

## مسئله آغاز؛ طرح و بررسی دیدگاه صدرالمتألهین (ره) و علامه طباطبائی (ره) در باب حدوث زمانی عالم طبیعت

روزبه زارع<sup>۱</sup>

سیدحسن حسینی<sup>۲</sup>

### چکیده

مسئله حدوث عالم از دیرباز مطمح نظر حکما و فلاسفه بوده است؛ این مسئله در حوزه تفکر اسلامی، به دلیل ارتباطی که با مضامین دینی داشته است، مورد توجه و بررسی بسیار قرار گرفته است؛ به گونه‌ای که چندین نظریه برای به تصویر کشیدن حدوث عالم از سوی متفکرین مسلمان در طول تاریخ تفکر اسلامی و در عرصه‌های کلام، فلسفه و عرفان، طرح شده است. صدرالمتألهین در عین التزام به چارچوب مباحث فیلسوفان گذشته، به فضل نظریه حرکت جوهری، تصویری بدیع از حدوث زمانی عالم ارائه نموده است. از طرف دیگر، مرحوم علامه طباطبائی در باب حدوث زمانی عالم دارای نظری دو وجهی است؛ ایشان از سویی، هم‌نوا با صدرالمتألهین، قائل به حدوث تجدیدی تک‌اجزای عالم هستند و از سوی دیگر، بر خلاف صدر، کل عالم را نیز حادث زمانی می‌دانند.

در این مقاله، پس از ذکر پاره‌ای مقدمات، نظریه ملاصدرا و علامه طباطبائی در باب حدوث زمانی عالم طرح شده است و پس از نشان دادن وجوه اشتراک و تمایزشان، مورد ارزیابی قرار گرفته است.

**کلمات کلیدی:** حدوث زمانی، قِدم زمانی، عالم طبیعت، صدرالمتألهین، علامه طباطبائی.

roozbeh.zare@gmail.com

hoseinih@sharif.edu

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۱/۲۰

<sup>۱</sup>- دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم، نویسنده مسئول /

<sup>۲</sup>- استاد گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف /

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۶/۱۲

## ۱- مقدمه

مسئله آغاز هستی، از اولین مسائلی است که ذهن بشر را - به عنوان یک پرسش فلسفی - به خود مشغول نموده است.

«به دلیل حیرت است که انسان‌ها هم در گذشته و هم امروز آغاز به فلسفیدن می‌کنند. آن‌ها نخست در برابر مشکلات پیش‌پا افتاده متعجب می‌شدند؛ پس از آن، اندک اندک، پیش آمدند و در مقابل موضوعات بزرگتری اظهار اشکال نمودند. به عنوان مثال دربارهٔ پدیدارهای ماه و خورشید و ستارگان، و دربارهٔ آغاز و منشأ جهان.» (Aristotle, 1984, *Metaphysics*, A. 2. 982b10-15)

از جمله مهم‌ترین چالش‌های فکری مسئلهٔ آغاز، بحث از اصل مسبوقیت جهان مادی به نیستی است که در ادبیات فلسفه و کلام اسلامی، از این مسئله به «حدوث و قِدَمِ عالمِ طبیعت»<sup>۳</sup> تعبیر شده است. این مسئله، همواره محل عنایت ارباب دین و اندیشه بوده است. صرف نظر از پیشینهٔ کهن و زمینه‌های تاریخی آن در اندیشهٔ بشری، نگاهی گذرا به مسالک گوناگون فکری در حوزهٔ اسلام، برجستگی این مسئله را نزد اندیشمندان این حوزه آشکار ساخته است و یکی از محورهای شاخص تقابل آراء و تضارب افکار در میان پیروان این مسالک را به دست می‌دهد. با اینکه این مسئله اصالتاً از مسائل هستی‌شناسی به حساب می‌آید، در عین حال با مسائل دینی و کلامی در اصطکاک است؛ همین مطلب موجبات نزاعی بیش از مسائل متعارف فلسفی بر سر این مسئله را فراهم نموده است و منجر به تخطئه و تکفیر گروهی از فلاسفه به دست متکلمین در طول تاریخ فلسفهٔ اسلامی شده است.

اصل حدوث عالم و مسبوقیت آن به نیستی، با توجه به تأکید فراوان متون دینی بر این مسئله،<sup>۴</sup> مورد اتفاق جمهور فلاسفه، متکلمین و عرفای مسلمان بوده است و اختلاف در تفسیر و تصویری است که از آن ارائه شده است. منشأ این اختلاف را می‌توان به طور کلی به یکی از این سه امر یعنی: (۱) نحوهٔ نگرش به عالم طبیعت، (۲) شیوهٔ خداشناسی و (۳) نحوهٔ تلقی دینی (مبانی دین‌شناختی و به خصوص نحوهٔ فهم متون دینی) هر مکتب نسبت داد. بدین معنا که در تحلیل و ریشه‌یابی نحوهٔ نگرش حکما، متکلمین و عرفا دربارهٔ حدوث عالم، حداقل یکی از این سه عامل، نقش اساسی داشته است.

از آنجایی که بحث از حدوث و قدم زمانی عالم موضوع اصلی این مقاله است، بحث خود را به همین نوع منحصر می‌نماییم. به منظور روشن‌تر شدن محل بحث، طرح معانی حدوث و قدم را مقدم نموده است،

<sup>۳</sup> منظور این متفکرین از بحث دربارهٔ مسئلهٔ حدوث عالم، حدوث جهان طبیعت است. البته از نظر آن دسته از آن‌ها که به وجود عوالم مجرد و غیر مادی معتقدند، آن عوالم نیز حادث می‌باشند. (لااقل به بعضی از اقسام حدوث) اما محور نظر ایشان در موضعی که به بررسی حدوث عالم می‌پردازند، همان حدوث عالم طبیعت (جهان مادی) می‌باشد. همچنین، از آنجایی که محل بحث در این مقاله، حدوث زمانی است، منحصر شدن عالم به عالم ماده و طبیعت، در بحث حاضر، مسلم خواهد بود.

