت، علم، خیرخواهی مطلق نسبت دادند که از مجموع آنها علت تامه بودن ذات الوهی برای صدور فعل و خلقت جهان کشف می‌شود. آنان در تقریر مدعایشان اضافه می‌کنند که صدور فعل از علت تامه ضروری است، لذا نمی‌توان تصور کرد که با وجود ذات الوهی به عنوان علت تامه، فعل او (خلقت جهان) محقق نشود، وگرنه افزون بر استحالة انفکاک معلول از علت تامه، لازم می‌آید خدا با وجود صفات لازم برای فعل و خلقت جهان از افاضه وجود و فیض به هستی دریغ ورزد و آن مستلزم بخل و تعطیلی فیض است که برای خدا محال خواهد بود. فلاسفه در جواب شبهه رقیب خود مبنی بر لزوم جبر در فعل الهی، یادآوری کردند که جبر در صورتی لازم می‌آید که یک عامل اجبار بیرونی فرض شود، در حالی که قبل از خلقت هیچ چیزی نیست تا عامل جبر خدا تلقی شود، بلکه این ذات و صفات الوهی است که مقتضی صدور فعل از خدا به صورت ازلی بودند.

از بررسی دو انگیزه فوق به دست می‌آید که هر دو نظریه با نسبت دادن آن به خدا، به

آن رنگ دینی داده‌اند و نظریه رقیب خود را غیردینی توصیف کرده‌اند. در ادامه روشن خواهد شد که علت تامه بودن خدا، مستلزم صدور فعل به صورت ازلی است و عدم خلقت هم مساوی تعطیلی فیض الهی است؟ یا آیا صدور فعل ازلی از خدا به معنای لزوم جبر است؟

با وجود این متکلمان با ادله عقلی و نقلی به تبیین و تحلیل دیدگاه خود پرداخته‌اند که اینجا به ارزیابی اهم آنها اشاره خواهد شد.

مفهوم‌شناسی

در اینجا به عنوان مقدمه به تعریف چند اصطلاح می‌پردازیم.

تعریف حدوث و قدم و اقسام آن

حدوث در لغت نقیض «قدم» به معنای بودن شیئی بعد از عدم استعمال شده است. همچنین قدم در معانی متعدد از جمله مقابل حدوث، یعنی وجود غیرمسبق به عدم به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۲۲؛ خلیل، کتاب العین، ج ۳: ۱۷۷؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۲: ۱۳۱؛ ج ۱۲: ۴۶۵). در اصطلاح فلسفی و کلامی نوعاً «حادث» را به «مسبق به عدم» و قدیم را مقابل آن یعنی «غیرمسبق» به عدم و وجود بعد از عدم تعریف کرده‌اند؛ به این معنا که موجود قدیم موجودی ازلی است که بر آن نیستی و عدم سبقت نگرفته است و به تعبیری سابقه عدم ندارد، بلکه همه سابقه و پیشینه‌اش صرف وجود و هستی است؛ به خلاف «حادث» که تحقق خارجی‌اش بعد از نیستی و عدم اتفاق می‌افتد (ابن سینا، بی‌تا: ۳۴۲؛ ۱۳۷۹: ۵۴۲؛ ۱۳۷۷، ج ۳: ۱۵۶۱). تعریف قدیم از تعریف مقابلش یعنی «حادث» روشن می‌شود. تمام متکلمان و فلاسفه در تعریف قدیم تأکید داشتند که آن برخلاف حادث، سابقه عدم ندارد و در واقع مسبوق به عدم نیست (حلی، ۱۴۱۹: ۲۱۷ و ۲۱۸ و نیز رجوع شود به منابع پیشین).

می‌توان مدعی شد که اندیشوران اعم از متکلمان و فلاسفه در تعریف حدوث و قدم به

مسبقیت به عدم و عدم مسبقیت اتفاق نظر دارند، لکن بیشتر اختلافشان در تبیین اقسام و مصادیق حدوث و قدیم است، به این معنا که فلاسفه علاوه بر قدیم بودن خداوند، از قدمت عالم - اعم از قدمت زمانی و حدوث ذاتی - نیز دفاع و آن را اثبات می‌کنند، اما بیشتر متکلمان جهان را حادث زمانی انگاشته‌اند و منکر هر گونه قدم غیر از خداوند هستند.

اندیشوران در تبیین «العدم» - که در تعریف «الحادث = مسبوق بالعدم» اخذ شده بود - آن را به زمانی و غیرزمانی تقسیم کرده‌اند که به تبع آن حدوث و قدیم نیز به انواع مختلف تقسیم می‌شود که به توضیح اجمالی اهم آنها اشاره خواهد شد.

حدوث و قدم زمانی

برای تعریف اصطلاح حدوث و قدیم زمانی به‌ناچار باید به دو اصطلاح به‌کار رفته در آن توجه شود. اصطلاح اول «حدوث» است که تعریف آن پیش‌تر گذشت که به‌موجب آن، موجودی بعد از عدم و نیستی متحقق شده است؛ اصطلاح دوم، «زمانی» است که به زمان منسوب می‌شود. اندیشوران و دانشمندان از «زمان» تعاریف متعددی ارائه داده‌اند که معروف‌ترین تعریف فلاسفه و متکلمان عبارت است از: «کم متصل غیر قار» و «مقدار الحركة» (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۵۷، ۹۱؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۷۹؛ ج ۴: ۸۰). بنابراین زمان همان مقدار حرکت و به تعبیری رهاورد نتیجه و امتداد حرکت است.

از این تعریف روشن می‌شود که زمان و به تبع آن حرکت به مادیات اختصاص دارد و در عالم مادی معنا و مفهوم خواهد داشت؛ لذا وقتی وجود یا فعلی به زمان نسبت داده می‌شود و گفته شود «زمانی»، مقصود این خواهد بود که آن وجود یا فعل در زمان تحقق داشته است. «حدوث زمانی» یک نمونه و مصداق «زمانی» است؛ به این معنا که اولاً وجود یا فعلی در چرخه «زمان» واقع و اتفاق افتاده است و ثانیاً آن ذات و فعل مسبوق به عدم زمانی است، به این نحو که یک زمانی قبلاً - ولو یک آن - بود که آن ذات و فعل در آن ظرف زمان تحقق نداشته و معدوم بوده است. روشن است که زمان سابق (منقضی) با زمان

جدید و حادث جمع‌شدنی نیست، که از آن به «عدم مقابل» تعبیر می‌شود (میرداماد، ۱۳۷۴: ۱۷؛ لاهیجی، بی‌تا، ج ۱: ۹۷، ۲۸۶؛ مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۰: ۳۳۸) بر خلاف حدوث ذاتی که با عدم مسبوق خود امکان جمع دارد که از آن به «عدم مجامع» یاد می‌شود که توضیح آن در ادامه خواهد آمد. لذا زمان به نگاه نخستین و به تبع آن حادث زمانی به سه قسم گذشته (منقضی)، حال (بالفعل) و آینده (بالقوه) تقسیم می‌شود، اما همان‌طور که فلاسفه متذکر شدند «زمان حال» در واقع قسمت آخر زمان گذشته و مبدأ زمان مستقبل است. شیخ‌الرئیس در تعریف حدوث زمانی می‌نویسد:

«و معنی المحدث زمانی، أنه لم یکن ثم کان و معنی لم یکن ای کان حال هو فیه معدوم و ذلک الحال، أمر قد وجد و تقضی» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۲۳۰؛ و نیز: بهمنیار، ۱۳۴۹: ۴۶۴).