<sup>۴</sup> به عنوان مثال، یک جلد از کتاب *بحار/الانوار* (جلد ۵۴)، به جمع آوری روایات حدوث عالم اختصاص داده شده است، همچنین صدرالمتألهین آیاتی از قرآن کریم مانند «اعراف/ ۵۴» و «یونس/ ۳» را نیز دال بر حدوث عالم دانسته است. (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف، ۶۷)

پس از طرح مرادمان از هریک از این دو شیق، نظریه صدرالمتألهین و مرحوم علامه طباطبائی را در همین باب طرح خواهیم نمود.

## ۲- معانی لغوی، عرفی و اصطلاحی «حدوث» و «قدم»

«حدوث» در لغت، به معنی «نو پیدا شدن»، «روی دادن امری تازه»، «رُخ دادن» و «پدید آمدن چیزی که نبوده است» آمده است، (معین، ۱۳۷۱، ۱/۱۳۴۴) برای «قدم» نیز، در مقابل حدوث، معانی لغوی «دیرینگی» و «از دیرباز بودن» ذکر شده است. (معین، ۱۳۷۱، ۲/۲۶۴۶)

حدوث و قدم دارای معنایی عرفی نیز هستند. هرگاه، زمانی که از پیدایش چیزی گذشته است، بیشتر از زمانی باشد که از وجود چیز دیگری گذشته است، عامه مردم، شیئی را که دارای زمان (طول عمر) بیشتری است، قدیم می‌نامند و آن را که زمان کمتری دارد، حادث می‌گویند. معنای این سخن اینست که قدیم، آنست که در زمانی وجود داشته که حادث در آن زمان هنوز وجود نداشته است؛ یا به عبارت دیگر: حادث، در زمانی که قدیم در آن زمان، موجود بوده، مسبوق به عدم است. (علامه طباطبائی، ۱۳۸۵، ۲۴۷؛ همو، ۱۳۸۷، ۲۵۶؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۲۶۳)

«مفهوم محوری در این معنای عرفی، طولانی‌تر بودن امتداد زمانی یک موجود نسبت به دیگری، از طرف ابتدا (ازل) است. برای تبدیل این معنا به معنای اصطلاحی مورد بحث در فلسفه، نیاز است که دو تصرف انجام بگیرد: اول آنکه مفهوم نسبی به نفسی (مطلق) تبدیل گردد؛ به این صورت که حادث به معنای «مسبوق به عدم» و قدیم به معنای «غیر مسبوق به عدم» در نظر گرفته شوند [و مسبوقیت، در اینجا هنوز زمانی است] و دوم اینکه مسبوقیت مأخوذ در این تعریف، به گونه‌ای تعمیم داده شود که اقسام دیگر از قبیل حدوث ذاتی، دهری و بالحق را نیز دربر گیرد [زمانی بودن مسبوقیت، محو شود].» (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ۳۴۲)

با انجام دو تصرف فوق، به معنای اصطلاحی مورد نظر رهنمون می‌شویم. اما باید در نظر داشت که برای «حدوث» و «قدم» دو تعریف متداول در اصطلاح فلسفی وجود دارد:

(۱) «حدوث» عبارت است از مسبوقیت وجود شیئی به عدم خودش و «قدم»، عبارتست از عدم مسبوقیت وجود شیئی به عدم خودش.

(۲) «حدوث»، مسبوقیت وجود شیئی است به غیر خودش و «قدم»، عدم مسبوقیت وجود شیئی به غیر خودش است. (مطهری، ۱۳۸۶، ۳۳۱-۳۳۳)

با کمی تأمل، می‌توان این دو تعریف اصطلاحی را به یکدیگر بازگرداند؛ به این صورت که توجه نماییم که منظور از «غیر» در تعریف دوم، یا عدم شیئی است و یا وجود چیزی که بتوان عدم آن شیئی را از آن انتزاع نمود. (فلاسفه معمولاً علت را لحاظ می‌کنند) بنابراین، رکن اساسی در تعریف حدوث، مسبوقیت به

عدم است و اگر نتوان هیچ‌گونه نیستی و عدمی پیش از وجود شیئی در نظر آورد، در آن صورت آن شیئی نمی‌تواند حادث باشد.

لذا، آنچه به عنوان توضیحی کلی باید در نظر داشت، اینست که مطلق حدوث در اصطلاح فلسفی عبارت است از مسبقیت شیئی به عدم و نیستی؛ یعنی عدم باید به‌گونه‌ای بر وجود شیئی مقدم باشد تا حدوث معنی داشته باشد. یک چیز در صورتی حادث است که، به‌گونه‌ای، قبلاً نبوده باشد و بعداً موجود شود؛ از این رو گفته‌اند: قوام حدوث، به عدم سابق و وجود لاحق است. همان‌گونه که در مقدمه گذشت، در این مقاله محور بحث، مسئله آغاز زمانی عالم طبیعت است.

### ۳- حدوث و قدم زمانی عالم طبیعت

#### ۳-۱- حدوث زمانی

(الف) تصویر مشهور حدوث زمانی عالم

«حدوث زمانی تعریف مشهوری دارد و آن اینکه وجود شیئی مسبوق به عدم زمانی باشد و این عدم زمانی، به صورت نبودن آن شیئی، مقارن با جزئی از زمان تفسیر می‌گردد. بنابر این تعریف، پدیده‌های زمانی حادث زمانی اند. اما این تعریف، بر خود زمان به عنوان امتدادی واحد و همین‌طور بر اجزای آن، صدق نمی‌کند؛ چراکه برای زمان، ظرفی زمانی که وجود کل زمان یا جزئی از آن بر آن منطبق شود، قابل تصور نیست.» (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ۳۴۳-۳۴۴)

با اخذ این تعریف از حدوث، تصویر آغاز زمانی عالم به این صورت در می‌آید که در گذشته، زمانی بوده که اثری از عالم طبیعت نبوده است؛ پس از آن و در لحظهٔ آفرینش، خداوند عالم طبیعت را از عدم خلق نمود و از آن پس تا به امروز، عالم طبیعت موجود بوده است. این تصویر، در تفکر اسلامی توسط قاطبهٔ متکلمین اختیار شده و همین نظر به عنوان نظریهٔ متکلمین در باب حدوث و قدم عالم در کتب فلسفی طرح شده و مورد نقد قرار گرفته است.