از نکات پیش‌گفته تعریف «قدیم زمانی» نیز روشن می‌شود که عبارت از وجودی است که در زمان تحقق دارد، اما مسبوق به عدم در یک زمانی نباشد، و به تعبیری مبدأ آغازین نداشته باشد، به این نحو که وجودی دارد که از حیث زمان نمی‌توان برای آن نقطه شروعی فرض کرد، بلکه به صورت متمادی و غیرمتناهی به زمان‌های پیشین منتسب است که لازمه «ازلی» از حیث زمان است. نمونه بارز آن حدوث جهان بنا بر دیدگاه فلاسفه است که از حیث زمان نقطه سرآغازی ندارد، بلکه وجود آن ازلی و به تعبیری قدیم زمانی است. فلاسفه تصریح می‌کنند که قدیم بالذات به خدا منحصر اما عالم مادی قدیم زمانی است که آن با حدوث ذاتی جمع‌شدنی است (بهمنیار، ۱۳۴۹: ۴۶۳؛ طوسی، ۱۴۱۳: ۱۱؛ لاهیجی، بی‌تا، ج ۱: ۹۷؛ مطهری، بی‌تا، ج ۱۰: ۳۴۱).

حدوث و قدم ذاتی

فلاسفه و متکلمان قسم دیگر حدوث و قدم را نه به لحاظ زمان، بلکه به اعتبار ذات آن دو تعریف کرده‌اند. در نظر ابتدایی موجود به دو قسم واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود تقسیم می‌شود. ذات واجب‌الوجود مقتضی وجوب وجود و ذات ممکن‌الوجود بدون اقتضاء (لاقتضاء) است و لذا برای تلبس به وجود به علت هستی‌بخش نیازمند خواهد بود. به تعبیری ذات

شیء حادث، نسبت به وجوب وجودش حیثیت و اقتضای عدمی دارد که آن شامل تمام ممکنات و معالیل اعم از مجرد و مادی می‌شود. پس وجود معلول به لحاظ ذاتش وصف «عدمی» و به اعتبار «علت موجدش» وصف «وجود» دارد که هر دو لحاظ، به علت اختلاف لحاظ قابل جمع است. از آنجا که ذات حادث و حیثیت عدمی آن، بر وجودش متقدم است، تعریف حادث (مسبقیت به عدم) بر آن صدق می‌کند، اما این «عدم» نه عدم زمانی که عدم ذاتی است. پس می‌توان گفت مجردات و مادیات «حادث ذاتی» هستند. هر چند برای مجردات زمان مطرح نیست و حادث زمانی نیستند.

مقابل «حدوث ذاتی»، «قدم ذاتی» قرار دارد که عبارت از وجودی است که مسبوق به عدم و غیر نباشد، در واقع، ذات و حقیقت وجودیش مقتضای وجود و بقای بدون نیاز به غیر باشد. متکلمان و فلاسفه برای قدیم بالذات یک مصداق یعنی «واجب الوجود» را قبول دارند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۴۲؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۴: ۲۲۵؛ میرداماد: ۱۹، ۲۰؛ صدرالمتهلین، ۱۴۱۹، ج ۳: ۲۷۱).

حدوث و قدم بالحق

یکی از انواع سبق و لحوق (تقدم و تأخر) که از سوی صدرالمتهلین مطرح شده «تقدم بالحق» است. مقصود صدرا از آن، تقدم علت تامه نسبت به معلول خود است که آن دو، از حیث زمان یکی هستند، با وجود این رتبه علت تامه متقدم و رتبه معلول متأخر است (صدرالمتهلین، ۱۴۱۹، ج ۳: ۲۵۷ و ۱۳۷۸: ۳۶). علامه طباطبایی با استفاده از این تقدم و تأخر، «حدوث بالحق» را مطرح می‌کند که همان حدوث معلول و تأخر آن نسبت به علت تامه خود است. علامه تصریح می‌کند که نسبت حدوث و تقدم نه بین ماهیت معلول و علت تامه مانند حدوث ذاتی، بلکه نسبت بین دو وجود (معلول و علت تامه) است. از آنجا که یگانه علت حقیقی و تامه هستی وجود واجب الوجود بوده و اصل وجود نیز به آن منحصر شده است، لذا دیگر وجودات هم از آن وجود متأخر و هم از آن نشأت گرفته‌اند و به تعبیری ذات و حقیقت وجودشان فقر و نیاز به واجب الوجود مستقل و غنی مطلق است

که از لحاظ وجود معلول فقیر مسبوق به وجود مستقل و غنی است و چون علت تامه «واجب الوجود» وجود صرف و غنی و مستقل و بی‌نیاز از غیر خواهد بود، هیچ وابستگی و تعلق به غیر خود ندارد، پس بر آن شیئی سبقت نگرفته و آن «قدیم بالحق» است (طباطبایی، بی‌تا: ۲۳۴ و ۲۳۳).

تعریف فوق از جهت مبانی و اصول فلسفی مثل قول به علیت و معلولیت و تشکیک در وجود، تمام به نظر می‌آید، با این حال مفهوم و حقیقت آن با «حدوث اسمی» قرابت خاصی دارند (سبزواری، ۱۳۸۳: ۷۴). می‌توان مدعی شد که هر دو تعریف با دو زبان مختلف (عرفانی و فلسفی) به یک حقیقت ناظرند.

تعریف ازلی و مصادیق آن

با تأمل در مطالب پیشین روشن می‌شود که مقصود از ازلیت موجودی است که برای آن نتوان مبدأ آغازین فرض گرفت، اما چنین موجودی را به اعتباراتی می‌توان به سه صورت ذیل تعریف کرد.

الف) موجودی که مسبوق به علت و زمانی نباشد. مصداق این صورت فقط واجب‌الوجود و حق تعالی است. می‌توان مدعی شد که مصداق کامل، ذات ازلی این قسم است.

ب) موجودی که مسبوق به زمان و ماده (هیولی) نباشد. مصداق آن مجردات است.

ج) موجودی که زمان وجودش در گذشته غیرمتناهی باشد و به تعبیری نتوان برای آن نقطه‌شروعی فرض کرد. مصداق بارز آن سلسله موجودات مادی است که برای حوادث پیشین نمی‌توان زمان خاصی در نظر گرفت، لذا از آن نیز می‌توان به «ازلی» تعبیر کرد.

خواننده فاضل التفات دارد که قسم اول ازلی ذاتی و حقیقی است و دو قسم اخیر به دلیل ذات امکانی خویش، از حیث ذات حادث و از حیث فقدان مبدأ شروع، ازلی است که این وصف را هم طبعاً از ازلی قسم اول اخذ می‌کند.

با توجه به تقسیم فوق، وقتی ازلیت به جهان نسبت داده می‌شود، مقصود دو قسم اخیر است، اما وقتی به خدا اضافه شود، مقصود فقط قسم اول خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲: ۴۲۲). از طرفی هم می‌توان مدعی شد که ازلی به واجب‌الوجود منحصر است که وقتی مقصود تعریف اول باشد، ادعای صحیحی خواهد بود.

تبیین اصل نظریه حدوث زمانی و تطور آن (زمانی، موهوم و متوهم)

ظاهر عبارات متکلمان نشان می‌دهد که آنان حدوث جهان را حدوث زمانی تفسیر می‌کنند، به این معنا که: زمانی بود که در آن زمان جهان خلق نشده بود. ایجی و جرجانی در این زمینه می‌نویسند: «العالم حادث بالحدوث الزماني) كما هو رأينا (أو الذاتى) كما هو رأى الحكيم» (جرجانی، ۱۴۱۵، ج ۸: ۲۷).

بر این تعریف اشکال شده است که خود زمان، از حرکت موجود مادی متحقق شده و جزء موجود ممکن و عالم است، لذا نمی‌توان مدعی شد که زمانی بود و جهان خلق نشده بود؛ چرا که همین که گفت زمانی بود، یعنی موجود مادی بود؛ لذا «زمان سابق بر جهان»، اگر امر وجودی باشد، سؤال از حادث یا ازلی بودن زمان مطرح می‌شود. «زمان سابق» اگر ازلی و قدیم باشد، لازم می‌آید که خود متکلمان به ازلیت «زمان سابق» معتقد باشند. و اگر حادث باشد، دوباره سؤال تکرار خواهد شد.

متکلمان برای پاسخ اشکال، «زمان» را نه امر حقیقی، بلکه امر اعتباری و موهوم خواندند (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۶۴۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۱۸۰؛ جرجانی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۴۱؛ ج ۴: ۱۸ و ج ۵: ۷۹) به این معنا که زمان در واقع از ذات الوهی انتزاع می‌شود که انسان بین ذات الوهی (موجود مجرد ثابت) و خلقت نخستین (موجود متغیر و متحرک) آن را لحاظ، انتزاع و اعتبار می‌کند و چون امر وهمی است، در خارج هم تحقق نخواهد داشت، و اشکال لزوم حدوث متسلسل یا ازلیت هم مرتفع می‌شود. «ثبت بإجماع أهل الملل و النصوص المتواترة هو أن جميع ما سوى الحق تعالى أزمنه وجوده في جانب الأزل متناهية و في وجوده ابتداء و الأزلية و عدم انتهاء الوجود مخصوص بالرب سبحانه سواء

کان قبل الحوادث زمان موهوم أو دهر کما ستعرف إن شاء الله تعالی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴: ۲۳۸).

خواننده فاضل در اینجا درمی یابد که متکلمان از فرضیه اصلی خود (حدوث زمانی جهان = وجود زمان حقیقی سابق متقدم بر جهان) عقب نشینی کرده اند و حدوث آن را نه زمانی، بلکه مسبوق به عدمی می انگارند که خودشان از آن به «زمان موهوم» تعبیر می کنند که درک حقیقت آن دشوار است. اینکه بین ذات الوهی و نخستین فعلش فاصله ای بیفتد، به چه معناست؟

به تعبیر برخی از معاصران: «پس حدوث زمانی عالم - به معنای تعطیلی فیض - نه تنها غیرمبرهن و باطل است، بلکه تصور آن نیز مخدوش و ناروا و فرض آن غیرممکن است» (جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۱ - ۳: ۳۲۷).

فاصله و انقطاع با فرض «زمان حقیقی» معنا پیدا می کند. اگر فاصله غیرزمانی باشد، در واقع انکار فاصله و حدوث زمانی است، اما تقدم تأخر بین ذات الوهی و فعلش می تواند یکی از اقسام ذیل تقدم و تأخر باشد که توسط فلاسفه مطرح شده است (محقق طوسی، ۱۴۱۳: ۲۱؛ جرجانی، ۱۴۱۵، ج ۶: ۲۶۹؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۰۳؛ صدرا، ۱۴۱۹، ج ۳: ۲۵۵).

۱. تقدم بالذات و بالعلیه: مانند تقدم علت بر معلول.

۲. تقدم بالطبع: تقدم اعداد مثل تقدم دو بر سه و تقدم علل ناقصه نسبت به معلول و مثل یک ضلع مثلث به خود مثلث.

۳. تقدم بالشرف: تقدم معلم بر متعلم.

۴. تقدم بالوضع: تقدم مکانی مثل نزدیکی مردم نجف اشرف به مرقد منور امام علی (ع).

۵. تقدم بالزمان: تقدم دیروز بر امروز.

فرض معقول از تأخر حدوث جهان و فعل نسبت به خدا، همان فرض اول بوده که در خالق و مخلوق صادق است، اما تقدم طبعی و شرفی اعتباری و تقدم وضعی و زمانی هم مختص مکان و ماده است که در خدا جاری نیست.

بر این اساس فرض فاصله زمانی و به تبع آن حدوث زمانی بین خدا و جهان، فرض نامعقول و یگانه فرض باقی مانده، فرض تقدم و تأخر ذاتی (علی و معلولی) است که فلاسفه به آن قائل و با آن ازلیت فعل الهی هم تبیین‌شدنی است.

تقدم وجودی متکلمان

بعد از اشکال فوق، متکلمان در صدد توجیه و پاسخ برآمده‌اند و مقصود خود از حدوث زمانی را نه تقدم زمان بر حادث بلکه تقدم عدم (حادث = مسبوق به عدم) تبیین کرده‌اند، به این معنا که در ازل جز وجود خداوند موجودی نبود و فعل الهی رخ نداده بود، اما بعد از مدتی به عللی فاعلیت خدا شروع و جهان خلق شد. پس فاعلیت خدا و خلقت جهان مسبوق به عدم است و به تعبیری فعل الهی و خلقت جهان، دارای نقطه شروعی است که قبل از آن معدوم بود (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۶۹؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۲۶۹، مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴: ۲۴۰). در حالی که رقیب متکلمان (فلاسفه) منکر وجود فاصله «عدم» بین ذات الوهی و جهان شده است و به موجودات غیرمتناهی قائل شده‌اند. متکلمان تقدم خدا بر جهان را «تقدم وجودی» توصیف می‌کنند.

از عبارت اشعری چنین دلالتی استظهار می‌شود. وی بعد از حصر قدیم ازلی به وجود الوهی و توصیف خلقت عالم به نحو حدوث، درباره مدت فاصله بین وجود خدا و حدوث جهان، بعد از طرح دو فرضیه مدت متناهی و غیرمتناهی، فرض اولی را به علت لزوم حدوث خدا برنتافته‌اند و فرض دوم را می‌پذیرد. اما در پاسخ اشکال لزوم تعدد ازلی و قدیم، چنین جواب می‌دهند که تقدم خدا بر جهان نه تقدم زمانی، بلکه تقدم غیرزمانی است؛ لذا اشکال تعدد ازلیت هم لازم نمی‌آید؛ مانند تقدم دیروز بر امروز که غیرزمانی است (فخر رازی، ۱۳۹۶: ۳۳۰).