بر این تصویر از حدوث زمانی عالم اشکالات متعددی از ناحیهٔ مباحث مطرح در امور عامه و الهیات بالمعنی‌الاصح وارد است که طرفداران این تصویر توان پاسخگویی به آن‌ها را ندارند. (ابن سینا، ۱۴۲۹، ۲۸۸-۲۹۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۰، ب، ۳۸۳-۳۸۹؛ علامه طباطبائی، ۱۳۸۵، ۳۴۳) اجمال این اشکالات این است که اولاً، هر حادثی، مسبوق به ماده و مدت (حادثی دیگر) است و ثانیاً، این معنی از حدوث عالم، مستلزم تغییر در واجب تعالی و همچنین تعطیل فیاضیت مطلق اوست.

(ب) تصویر برگزیده از حدوث زمانی عالم

«حدوث زمانی را به‌گونه‌ای دیگر می‌توان تعریف نمود؛ به این صورت که شیئی، آغاز زمانی داشته باشد. بنا بر این تعریف، [علاوه بر پدیده‌های زمانی] هر جزء (قطعه) از اجزاء زمان نیز متصف به حدوث زمانی می‌شود؛ چراکه هر جزء از زمان، با آن (طرف زمان) آغاز می‌شود (آن، آغاز زمانی آن جزء است) هرچند

که آن، خودش، جزئی از زمان نباشد. کل زمان نیز، بنا بر قول به محدودیت آن از سمت مبدأ، به همین معنا حادث زمانی خواهد بود.» (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ۳۴۳-۳۴۴)

با اخذ این تعریف از حدوث زمانی، تصویر حدوث زمانی عالم به این صورت خواهد شد که عالم از نقطه‌ای در گذشته آغاز شده و زمان، ماده و انرژی (زمانیات)، از آن مبدأ به بعد موجود شده‌اند و پیش از آن مبدأ نه از زمان خبری بود و نه از زمانیات. لازمه این تصویر آن است که اگر در زمان به عقب بازگردیم و سلسله حوادث زمانی را به سمت گذشته دنبال نماییم، به پدیده ابتدایی که مبدأ زمان و زمانیات است، خواهیم رسید. این همان تصویری از حدوث زمانی عالم است که توسط غزالی مطرح شده است. (غزالی، ۱۳۸۲، ۹۶-۱۰۰)

بر این تصویر اشکالات وارد بر تصویر شایع وارد نیست؛ به این معنا که قوانین فلسفی، منعی برای تحقق این تصویر از حدوث عالم در خارج ایجاد نمی‌نمایند. البته روشن است که این، به معنای ثبوت این تصویر نخواهد بود؛ بلکه تنها یک حالت منسجم و سازگار برای آغاز عالم بدین وسیله به تصویر کشیده شده است.

### ۳-۲- قدم زمانی

برای قدم زمانی، سه تعریف وجود دارد: (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ۳۴۳-۳۴۴)

۱) قدم زمانی در مقابل تعریف مشهور حدوث زمانی تعریفی به این صورت دارد که وجود شیئی زمانی، غیر مسبوق به عدم زمانی باشد. خود زمان، به قدم زمانی به این معنا متصف نمی‌شود؛ چراکه شأنیست آن را ندارد.

۲) همچنین، و در مقابل تعریف دوم حدوث زمانی، قدیم زمانی به این صورت تعریف می‌شود که آنچه که آغاز زمانی برای وجودش ندارد. زمان، بنا بر قول به عدم محدودیت آن از جهت ابتدا، قدیم زمانی به این معناست.

۳) نهایتاً، می‌توان قید نفی در تعریف قدیم را به صورت سلب تحصیلی اخذ نمود و مجردات را نیز بدان متصف کرد. در این صورت معنای قدم مجردات این خواهد بود که هر زمانی که تصور شود، مجردات با (= مع) آن زمان موجودند اگرچه که در (= فی) آن زمان موجود نیستند.

از آنجایی که محور بحث ما عالم طبیعت است، اخذ تعریف سوم حاصل متمایزی نخواهد داشت و از محل این بحث خارج است. با اخذ معنای اول، قدم زمانی عالم به این صورت می‌شود که زمانی نباشد که عالم در آن زمان نبوده باشد. معنای دوم نیز اگر بر کل عالم تطبیق شود، به این صورت در می‌آید که عالم، آغاز زمانی نداشته یا از نقطه‌ای آغاز نشده باشد.

هر یک از دو تعبیر فوق به چند حالت قابل تفسیر می‌باشد و هر یک از این تفاسیر، به عنوان تصویری برای قدم زمانی عالم خواهد بود. از میان آن‌ها، آنچه برای بحث ما حائز اهمیت است و در به دست دادن تصویر برگزیده از قدم زمانی عالم طبیعت راهگشاست، سه مورد زیر است:

(۱) گذشته عالم نامتناهی باشد؛ به این معنا که هر چه در زمان به عقب بازگردیم، به نقطه آغازین دست پیدا نکنیم و زمان و زمانیات، مبدأ آغازین نداشته باشند. این تصویر، در مقابل تصویر برگزیده از حدوث عالم است و همان تصویری است که مورد نظر فیلسوفان مسلمان بوده است.<sup>۵</sup>

(۲) گذشته عالم نامتناهی باشد؛ به این صورت که عالم از مبدئی در گذشته آغاز شده و میان آن مقطع ابتدایی و زمان حال، تعداد نامتناهی از رویدادهای زمانی با طول غیر صفر واسطه شده باشند. واضح‌ترین اشکال این تصویر آنست که آنچه که بین دو طرف محصور شده، هرگز نمی‌تواند نامتناهی باشد. اساساً، نامتناهی یعنی بی انتها (لا اقل از یک طرف) و نامتناهی محصور از طرفین، خودمتناقض است.

تمایز اصلی تصاویر اول و دوم، در واسطه شدن تعداد نامتناهی رویداد است. در تصویر اول، مابین زمان حال و هر مقطعی در گذشته تعدادی متناهی از رویدادهای واسطه قرار گرفته‌اند و میان هیچ دو رویدادی در گذشته، تعداد نامتناهی از رویدادها واسطه نشده است. اما در تصویر دوم، رویدادی در گذشته وجود دارد که میان آن رویداد و زمان حال، تعدادی نامتناهی از رویدادهای واسطه، فاصله انداخته‌اند؛ که البته، همانگونه که گذشت، خودمتناقض است.

(۳) گذشته عالم متناهی و محدود باشد اما زمان را نیز قرین با عالم (زمانیات) در نظر بگیریم؛ یعنی اگر عالم از مقطعی در گذشته آغاز شده باشد و مبدأ خود زمان نیز همان مقطع باشد، آنگاه پیش از آن مقطع، زمانی نبوده است که عالم در آن وجود نداشته باشد. با این تصویر از قدم عالم، حتی اگر کل عالم دقایقی بیشتر عمر نداشته باشد نیز قدیم زمانی به حساب می‌آید.

تذکر این نکته لازم است که تصاویر اول و دوم، از هر دو تعبیر (معنا) قدم زمانی و تصویر سوم، تنها از تعبیر نخست قابل استفاده است؛ یعنی در تصویر سوم، از آن جهت که عالم دارای آغاز زمانی است، بنا بر تعبیر دوم، حادث به حساب می‌آید و نه قدیم یا به عبارت دیگر: تنها با اخذ معنای اول قدم زمانی است که عالم، به فرض محدودیت از جانب ابتدا، همچنان می‌تواند متصف به عنوان قدیم بشود.

از آنجایی که پرسش اساسی در بحث از حدوث و قدم زمانی عالم آنست که آیا سلسله حوادث گذشته (زمان و زمانیات) دارای مقطع آغازین (= مبدأ) هستند یا خیر، تفسیر سوم اهمیتی برای بحث ما در پی نخواهد داشت و در واقع، نوعی نزاع لفظی به حساب می‌آید.

نهایتاً چنین جمع‌بندی می‌نماییم که با توجه به تصاویر مختلفی که از حدوث و قدم زمانی عالم به دست داده شد، قول به وجود نقطه ابتدایی و تناهی گذشته را «حدوث زمانی عالم» و این نظر که چنین مبدئی وجود ندارد و گذشته عالم نامتناهی است را «قدم زمانی عالم» در نظر می‌گیریم. از آنچه که گذشت به

<sup>۵</sup>- به عنوان مثال، تصویری که ابن سینا در اشارات ارائه نموده است. (ابن سینا، ۱۴۳۹، ۲۸۹-۲۹۲)

دست می‌آید که صرف نظر از یک قرارداد، این انتخاب اصطلاح، نوعی اشاره به اصل محل نزاع در بحث از آغاز زمانی عالم است؛ به این معنا که اثبات حدوث یا قدم زمانی عالم به همین معنای مذکور است که اولاً، تصویری منسجم و سازگار را از هریک از طرفین بحث ارائه می‌نماید و ثانیاً، بدون نزاعی لفظی، یکی از طرفین آغازمندی یا بی‌آغازی عالم را انتخاب می‌نماید و از همین رو دارای ارزش متافیزیکی و بحث فلسفی است.

نکته پایانی این قسمت که شایسته تأکید است، آنست که تحلیل‌های ارائه شده در این بخش مورد اتفاق همه فلاسفه و متکلمین نیست و حتی دو فیلسوف برجسته مسلمانی که این نوشته در صدد طرح نظراتشان می‌باشد نیز همه آنچه که گفته شد را تصدیق نمی‌نمایند یا لاقلاً به همه آن‌ها تصریح نکرده‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۲۶۳-۲۶۴ / طباطبائی، ۱۳۸۵، ۲۴۷-۲۴۹) اما، به نظر نگارنده اولاً، اقتضای دقت و تحقیق در این مسئله همانست که شرحش گذشت و ثانیاً، چنین اصطلاح‌شناسی‌ای همان‌گونه که بیان شد، ثمرات مثبتی برای بحث ما دارد و خوانش نظرات متفکران با این اصطلاحات، بی‌فایده نخواهد بود.

به دلیل قرابتی که میان نظر صدرالمتألهین و علامه طباطبائی در باب حدوث زمانی عالم وجود دارد، به منظور برجسته‌تر شدن وجوه اختلاف و اشتراک در نظریات این دو فیلسوف عظیم‌الشان، ابتدا نظریه ملاصدرا و سپس نظر علامه را (ناظر به فرمایشات صدرالمتألهین) به صورت فشرده طرح می‌نماییم.

#### ۴- طرح نظریه صدرالمتألهین در باب حدوث زمانی عالم

نظریه ملاصدرا دو وجه دارد که یکی از آن‌ها مبتنی بر حرکت جوهری و از ابتکارات فلسفی اوست و دیگری منطبق بر قواعد فلسفی مشهور و مورد اتفاق فلاسفه گذشته است. از وجه نخست با عنوان حدوث تجدیدی عالم و از وجه دوم با عنوان دوام فیض یاد شده است. اینک منظور از هر یک از این وجوه را به صورت فشرده بیان می‌نماییم. تذکر این مطلب نیز خالی از فایده نیست که در طرح نظریه حدوث تجدیدی صدرالمتألهین به منظور اختصار و شیوایی بیشتر، مطلب بر اساس بیان منبعی درجه دوم و البته بسیار معتبر و مستند، تنظیم و نقل شده است. اما ارجاعاتی به اصل آثار صدرا در خلال این نقل درجه دوم آمده که استناد آن‌ها را تضمین می‌نماید؛ شماری از این ارجاعات، از همان منبع و شمار دیگری از آن‌ها، اضافات یا تغییرات نگارنده است.