غزالی (غزالی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۲۷) و آمدی (آمدی، ۲۰۰۴: ۲۱۶) نیز تقدم اجزای زمان بر اجزای خود و تقدم خدا بر جهان را تقدم غیرزمانی توصیف می‌کنند؛ لکن خواننده فاضل تفتن دارد که تقدم وجودی واجب‌الوجود نسبت به ممکن‌الوجود به تقدم ذاتی و علت ایجاد و معلول برمی‌گردد که در آن فقط تأخر معتبر است و نه انقطاع و فرض عدم بین

فاعل و فعل. اما تقدم زمانی و نیز تقدم اجزای آن مثل دیروز و امروز به حرکات و تغییرات مادی برمی‌گردد که به اعتبار واقعیت حرکات زمان و تقدم زمان هم، واقعی و از قسم طبیعی خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹، ج ۳: ۲۵۶). اما اشکال لزوم تسلسل زمان نسبت به ماقبل و ازلیت آن، خالی از محذور است که تبیین آن در ادامه خواهد آمد.

رویکرد اول: عقلی

متکلمان با رویکرد عقلی به تقریر مدعای خود پرداخته‌اند که در ذیل به اهم ادله عقلی ایشان اشاره می‌شود.

مبنای هستی‌شناختی (حصر مجرد به خدا و تغییر و حرکت در جسم)

اکثریت قریب به اتفاق متکلمان موجود، مجرد را به وجود الوهی منحصر کرده‌اند و کل موجودات امکانی را موجود مادی انگاشته‌اند. از خصوصیات ماده، وجود تغییر و حرکت در آن است. استدلال مشهور متکلمان بر اثبات حدوث عالم از طریق اثبات تغییر آن مشهور است (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۵؛ ۱۴۳۰: ۷۹؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۱۰۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۲۴۰؛ جرجانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۴۶).

«العالم متغیر - کل متغیر حادث < فالعالم حادث»

حدوث جهان بر وجود مبدأ شروع برای فعل الهی دلالت می‌کند که نقطه مقابل ازلی بودن فعل الهی است.

تحلیل و بررسی

۱. حصر موجود ممکن به جسم صرف ادعا: با غمض عین از اشکال توقف استدلال فوق بر حرکت جوهری، باید یادآوری کرد که دلیل فوق بر عالم مادی ناظر است که در جوهر و عرض آن تغییر وجود دارد و نهایت حدوث عالم مادی را اثبات می‌کند، اما درباره حدوث یا قدم عوالم مجرد ساکت است؛ در حالی که در فلسفه با تمسک به ادله نقلی و عقلی، وجود عالم مجرد اثبات شده است.

۲. حدوث اجسام سازگار با ازلیت فعل الهی: درباره اثبات حدوث عالم مادی باید یادآوری کرد که آن حدوث اشیا و پدیده‌ها را اثبات می‌کند، به این معنا که به هر شیء مادی که دست بگذارید، آن به علت تغییر و حرکت حادث است، این حدوث با قول فلاسفه مبنی بر حدوث اشیا و استمرار سلسله وجودی آن منافاتی ندارد، چرا که آنان معتقدند پدیده‌های جهان حادث است، حدوثی که مسبوق به موجود حادث پیشین و نه عدم است. به تعبیری وجود اجسام متسلسل و متغیر حادث در ازمینه گذشته، بدون فرض نکته آغاز برای موجود ممکن خاص عقلا ممکن است، و با ضمیمه کردن وجود علت تامه آن (ذات الوهی) ضرورت هم پیدا می‌کند؛ لذا فرض حدوث جهان به معنای حدوث موجودات آن، با ازلیت فعل الهی جمع‌پذیر است.

۳. تحویل حدوث «العالم» به اجزای آن: در موضوع صغری استدلال «العالم حادث»، یعنی در «العالم» نوعی مغلطه وجود دارد، چون موضوع قضیه نه عنوان کل «العالم»، بلکه اجزای آن «پدیده‌های مادی - اجزا» است که مورد اذعان فلاسفه و نظریه ازلیت فعل الهی خواهد بود، عنوان کلی «العالم» مجمل است که مقصود از آن چیست؟ آیا ما عالم و جهانی مستقل از اجزا داریم تا نخست درباره حدوث اجزا و سپس درباره حدوث کل بحث شود؟ یا اینکه «کل = عالم» همان اجزاست و کل وجود مستقل از اجزا ندارد؟ شبیه بحث اصطلاح «جامعه» که آیا «جامعه» افزون بر وجود حقیقی افراد، وجود مستقل و ما به ازای خارجی هم دارد یا خیر؟ تا از اصالت فرد و جامعه سخن گفته شود، یا اینکه اصالت فقط از آن افراد است و جامعه وجود تبعی و طفیلی دارد؟

در پاسخ این پرسش باید به وجود دو قسم مختلف برای «کل» اشاره کرد. قسم اول «کل حقیقی» است؛ مثل آب که از اکسیژن و هیدروژن ترکیب یافته و وجود آب، وجود مستقل از اجزایش است؛ قسم دوم مثل عناوین: «لشکر»، «کلاس» و «تهران» که «کل» امر اعتباری است که ذهن از ترکیب اجزای مختلف عنوان کل را انتزاع می‌کند. در این قسم «کلم وجود مستقل از اجزای خود ندارد.

عنوان «عالم» نیز کل اعتباری است که حقیقتش در اجزایش بوده و در این قسم اینکه

«کل» با قطع نظر از اجزایش وجود مستقلی داشته باشد، امر تصورشدنی و معقولی نیست تا درباره نسبت حدوث به آن بحث شود. «لأن المجموع ليس شيئاً وراء الأجزاء و كل جزء حادث مسبوق بالعدم» (طباطبایی، بی تا: ۳۲۶ و نیز: مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۰: ۴۱۷).

افزون بر آن، با مطالعه و تأمل در عبارات متکلمان روشن می شود که مقصود آنان از موضوع صغری «العالم» نه عنوان کلی و مرکب مستقل از اجزاء، بلکه همان اجزای آن است، به تعبیری مقصود از «العالم» تمام موجودات ماسوی الله است که از منظر حکیم موجود ممکن اعم از مجرد و مادی و از منظر متکلم موجود مادی و جسم است. برای این مدعا شواهدی هم دلالت می کنند، مثلاً آنان به تفسیر فوق تصریح دارند.

«الباب الاول فی اثبات موجد العالم. العالم عبارة عما سوى الله تعالى، و ما سوى الله تعالى إما جواهر و إما أعراض» (طوسی، ۱۹۸۵: ۴۴۱). «وجوده تعالی و تقدس، برهانه أنا نقول كل حادث فلحدوثه سبب، و العالم حادث فيلزم منه إن له سبباً، و نغنی بالعالم كل موجود سوى الله تعالى. و نغنی بكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كل ها و أعراضها» (فخر رازی، ۱۴۰۷: ۱۹؛ آمدی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۲۰، ۱۹؛ جرجانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ۱۹۸).

شاهد دیگر، برخی از متکلمان به جای توصیف «العالم» به حدوث، از نسبت حدوث به جسم، «كل جسم لا يخلو من الحوادث حادث» استفاده کرده اند (طوسی، ۱۹۸۵: ۲۰۰؛ ۱۴۱۳: ۲۹؛ علامه حلی، ۱۴۳۰: ۴۳۹؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۲۸).

حدوث، لازمه اصل اختیار

لازمه داشتن وصف اختیار و مختار، امکان ترک فعل با فرض داشتن تمام زمینه انجام دادن فعل و فقدان مانع است، به تعبیری حقیقت اختیار و مختار، امکان فعل و ترک فعل خواهد بود. متکلمان در مقام توجیه ازلی نبودن فعل الهی و حدوث آن بعد از عدم، وصف مختار بودن خدا را به عنوان توجیه ذکر کرده اند (ایجی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۸۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۱۸۳؛ حلی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۱۴۹). در واقع متکلمان لازمه قول به ازلیت و قدمت جهان و فعل الهی را عدم نیاز به فاعل مختار توصیف کرده اند و بر این باورند که قول به ازلیت فعل،

مساوی با موجب بودن فاعل است (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۵۷؛ جرجانی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۷۹؛ ج ۸: ۵۵).

تقریر اول: عدم جریبان اصل ضرورت علی و معلولی (لزوم ترجیح با مرجح) در خدا

دیدگاه فوق با دو تقریر مختلف ذیل تبیین شده است که می‌توان مدعی شد مبنای نظریه فوق هم محسوب می‌شوند.

برخی از متکلمان اصل علیت و ضرورت ترتب معلول بر علت تامه را مختص علل مادی انگاشته‌اند و معتقدند فاعل عالم و آگاه مثل انسان و خدا می‌تواند بعد از رسیدن علل تحقق فعل به مرحله ایجاب، باز می‌تواند با اراده خویش جلوی صدور فعل را بگیرد. در واقع ضرورت علی و معلولی (لزوم ترجیح با مرجح) در فاعل عالم مختار جاری نیست. به تقریر دیگر، فاعل در انجام دادن فعل خود به وجود مرجح نیازی ندارد تا مرجح فاعل را به انجام دادن فعل وادار کند.

آنان برای تأیید مدعای خود به مواجهه شخص فرارکننده به دو راه یا مواجهه شخص عطشان به دو کاسه آب اشاره می‌کنند که شخص فرارکننده و تشنه بدون مرجح خارجی و به صرف اراده خویش یک راه و یک کاسه را انتخاب می‌کند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۴۸۲؛ ابن‌خلدون، ۱۴۲۵: ۳۲۸).

تحلیل و بررسی

۱. ضرورت علی و معلولی، حکم عقل و استثنای پذیر: در تحلیل اشکال فوق باید یادآوری کرد که اصل ضرورت تحقق معلول بعد از علت تامه و استحاله ترجیح بلامرجح اصل عقلی و بدیهی است (طوسی، ۱۹۸۵: ۲۵۲) و قابل تقیید و تخصیص به موردی نیست. فرق حکم عقلی با غیرعقلی مثل احکام قراردادی و وضعی مانند قانون‌های شهری این است که قانون‌های اعتباری قابل فسخ، تعطیل و تخصیص و استثناست، مثلاً طرح ترافیک که می‌توان ساعت آن را کم و زیاد یا در ایام تعطیل معلق کرد. اما احکام عقلی مثل حرارت

برای آتش، زوجیت برای عدد ضرورت علی و معلولی حکم عقلی ثابت و استثناناپذیرند .
 ۲. جواز انفکاک معلول از علت، مستلزم انکار علیت: اگر لحظه و آنی تجویز کنیم که با وجود علت تامه، معلول می‌تواند از علت خویش جدا شود، چنین فرضی در آنات دیگر شاید ادامه پیدا کند، در این صورت (جدایی معلول از علت) علت دیگر علت نخواهد بود.
 «فاذا انفکت العلة عن المعلول فی زمان واحد جاز انفکاکها فی سایر الازمنه و ماکان کذلک لم یکن علة شیء» (فخر رازی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۹۸).

توضیح اینکه اگر بپذیریم معلول از علت تامه‌اش می‌تواند منفک بشود، ولو در یک زمان کوتاه، لازمه‌اش این است که انفکاک در ازمنه دیگر هم می‌تواند متحقق شود؛ چون ملاک و پارامتری که موجب انفکاک در زمان کوتاه شده، در زمان‌های دیگر هم موجود است و با چنین فرضی ما وجودی به نام علت نخواهیم داشت.

اگر در زمان خاصی به وجود آید، سؤال از مرجح تحقق آن در زمان خاص می‌شود که آن معلول- که از علت تامه خود بریده بود- با کدام مرجح و علتی دوباره وجود پیدا کرده است؟ چون اینکه معلول در وقت اول مثلاً محقق نشد، دلیل بر عدم ضرورت آن و به تعبیری دلیل بر امکان یا امتناعش بود، اما چون فرض تحقق آن در وقت‌های بعدی است، فرض امتناع خارج و فقط فرض امکانش باقی می‌ماند. اما تحقق آن نیز به منزله تبدیل ذات امکانی به وجوب و به عبارتی تحول «محتاج» به «غنی از علت» است که آن (استحاله انقلاب ذات ممکن به واجب) محال است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۵۸، ج ۱: ۱۷۹).

برخی از متکلمان (که به غیرازلی بودن عالم قائلند) خود استحاله ترجیح بلامرجح را مطلق انگاشته‌اند و شامل فاعل مختار نیز می‌دانند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۱۸۶). البته وی دلیل و مرجح حدوث عالم در وقت خاص را به علم ازلی خدا به وجود مصلحت وقت خاص برمی‌گرداند.

۳. جرح در دو مثال معروف: از آنجا که قدمای متکلمان برای اثبات یا تأیید مدعای خود (امکان ترجیح بلامرجح) به دو مثال معروف فوق (فرار از یکی از دوراهی و خوردن

یکی از دو لقمه بدون مرجح) تمسک کرده‌اند، در تحلیل آن باید گفت که دو مثال فوق شاید از نوع ترجیح با مرجح باشد، اینکه شخص در ابتدای مواجهه با دو راه یا دو لقمه، تأمل اندکی (ولو یک‌دهم ثانیه) می‌کند، این خود گواه بر لزوم وجود مرجح است، وگرنه نیازی به تأمل نداشت.

و نیز می‌توان مدعی شد که عدم علم به مرجح، دلیل بر فقدان آن نیست و با صرف جهل نمی‌توان از اطلاق حکم عقلی دست کشید (طوسی، ۱۹۸۵: ۲۵۲). اما مرجح می‌تواند امر نفسی و به تعبیری در ضمیر ناخودآگاه باشد، مثلاً کسی که راست دست است، طرف راست (اعم از راه یا لقمه) را انتخاب می‌کند که خود مرجح است.

تقریر دوم: تفسیر مرجح به اراده

تقریر دوم پذیرش استحاله ترجیح بلامرجح به نحو مطلق اعم از فاعل مختار و غیرمختار است، لکن معتقدند که در صدور فعل، وجود اراده فاعل مختار کفایت می‌کند و با وجود آن به داعی و علت بیرونی نیازی نیست و به تعبیر دقیق، فعل مختار ترجیح فعل بدون مرجح نیست، بلکه ترجیح با مرجح خاص (اراده) است. از این رو با اینکه ذات خدا علت تامه فعل خویش و خلقت جهان است، به دلیل اراده‌اش، از ازل اراده خلق جهان را نکرده است (جرجانی، ۱۴۱۵، ج ۷: ۲۳۰؛ ج ۸: ۵۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۴۸۲ و ۴۸۶).