#### ۴-۱- حدوث تجدیدی اجزای عالم<sup>۶</sup>

برای فهم رأی صدرالمتألهین در باب این نوع از حدوث زمانی عالم، باید توجه نماییم که به عقیده او اولاً، موجودات مجرد متعلق به صقع الهی اند نه متعلق به عالم. بنابراین، مراد از عالم در بحث از مسئله حدوث

<sup>۶</sup> - عبودیت، ۱۳۸۵، ۳۸۴-۳۸۵ با اندکی تغییر

عالم، همان عالم مادیات است. (ملاصدرا، ۱۳۸۰ ب، ۳۶۱؛ همو، ۱۳۷۸ ب، ۵ و ۱۱۲) ثانیاً، آنچه حقیقتاً موجود و محکوم به حدوث و غیر حدوث است، تک تک موجودات عالم‌اند و کل عالم. به معنای مجموع موجودات مذکور، موجودی علی‌حده نیست تا دارای حکمی خاص، غیر از احکام اجزایش، باشد؛ به زبان دیگر، عالم یک کل اعتباری است نه حقیقی و حکم آن، از نظر حدوث یا قدم، همان حکم اجزای آن است. پس اگر اجزای آن حادث باشند، عالم نیز حادث است. (ملاصدرا، ۱۳۸۰ ب، ۳۷۹-۳۸۰؛ همان، ۴۰۱-۴۰۲) ثالثاً، طبق نظریه حرکت جوهری، هر موجود جسمانی‌ای عین سیلان و حرکت است و در عالم اجسام چیزی یافت نمی‌شود که در دو «آن» باقی باشد، اعم از جواهر آن یا اعراض و رابعاً، حرکت و سیلان چیزی جز حدوث و زوال تدریجی و مستمر نیست. بر اساس این چهار مقدمه، باید گفت: هرچه در عالم طبیعت است، آن به آن در حال حدوث است، و در عالم چیزی یافت نمی‌شود که حادث نباشد؛ پس عالم طبیعت و هرچه در آن است حادث زمانی است. (ملاصدرا، ۱۳۸۰ ب، ۳۷۹-۳۸۰)

#### ۴-۲- دوام فیض الهی

از دیدگاه فلاسفه چون ذات الهی از جمیع جهات واجب علی‌الاطلاق است و هیچ‌گونه نقصی در او راه ندارد، فاعلیت او تام و فیاضیت او مطلق خواهد بود و از این جهت، اگر عالم را به شیوه متکلمین (تصویر شایع) حادث زمانی بدانیم، به تعطیل وجود الهی و محدودیت صفات او منجر خواهد شد؛ بدین معنی که زمانی بوده است که خداوند در آن زمان خالق و فیاض نبوده است. به علاوه اینچنین حدوثی برای عالم، مستلزم تغییر در ذات الهی است که این مطلب هم با وجوب مطلق وجود سازگار نیست. بدین سان، نحوه خداشناسی حکما اقتضا می‌کند که عالم طبیعت را فعل ازلی و غیر منقطع خداوند تلقی نمایند. از طرف دیگر، حکما در امور عامه به قاعده دیگری ملتزم هستند که از آن به صورت «کل حادث مسبوق بماده و مدة» تعبیر می‌نمایند. برای اثبات قاعده مذکور نیز به دو شکل مشی نموده اند که حاصل آن‌ها اینست: (۱) هر پدیده مادی، قبل از آن که موجود شود، امکان وجود آن هست و اگر چنین امکانی نبود، پدیده مفروض واجب الوجود یا ممتنع الوجود می‌بود و از آنجایی که این امکان، یک امر جوهری نیست، ناچار باید جوهری وجود داشته باشد که متصف به آن گردد؛ و آن جوهر همان است که «ماده» نامیده می‌شود. پس تقدم ماده بر هر پدیده مادی ضرورت دارد. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ۱۲۳-۱۲۴؛ همان، ۱۲۷-۱۲۸؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۶۳-۶۴) و (۲) با توجه به محال بودن انفکاک معلول از علت تامه خود، محال است که تمامی اجزاء یک شیئی حادث، قدیم باشند؛ چراکه در این صورت معلول آن‌ها (شیئی حادث) هم می‌بایست قدیم می‌بود. پس لااقل یکی از اجزای هر حادثی، یک حادث دیگر خواهد بود و از آنجایی که این قاعده تخلف بردار نیست، تا هرکجا در بستر زمان به عقب بازگردیم و سلسله حوادث را دنبال نماییم، به نقطه آغازین نخواهیم رسید. (ملاصدرا، ۱۳۸۰ ب، ۳۸۱-۳۸۲؛ همو، ۱۳۸۰ الف، ۴۱۶-۴۱۷)



صدرالمتألهین به منظور جمع نمودن بین این استدلال‌های عقلی و نظریهٔ ابتکاری خویش، چنین نتیجه می‌گیرد که این حدوث مستمر اشیاء (حدوث تجددی)، ازلی است و چنین نیست که خداوند از مبدأ خاصی شروع به احداث اشیاء نموده باشد. پس خلقت ازلی است و هرچه در گذشته به عقب بازگردیم، خداوند در حال احداث اشیاء بوده است. به تعبیر دیگر: عالم سلسله‌ای از حادث‌هاست و در این سلسله، به حادث نخستین نمی‌رسیم. بلکه پیش از هر حادثی، حادث دیگری هست. یعنی در عین اینکه عالم حادث است، فیض الهی لاینقطع و دائمی است. (ملاصدرا، ۱۳۸۰ ب، ۴۱۵)

بنابراین، به نظر صدر عالم طبیعت در عین حدوث تجددی اجزای آن، دارای مبدأ آغازین زمانی نیست و قدیم زمانی به معنای برگزیده می‌باشد.