تحلیل و بررسی

نکته ظریف تفتن در باب حقیقت اراده خداست که از حیث مفهوم و هستی‌شناختی به تأمل نیاز دارد. اصل نظریه اشاعره که به زیادت صفات ذاتی خدا مثل اراده قائلند، با محذور عقلی مواجه است که بطالانش در منابع کلامی شیعی و فلاسفه اثبات شده‌اند. اما اکثر امامیه و فلاسفه به عینیت ذات و صفات خدا معتقدند. در این صورت که وصف اراده صفت ذات خدا باشد، دیگر نمی‌توان مدعی حدوث اراده بر ذات خدا و به تبع آن مدعی حدوث فعل الهی شد، بلکه مقتضای ذاتی‌انگاری وصف اراده، ازلیت آن است که آن نیز مستلزم ازلیت فعل الهی خواهد بود.

به تقریر دیگر، ویژگی فعل ارادی و فعل مختار، صدور فعل از فاعل مرید و مختار است که اراده مرجح و علت آن (علت اخیره) خواهد بود؛ نه اینکه فعل فاعل مرید و مختار از روی اتفاق و صدفه و بدون مرجح صادر شود. اما تعیین ازلیت یا غیرازلیت آن به حقیقت اراده و به تعبیری به ازلی یا غیرازلی بودن خود اراده برمی‌گردد. از آنجا که اراده در انسان حادث، معلول و مستند به عوامل مختلف امکانی است، فعل هم حادث و بعد از عدم خواهد بود؛ اما چون اراده در خدا ذاتی و ازلی است، فعلش هم ذاتی و به ازلیت متصف خواهد شد (طوسی، ۱۹۸۵: ۲۵۲).

استحاله اضافه بر بی‌نهایت

اگر حوادث جهان در گذشته ازلی و بی‌نهایت باشند، لازم می‌آید که با حدوث ممکنات در زمان حاضر و آینده، بر تعداد آنها اضافه شود و این محال است، چون امکان افزایش یعنی وجود حد و محدودیت و آن خلاف فرض (عدم‌تناهی حوادث گذشته) است (آمدی، ۲۰۰۴: ۲۱۵؛ شهرستانی، بی‌تا: ۹؛ صدرالمألهین، ۱۴۱۹، ج ۳: ۱۵۴، ج ۷: ۳۰۶).

اشکال فوق‌وارد نیست، چون حوادث سابق بی‌نهایت به معنای لایقی و شمارش‌ناپذیر مثل اعداد است، نه به معنای حقیقی بی‌نهایت که از حیث مبدأ و منتهی، حد و حدودی نداشته باشد. نکته دیگر اینکه این بی‌نهایت و تسلسل نه در دو طرف (مبدأ و منتهی) بلکه فقط در نقطه شروع است و چون از طرف دیگر یعنی استمرار حوادث در زمان حال و آینده حدی دارد، افزایش و نقصان آن بدون محذور است.

حدوث حادث، دلیل بر توقف و انقضای گذشته ازلی

اینکه در زمان ما و حاضر موجودات محقق می‌شود، خود گواه بر انقضا و اتمام دوره گذشته و شروع دوره دیگر است که دلیلی بر کرانمندی حوادث گذشته محسوب می‌شود. این اشکال نیز وارد نیست، چون مدعای فلاسفه از ازلیت حوادث گذشته از حیث مبدأ است، نه منتهی. آنان تأکید دارند که ازلیت به معنای لایقی حوادث گذشته به صورت

مسلسل ادامه داشته است، اما از حیث طرف دیگر، یعنی زمان فعل و آینده، باز سلسله به صورت لایققی جریان دارد، لکن چنانکه از عنوان سلسله هم پیداست، ترتیب وقوع حلقات آن به صورت نظم و ترتیب خاص است که از حیث زمان به سه دوره گذشته، حال و آینده تقسیم می‌شود.

وجود مبدأ زمانی بر حوادث گذشته، دلیل بر وجود مبدأ بر کل (جهان)

فلاسفه هم می‌پذیرند که تک تک حوادث گذشته، دارای نقطه شروع و محدودند، در این صورت حکم جزء بر کل «جهان» هم صدق می‌کند و به دست می‌آید که جهان حادث و دارای نقطه شروع و نه ازلی و قدیم است.

اندراج گذشته در «وجود»، دلیل بر تشخیص و محدودیت

اینکه بر حوادث گذشته ازلی، عنوان هستی و وجود صدق می‌کند، دلیل تناهی و محدودیت آن است.

در تحلیل آن نخست به یک اشکال نقضی باید اشاره کرد که مستشکل درباره صدق وصف «وجود» نسبت به خدا چه جوابی دارد؟! اگر نفس صدق وصف «وجود» دلیل بر تناهی باشد، این لازمه درباره خدا هم – العیاذ بالله – باید صادق باشد.

جواب حلی این است که نفس وصف «وجود»، دلیل بر تناهی یا عدم تناهی نمی‌شود، بلکه به علت تقسیم آن به دو قسم «واجب الوجود» و «ممکن الوجود» قید عدم تناهی و تناهی از وصف قیود فوق استنتاج می‌شود.

نکته دیگر اینکه ممکن الوجود از حیث ذات ممکن، متناهی و نیازمند واجب الوجود است، اما با لحاظ علت تامه خویش، می‌تواند واجب الوجود بالغیر شود؛ لذا می‌تواند از حیث شروع به صورت لایققی وجود غیرمتناهی داشته باشد که در پرتو اتکا به واجب الوجود میسر می‌شود.

رویکرد دوم: قرآنی

قائلان به دیدگاه فوق با تمسک به ظاهر آیات متعدد به اثبات مدعای خود پرداخته‌اند که در اینجا با طبقه‌بندی آیات در عناوین مختلف، به تحلیل و ارزیابی آنها می‌پردازیم. آیات متعدد بر خلقت کل جهان ممکن توسط خداوند با واژگان مختلف دلالت می‌کنند که ظاهر در آفرینش از عدم است که به برخی اشاره خواهد شد.

بدیع

«بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (بقره: ۱۱۷؛ انعام: ۱۰۱).
کلمه بدیع از «بدع» به معنای خلقت از عدم مشتق شده که دلیل بر حدوث و عدم ازلیت جهان است (خلیل، کتاب العین، ج ۲: ۵۴).

فاطر

«قَالَتْ رُسُلُهُمْ أِنِّى اللّٰهُ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم: ۱۰)؛ «الْحَمْدُ لِلّٰهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فاطر: ۱)؛ «قُلِ اللّٰهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (زمر: ۴۶).
قرطبی معنای فاطر را چنین تفسیر می‌کند: (فاطر السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) خالق‌ها و -مخترع‌ها و -منشأها و -موجدها بعد العدم، لینه علی قدرته» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۴۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۰، ج ۴: ۲۵۳).

خلق

«هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ» (حشر: ۲۴)؛ «خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ» (انعام: ۱۰۲)؛ «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّٰهِ» (فاطر: ۳)؛ «بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ» (یس: ۸۱).
ظاهر خلق ایجاد بعد از عدم بوده که نشانگر وجود مبدأ برای خلقت است (آمدی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۳۷۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴: ۳۵۴). برخی نیز خلقت آسمان و زمین در شش روز را دلیل بر حدوث عالم بعد از عدم و بطلان ازلیت عالم تفسیر کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴: ۲۵۷).

در تحلیل آن باید اشاره کرد که «خلق» در لغت در معانی مختلفی مانند تقدیر، اندازه‌گیری، آفرینش از عدم و ایجاد صورت از ماده و به عبارتی تغییر شکل استعمال شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۸۰؛ خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۴: ۱۵۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۰: ۸۵). مثل توصیف تغییر شکل گِل به شکل پرنده و دمیدن نفس بر آن توسط حضرت عیسی، به خلق که مسبوق بر حالت و ماده سابقه بود. «وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي» (مائده: ۱۱۰؛ طباطبایی، المیزان، ج ۱۰: ۴۴۳، ترجمه).

تحلیل و بررسی

اولاً اگر ظاهر معنای خلقت و خلق هم حدوث بعد از عدم باشد، این با مدعای ازلیت فلاسفه سازگار است، چون آنان ازلیت را نه وصف موجود و مخلوق خاص، بلکه وصف مجموعه سلسله حوادث گذشته می‌دانند، به این معنا که موجود خاص ممکن در گمان آنان خلقت بعد از عدم دارد، لذا بر هر موجود ممکن، عنوان مخلوق صدق می‌کند. اما این سلسله خلقت‌ها به صورت لایق‌فی ادامه پیدا می‌کند.

نکته دیگر درباره معنای لغوی «خلق» خواهد بود که در لغت یا یکی از معانی آن به معنای «تقدیر» و اندازه‌گیری آمده است. در این صورت دیگر نمی‌توان به صرف استناد «خلق»، «خالق» به خدا از آن معنای خلقت از عدم را استنتاج کرد. فخر رازی در این زمینه می‌نویسد: «و اعلم أن الخلق في اللغة هو التقدير... فيثبت: أن لفظ الخلق لا يفيد كونه تعالى محدثاً لذواتها و موجداً لأعيانها» (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۲۹).

«الأول»

برخی با استناد به وصف «اول» بودن خدا «هُوَ الْأَوَّلُ» (حدید: ۳) در آیات متعدد، مخلوق را متأخر از خدا انگاشته‌اند که به نوعی از وجود فاصله بین خدا و مخلوق حکایت می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴: ۲۵۶).

این دلیل نیز مثبت مدعا نیست، چنانکه فخر رازی بعد از ذکر دلیل فوق به عنوان مستند

حدوث جهان بعد از عدم، یادآوری می‌کند که اول بودن خدا به معنای نفی وجود موجود دیگر نیست (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۲۹). به تعبیر دیگر، اول بودن بر لزوم تقدم اول و تأخر دوم از حیث زمان دلالت ندارد، بلکه تنها بر تقدم اول دال است و ممکن است تقدم زمانی یا غیرزمانی مثل انواع تقدم و تأخر مانند رتبی، کمال و نقصان و بالحق باشد (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۲۹).

«کن فیکون»

«إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ: كُنْ فَيَكُونُ» (بقره: ۱۱۷).

قائلان به حدوث زمانی معتقدند ظاهر آیه فوق بر حدوث جهان بعد از عدم و وجود نقطه شروع دلالت دارد که آن نیز با امر الهی تحقق یافته است (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۳۱). در تحلیل استدلال فوق باید یادآور شد که آیه در مقام بیان کیفیت خلقت و وجود نقطه شروع برای آن نیست، بلکه آیه در مقام تبیین قدرت مطلق الهی است که به صرف اراده الهی، مراد به جامه وجود متلبس می‌شود و ثانیاً حدوث جهان با نظریه فلاسفه (امکان ذاتی موجود ممکن) هم سازگار است (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۲۹).

فخر رازی بعد از طرح و تبیین آیات مدعیان حدوث زمانی و جرح در دلالت آنها، بر این باور است که وجود نقطه شروع خلقت برای جهان و به تعبیر خودش حدوث ذوات و هستی ممکنات، از آیات استنتاج نمی‌شود.

«فیثبت بهذه البيانات أنه ليس في القرآن و لا في التوراة: لفظ يدل بصريحه على أن هذه الذوات حادثه بعد عدمها» (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۳۲).

رویکرد سوم: روایی

رویکرد سوم متکلمان تمسک به ظاهر روایاتی است که بر حدوث عالم دلالت دارند. برخی از روایات صریح در خلقت از عدم «لا من شيء» است، مانند:

امام علی (ع): «الَّذِي لَأَ مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَآكَانَ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۳۴).

«وَاللَّهُ الْخَالِقُ الْلطِيفُ الْجَلِيلُ خَلَقَ وَصَنَعَ لَنَا مِنْ شَيْءٍ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۲۰).
امام علی (ع): «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَنَا مِنْ شَيْءٍ كَانَتْ لَنَا مِنْ شَيْءٍ كَوْنًا مَا قَدْ كَانَ» (مجلسی،
۱۴۰۳، ج ۴: ۲۲۱).

«الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ الْأَشْيَاءِ إِنْشَاءً وَ مُبْتَدِعِهَا إِبْتِدَاءً بِقُدْرَتِهِ وَ حِكْمَتِهِ لَنَا مِنْ شَيْءٍ» (کلینی،
۱۳۶۵، ج ۱: ۱۰۵).

ظاهر فقرات «لَا مِنْ شَيْءٍ»، «مُبْتَدِعِهَا وَابْتَدِعِهَا»، «فَيَبْطُلَ الْإِخْتِرَاعُ»، ظاهر بل نص در
خلقت از عدم است.

پاسخی که در تحلیل آیات در نقد دیدگاه ارائه شد، به عینه در استدلال به روایات نیز
وارد است که نیازی به تکرار نیست.

پاسخ نقضی و مشترک (نظریه توقف)

تا اینجا روشن شد که ادله عقلی و نقلی به نظریه حدوث (وجود بعد از عدم و انقطاع از
علت تامه) دلالت ندارند. افزون بر آن قائلان به دیدگاه ازلیت جهان - که با حدوث هم
سازگار است - برای اثبات مدعای خود ادله‌ای عقلی و نقلی آورده‌اند که نگارنده، تقریر
آن را در مجال دیگری انجام داده است؛ مثلاً آیات و روایاتی بر وجود ازلی فعل الهی و
جهان دلالت دارند.

نتیجه‌اش این می‌شود که بر فرض صحت دلالت ادله حدوث جهان بر فرضیه، آن ادله
با ادله رقیب متعارض می‌شوند و دیگر دلالت خودشان را از دست خواهند داد؛ لذا
نمی‌توان نظریه حدوث جهان را به عنوان نظریه دینی و مستفاد از آیات و روایات توصیف
و مخالفان آن را به مخالفت با نظریه دینی متهم کرد؛ بلکه نهایت هر دو نظریه محتمل
خواهد بود و به جای انتخاب یکی باید توقف کرد. چنانکه دیدگاه توقف از قدما به
جالینوس نسبت داده شده است (التجربة الطبیة، ۱۹۴۴: ۴۷). ابن‌سینا هم حدوث یا ازلیت
جهان را به عنوان مثال برای جدل آورده که ادله طرفین کافی نبوده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴:
۷۶). استاد مصباح با تردید در ادله هر دو دیدگاه مانند تسلسل و فیض می‌گوید:

«اقامه برهان بر ممکن یا محال بودن تسلسل حوادث تا بی‌نهایت از جانب ازل یا ابد، بسیار دشوار است. حقیقت این است که ما نه برهانی عقلی بر محدودیت مکانی یا زمانی جهان یافته‌ایم و نه بر عدم محدودیت مکانی و زمانی آن. از این‌روی، مسئله را در بقعه امکان احتمالی وامی‌گذاریم تا هنگامی که دلیلی قطعی بر یکی از طرفین آن بیابیم» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۶۷).