### ۵- طرح نظریهٔ علامه طباطبائی در باب حدوث زمانی عالم

نظریهٔ علامه نیز دو وجهی است؛ یک وجه آن منطبق با نظر صدرالمتألهین (حدوث تجددی) است که توضیح آن گذشت. اما چنانچه از ظاهر فرمایشات ایشان استفاده می‌شود، وجه دوم نظر ایشان، درست برخلاف نظر ملاصدرا و دیگر فلاسفه، ناظر به حدوث زمانی سلسلهٔ حوادث و وجود مبدئی برای خلقت می‌باشد. توضیح این وجه تمایز در ادامه خواهد آمد.

#### ۵-۱- حدوث زمانی کل عالم طبیعت

«جهان طبیعت حادث زمانی است ... هر قطعه از آن نسبت به قطعهٔ پیشین خود، حدوث زمانی دارد ... و همین حقیقت در خود پیکرهٔ زمان که یک واحد است، موجود می‌باشد ... پس مجموع وجود زمانی نیز دارای حدوث زمانی است.» (طباطبائی، ۱۳۸۷، ۲۵۸)

«فکلّ قطعة من قطعات هذه الحركة العامّة الممتدّة أخذانها، وجدناها مسبوقهٔ بعدم زمانی، لكونها فعلیةٔ مسبوقهٔ بقوة؛ فهی حادثهٔ بحدوث زمانی و مجموع هذه القطعات و الأجزاء لیس إلاً نفس القطعات و الأجزاء، فحکمه حکمها، و هو حادث زمانی بحدوثها الزماني، فعالم المادّة و الطبیعة حادثاً زمانياً.» (طباطبائی، ۱۳۸۵، ۳۴۲-۳۴۳)

«و لا یلزم ذلك [دوام الفیض] دوام عالم الطبیعة لأنّ المجموع لیس شیئاً وراء الأجزاء و کلّ جزء حادث مسوق بالعدم.» (طباطبائی، ۱۳۸۵، ۳۴۴)

ظاهر این عبارات نشان می‌دهد که علامه طباطبائی کل طبیعت را چیزی ورای تک تک اجزای آن نمی‌داند و از اینجا نتیجه می‌گیرند که از آنجایی که هر یک از این اجزاء دم به دم حادث می‌شوند، پس کل عالم هم حادث زمانی است. شاید بتوان فرمایش ایشان را این‌طور توضیح داد که بر اساس حدوث تجددی، هر یک از اجزای عالم، حادث هستند و از آنجایی که عالم یک کل حقیقی نیست، می‌توان حکم

اجزاء را به کل تعمیم داد؛ درست همان‌گونه که در حدوث ذاتی می‌توان از فقر وجودی هر یک از اجزای عالم، فقر وجودی کل عالم و حدوث ذاتی آن را نتیجه گرفت. شباهت و بلکه عینیت ظاهر کلام علامه در باب حدوث ذاتی و زمانی کل عالم، انطباق این توضیح را با منظور ایشان تقویت می‌نماید (طباطبائی، ۱۳۸۵، ۲۴۱-۲۴۲)؛ هرچند فرمایشات ایشان قابل تطبیق با نظر صدرالمتألهین نیز می‌باشد و در این صورت، نظرات این دو متأله بر یکدیگر منطبق خواهد شد. بنابراین، به نظر علامه عالم طبیعت در عین حدوث تجدیدی اجزای آن، دارای مبدأ آغازین زمانی و حادث زمانی، به معنای برگزیده، نیز می‌باشد.

### ۶- ارزیابی نظرات صدرای علامه

در این قسمت و به منظور بررسی نظریات مطروحه، به ترتیب وجوه سه‌گانه طرح شده را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

#### ۶-۱- حدوث تجدیدی اجزاء عالم

صدرالمتألهین این نظریه را به منظور برقراری انسجام بیشتر میان ظواهر متون دینی و نتایج بحث‌های فلسفی ابداع نموده است. بدین منظور برای نظریه خود دو امتیاز نسبت به آرای فلاسفه گذشته قائل است: (۱) حدوثی که مطابق این نظریه برای عالم اثبات می‌شود، حدوث زمانی است یعنی همان معنای متعارفی که از لفظ حدوث فهمیده می‌شود<sup>۷</sup> و (۲) این حدوث، خارجی و عینی است و همانند حدوث ذاتی در ظرف تحلیل ذهن نخواهد بود.

امتیاز نخست درست است و این نظریه در صورت تمام بودن حدوثی از نوع زمانی را برای اجزای عالم نشان خواهد داد؛ به این صورت که هر قطعه، در زمان وجود قطعات پیشین نبوده و پس از آن‌ها موجود شده است. اما امتیاز دوم به نظر نادرست می‌آید؛ چراکه مطلب از دو حال خارج نیست؛ یا هر حرکتی را یک وجود سیال در نظر می‌گیریم و در نتیجه، اجزای آن، دیگر سهمی از وجود و عینیت نخواهند داشت؛ چنانچه حکم آن‌ها (حدوث) نیز همین‌طور خواهد بود و یا برای اجزای حرکت، وجود خارجی قائلیم که در این صورت در واقع منکر اصل حرکت و قائل به تتالی آیات شده‌ایم که هم مورد پذیرش صدرالمتألهین و فلاسفه نیست و هم اقتضای برهان بر خلاف آن است.