لکن صحت قول فوق بر نقض یا تکافی ادله دو دیدگاه ازلی و غیرازلی عالم توقف دارد و از آنجا که اعتبار ادله حدوث جهان مورد جرح قرار گرفت، نگارنده در موضع دیگر اتقان ادله ازلیت فعل الهی را اثبات کرده است
بر این مبنا دیگر مجالی برای توقف باقی نمی‌ماند.

نتیجه‌گیری

در تفسیر مبدأ آغازین فعل و خلقت الهی و به تبع آن حدوث یا ازلیت جهان، دو دیدگاه (ازلیت فعل الهی و جهان و حدوث جهان و انکار ازلیت) مطرح شده است که در این مقاله مدعای نظریه حدوث جهان با سه رویکرد عقلی (حصر وجود مجرد به خدا، حدوث لازمه اصل اختیار و اراده، استحاله اضافه بر بی‌نهایت، نفس حدوث حادث دلیل بر توقف و انقضای گذشته ازلی، وجود مبدأ بر حوادث گذشته مستلزم وجود مبدأ بر کل) و قرآنی و روایی تحلیل و اشاره شد که دلالت ادله فوق بر مدعیان جرح‌شدنی است؛ بلکه فلاسفه و عرفا از نظریه ازلیت جهان (که با حدوث ذاتی هم جمع‌پذیر است) دفاع و آن را به ادله عقلی و نقلی مستند کرده‌اند، در نهایت دو نظریه فوق تعارض پیدا می‌کنند و اعتبارشان ساقط می‌شود؛ از این‌رو نمی‌توان نظریه حدوث عالم را به ضرس قاطع به دین نسبت داد. خروجی دیگر مقاله بی‌اساس بودن تکفیری است که از سده‌های پیشین توسط امثال غزالی و برخی از معاصران، به دلیل انکار حدوث جهان و قول به ازلیت آن، به فلاسفه و عرفا نسبت داده می‌شود.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۵۸). قواعد کلی فلسفی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۲. ابن خلدون (۱۴۲۵ ق). لباب المحصل فی أصول الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن سینا (۱۴۰۵ ق). التعليقات، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. _____ (۱۳۷۹). النجاه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. _____ (۱۴۰۴ ق). المنطق من الشفا، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی.
۶. _____ (بی تا). الهیات شفا، با مقدمه و تعلیقات ابراهیم مدکور: بیروت.
۷. ابن منظور (۱۴۰۵ ق). لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه.
۸. استرآبادی، محمد جعفر (۱۳۶۳). البراهین القاطعه، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۹. اشراق (سهروردی)، شیخ (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. آمدی، سیف الدین (۲۰۰۳). ابکار الافکار فی اصول الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۱. _____ (۲۰۰۴). غایه المرام فی علم الکلام، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۲. بهمینار، مرزبان (۱۳۴۹). التحصیل، با تصحیح مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. بیضاوی (۱۴۱۰ ق). تفسیر البیضاوی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۴. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ ق). شرح المقاصد، قم: انتشارات شریف رضی.
۱۵. جرجانی، سید شریف (۱۴۱۵ ق). شرح المواقف، قم: انتشارات رضی.
۱۶. جرجانی، علی بن محمد (۱۴۱۷ ق). التعرینات، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریحی مختوم، ج ۱ - ۳، قم: بی نا.
۱۸. حلی، علامه (۱۳۶۳). انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، قم: انتشارات شریف رضی.
۱۹. _____ (۱۴۳۰ ق). معارج الفهم، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۲۰. _____ (۱۴۱۹ ق). نهایی المرام فی علم الکلام، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۱. خرمشاهی، بهاء الدین (انتخاب و ترجمه) (۱۳۷۰). خدا در فلسفه، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

٢٢. راغب اصفهانی (١٤٠٤ ق). *المفردات*، بی جا: دفتر نشر کتاب.
٢٣. سبزواری، ملا هادی (١٣٨٣ ق). *اسرار الحکم*، قم: انتشارات مطبوعات دینی.
٢٤. شهرستانی، عبدالکریم (بی تا). *نهایه الاقدام فی علم الکلام*، قاهره: مکتبه المتنبی.
٢٥. صدر المتألهین، محمد (١٤٢٢ ق). *شرح الهدایه الاثیریة*، مؤسسه التاریخ العربی.
٢٦. _____ (١٣٧٨). *رسالة فی الحدوث*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
٢٧. _____ (١٤١٩ ق). *اسفار*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
٢٨. صدوق، شیخ (١٣٩٨ ق). *التوحید*، قم: انتشارات اسلامی.
٢٩. طباطبائی، سید محمد حسین (بی تا). *نهایه الحکمه*، قم: انتشارات اسلامی.
٣٠. طوسی، خواجه نصیرالدین (١٤٠٥ ق). *رسائل*، بیروت: دارالأضواء، ضمیمه تلخیص المحصل.
٣١. _____ (١٩٨٥). *تلخیص المحصل*، بیروت: دارالأضواء.
٣٢. _____ (١٤١٣ ق). *قواعد العقائد*، لبنان: دارالغربیه.
٣٣. _____ (١٤٠٦ ق). *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت: دارالأضواء.
٣٤. غزالی، امام محمد (١٤٠٩ ق). *الاقتصاد فی الاعتقادات*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
٣٥. _____ (٢٠٠٢). *تهافت الفلاسفه*، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
٣٦. _____ (١٤١٦ ق). *مجموعه رسائل الغزالی*، بیروت: دارالفکر.
٣٧. فاضل مقداد (١٤٠٥ ق). *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
٣٨. _____ (١٣٨٠). *اللوامع الالهیه*، با تحقیق و تصحیح شهید قاضی طباطبائی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
٣٩. فخر رازی (١٤١١ ق). *المباحث المشرقیه*، قم: انتشارات بیدار.
٤٠. _____ (١٤٠٤ ق). *شرح الاشارات*، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله نجفی.
٤١. _____ (١٩٨٦). *الاربعین فی أصول الدین*، قاهره: مکتبه کلیات الأزهریه.
٤٢. _____ (١٤٠٧ ق). *المطالب العالیه*، قم: انتشارات رضی.
٤٣. _____ (١٣٧٣). *شرح عیون الحکمه*، قم: مؤسسه الصادق.

۴۴. _____ (۱۳۹۶ ق). *لوامع البينات*، قم: مکتبه الکلیات الازهریه.
۴۵. فیض کاشانی، محسن (۱۳۶۸). *قره العیون فی اعز الفنون*، تهران: دارالکتاب الاسلامی.
۴۶. قرطبی، محمد (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۴۷. کلینی (۱۳۶۵). *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۸. لاهیجی، فیاض (بی تا). *شوارق الالهام*، چاپ سنگی، اصفهان: انتشارات مهدوی.
۴۹. مجلسی، محمد باقر (بی تا). *حق الیقین*، تهران: انتشارات اسلامیه.
۵۰. _____ (۱۴۰۳ ق). *بحار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۵۱. _____ (۱۳۶۳). *مرآة العقول*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۸). *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۵۳. میرداماد، محمد باقر (۱۳۷۴). *القبسات*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.