<sup>۷</sup> صدرالمتألهین فلاسفه گذشته را به این دلیل که معنای متعارف حدوث را -که زمانی است- به حدوث ذاتی تحویل برده‌اند، بسیار مورد نکوهش قرار می‌دهد؛ بطوری که مطالب آن‌ها را در حد انکار بعثت انبیاء قلمداد می‌نماید (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ۱۶) اما از طرف دیگر، به سادگی عالم -که به صورت عرفی از آن جمیع ماسوی الله فهمیده می‌شود- را به عالم اجسام تأویل می‌برد و مجردات را خارج از عالم و متعلق به صقع ربوبی می‌داند. شاید شایسته‌تر این بود که کسی که از یک تأویل در نظریه‌اش بهره می‌برد، دیگران را برای بکارگیری تأویل دیگری در نظریه‌شان تا این اندازه محکوم ننماید.

در توضیح شق نخست باید اضافه نمود که قوام حدوث تجدیدی به حرکت جوهری و حدوث دم به دم اجزاء عالم اجسام است. خود صدرالمتألهین و تابعین او به درستی معترفند که اجزاء و قطعات حرکت، مانند هر اتصال دیگری، بالفعل موجود نیستند و حرکت یک امتداد واحد سیال است. به این معنا که یک وجود ممتد است، ولی به نحو غیرقار و لازمه این مطلب آنست که اجزای آن، سهمی از خارجیت و رای کل نداشته باشند. اجزای بالقوه هر حرکتی، تنها به اعتبار وهم است و از تقسیمات وهمی حرکت بدست می‌آید. به این معنا که انسان در ظرف ذهن خود هر امتدادی را به اجزائی مفروض تقسیم می‌نماید. حال چگونه ممکن است که این اجزای وهمی، متصف به حدوث حقیقی شوند و به واسطه آن‌ها، کل امتداد نیز حقیقتاً به حدوث متصف گردد؟!!

### ۶-۲- بی‌آغازی سلسله حوادث از جانب ابتدا

همان‌گونه که اشاره شد، فلاسفه برای اثبات این وجه، به دو دسته دلیل تمسک بسته‌اند: (۱) قاعده «کل حادث مسبوق بماده و مده» در حیطة مباحث امور عامه و (۲) دوام فیض الهی و عدم تغییر در ذات او در دامنه مباحث الهیات بالمعنی الاخص. اما به نظر می‌رسد که هیچ یک از این دلایل، اثباتی قطعی برای مدعی آن‌ها نخواهد بود.

به نظر می‌رسد نکته کلیدی که باید در نظر داشت، تمایز میان تصویر شایع و تصویر برگزیده حدوث زمانی عالم است؛ از آنجایی که، بنا به تحقیق، زمان از عوارض تحلیلی وجود مادی و جسمانی است، حدوث زمانی عالم به معنای محدودیت زمان و زمانیات از جانب ابتدا و یا آغازمندی آن‌هاست و نه اینکه زمانی بوده که عالم در آن وجود نداشته و پس از مدتی ایجاد شده باشد. به بیان دیگر: اگر ماده و مادیات وجود نداشته باشد، زمان و تغییر هم در کار نخواهد بود و بنابر این اشکال، تغییر در ذات الهی مرتفع می‌گردد. دوام فیض الهی نیز با آغاز زمانی عالم قابل جمع است؛ چراکه شاید عالم ماده، قابلیت کسب فیض ازلی را نداشته و یا چنین مطلبی با حکمت الهی در تعارض باشد. چنانچه فلاسفه محدود بودن حجم جهان را منافی با وسعت فیض الهی ندانسته‌اند، نباید محدود بودن زمانی آن را (به معنای صحیح) هم منافی با دوام فیض الهی بدانند. اما راجع به مسبوق بودن هر حادثی به ماده و مدت باید توجه نمود که:

- ۱- با نفی واجب الوجود و ممتنع الوجود بودن حادث مادی، اثبات امکان برای آن شده است و این، امکان ذاتی است که از ماهیت شیئی انتزاع می‌شود و امری عینی نیست تا حاملی بخواهد.
- ۲- امکان استعدادی نیز امری انتزاعی است که از فراهم شدن شرائط وجودی و عدمی قبل از تحقق پدیده انتزاع می‌شود. اما برای نخستین پدیده مادی نمی‌توان شرائط قبلی در نظر گرفت.
- ۳- در این بیان، برای هر پدیده مادی زمان سابقی فرض شده که امکان وجود پدیده مفروض در آن زمان، ثابت است. در صورتی که زمان، بعدی از ابعاد موجودات مادی است و وجود جداگانه‌ای از آن‌ها ندارد.

و اگر سلسلهٔ حوادث آغاز زمانی داشته باشد، زمانی قبل از آن وجود نخواهد داشت. (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۲، ۲/ ۲۶۸-۲۶۹)

بنابراین، به نظر می‌رسد هیچ یک از این دلایل نمی‌توانند بی‌آغازی سلسلهٔ حوادث را از جانب ابتدا اثبات نمایند.

### ۶-۳- آغازمندی سلسلهٔ حوادث از جانب ابتدا

این، همان وجه اختصاصی نظر علامه است که توضیح و تصویر آن گذشت. (بخش ۵-۱) اما به نظر می‌رسد که در استدلال ایشان مغالطه‌ای صورت گرفته است. اگر هر جزء از اجزای یک کل دارای ابتدا (محدودیت از جانب آغاز) باشند، نمی‌توان این نتیجه را گرفت که مجموع آن‌ها (کل) نیز دارای ابتداست؛ چراکه می‌شود این اجزاء یکی پس از دیگری و بدون هیچ نقطهٔ ابتدائی به گذشته کشیده شوند و همان تصویر برگزیده از قدم زمانی را شکل دهند. به‌طور خلاصه، تفاوت حدوث ذاتی و زمانی در این است که اگر همهٔ اجزای یک کل حادث ذاتی باشند، کل هم حادث ذاتی است. اما در مورد حدوث زمانی، به معنای محدودیت از جانب ابتدا، این چنین نیست و دلیل آن این است که معیار حدوث ذاتی که همان امکان یا فقر وجودی است، در کل حفظ می‌شود اما ملاک حدوث زمانی که محدودیت از جهت آغاز (دارا بودن مبدأ زمانی) است، می‌تواند در کل محفوظ نماند.

به علاوه حدوث تجددی به معنای محدودیت از جانب ابتدا نیست و وجود حرکتی ازلی هیچ‌گونه مانعی نخواهد داشت. یعنی همان مقدمهٔ قیاس مذکور (آغازمندی هر یک از اجزاء) نیز از فرمایشات ایشان اثبات نمی‌گردد. بنابراین، به منظور اثبات آغازمندی سلسلهٔ حوادث، به دلیلی بیش از آنچه ظاهراً منظور نظر علامه است، نیاز خواهد بود و آنچه از فرمایشات ایشان استفاده می‌شود، توان اثبات مدعیان را ندارد.

### ۷- جمع‌بندی

در این مقاله ابتدا، تصاویر مختلف از حدوث و قدم زمانی عالم طبیعت ارائه شد و برای هر یک از طرفین یک تصویر به عنوان تصویر برگزیده و بدون اشکال تصویری در نظر گرفته شد. پس از آن، نظریهٔ ملاصدرا و علامه طباطبائی در باب حدوث زمانی عالم طرح شد و وجوه اشتراک و تمایز آن‌ها نشان داده شد. نهایتاً و در بخش انتهایی، نظریات این دو فیلسوف و متأله بزرگوار مورد ارزیابی قرار گرفت و چنین به دست آمد که ظاهراً، هیچ یک از وجوه این نظریات به تمامه و آن‌چنان که با ادعای مبدئین آن‌ها تطابق یابد، درست نمی‌باشند و محل اصلی این نزاع، که همان محدودیت یا عدم محدودیت سلسلهٔ زمانیات باشد، نیازمند بحث و بررسی بیشتری است.

به‌طور خلاصه، یافته‌های این نوشته از این قرار است:

- ۱- تصویر فلاسفهٔ مسلمان از حدوث زمانی طبیعت که مستلزم قدم آن می‌شود، تصویر صحیحی نیست و تصویر غزالی از حدوث زمانی طبیعت، بی‌اشکال است.
- ۲- استدلال‌های فلاسفه در باب تلازم دوام فیض و قدم طبیعت، تمام نیست.
- ۳- قاعدهٔ «کل حادث مسبوق بماده و مدت»، مستلزم قدم عالم نیست.
- ۴- حدوث تجدیدی طبیعت در اندیشهٔ صدرایی حدوث زمانی محل نزاع نیست. به علاوه تصویر صحیحی با توجه به مبانی صدرا ندارد.
- ۵- بنابر یک تقریر، علامه طباطبائی نظری اختصاصی علاوه بر حدوث تجدیدی دارند که هرچند پاسخ‌گوی پرسش اصلی (محدودیت عمر عالم) می‌باشد اما دلیل او استوار نیست. بنابر این، مسئلهٔ آغاز، نیازمند بررسی بیشتری است.

## منابع و مأخذ

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۸)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، ج ۲، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۳)، *النجاة، قسم الإلهیات*، مع شرح فخرالدین الإسفراینی النیشابوری، تقدیم و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۲۹)، *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب.
- ایمانپور، منصور، «حرکت جوهری و ماوراء الطبیعه»، قسمت دوم، خردنامهٔ صدرا، زمستان ۷۶، ش ۱۰.
- خامنه‌ای، سید محمد، «حدوث دهری و حکمت متعالیهٔ ملاصدرا»، خردنامهٔ صدرا، بهار ۸۴، ش ۳۹.
- طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۸۵)، *نهاية الحکمة، تصحیح غلامرضا فیاضی*، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۸۷)، *اصول فلسفهٔ رئالیسم*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۳۰)، *تعلیقات علی الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۹، قم، طلiece نور.
- عابدی شاهرودی، علی، (۱۳۸۴)، «*اصول و تطور فلسفه*»، چاپ شده به عنوان مقدمهٔ کتاب ترجمهٔ *مفاتیح الغیب*، ترجمهٔ محمد خواجوی، تهران، مولی.

عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۵)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ۲ ج، ج ۱، تهران، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

غزالی، ابوحامد، (۱۳۸۲)، *تهافت الفلاسفة*، تحقیق سلیمان دنیا، قم، شمس تبریزی.

فطورچی، پیروز، (۱۳۷۷-۱۳۷۸)، «مختصری درباره مسئله آغاز: از دیدگاه کیهانشناسی نوین و حکمت متعالیه»، نامه علم و دین، س ۲، ش ۲.

فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۵)، *تعلیقات علی نهاییه الحکمة*، ۴ ج، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

محمدی، مقصود، «جایگاه حدوث دهری و حرکت جوهری در دو نظام متفاوت فلسفی»، خردنامه صدرا، تابستان ۷۸، ش ۱۶.

مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۲)، *آموزش فلسفه*، ۲ ج، ج ۲، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۴۰۵)، *تعلیقة علی نهاییه الحکمة*، قم، در راه حق.

مطهری، مرتضی، (۱۳۸۶)، *مجموعه آثار*، ۲۷ ج، ج ۱۰، تهران، صدرا.

معین، محمد، (۱۳۷۱)، *فرهنگ فارسی*، ۶ ج، ج ۱ و ۲، تهران، امیرکبیر.

شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۷۸ الف)، *المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالية*، تصحیح سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۷۸ ب)، *رسالة فی الحدوث العالم*، تصحیح سید حسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۸۰ الف)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (الاسفار)*، تصحیح مقصود محمدی، ج ۲، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۸۰ ب)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (الاسفار)*، تصحیح مقصود محمدی، ج ۷، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (الاسفار)*، تصحیح رضا محمدزاده، ج ۵، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۸۳)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (الاسفار)*،  
تصحیح مقصود محمدی، ج ۳، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

Aristotle, (1984), *The Complete Works of Aristotl*, ed. J.Barnes, , vol. 2 , Princeton,  
Princeton University Press.

