

پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه؛ سال ۱، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، مقاله پژوهشی، ص ۱۴۹-۱۲۵

حدوث عالم ماده از دیدگاه متکلم و فیلسوف

مریم خوشنویسان*

دانشجوی دکتری کلام و حکمت اسلامی دانشگاه آزاد، واحد علوم و تحقیقات، تهران

سید صدرالدین طاهری**

استاد گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت فارسی: ۱۳۹۹/۱۱/۲۷؛ تاریخ پذیرش فارسی: ۱۳۹۹/۰۲/۳۱)

(تاریخ میلادی دریافت: ۲۰۲۰/۰۲/۱۶؛ تاریخ میلادی پذیرش: ۲۰۲۰/۰۵/۱۶)

چکیده

مقاله حاضر به منظور ارائه گزارشی تطبیقی پیرامون حدوث عالم ماده، براساس آرای چهار فرقه کلامی اسلامی، معتزله، اشاعره، ماتریدیه و شیعه، به ضمیمه آرای ابن سینا، از فلاسفه اسلامی و مؤسس مکتب مشاء، گرد آمده است. ابتدا مقدماتی پیرامون معنی حدوث و نقطه مقابل آن، یعنی قدم و معنی عالم و پرسش‌های اصلی بیان شده، سپس پیشینه مسئله گزارش گردیده، آنگاه آرای سران فرقه‌های مذهبی اهل سنت، یعنی معتزله، اشاعره و ماتریدیه، با استناد مستقیم به گفتار یک تن از رؤسای هر یک از سه فرقه اهل سنت بیان شده، و از بزرگان شیعه، گفتار چندین تن بررسی گردیده است. سپس اشاراتی به رأی ابن سینا در همین مسئله صورت گرفته و در نهایت، نتیجه به دست آمده این است که مسئله به پاسخ قانع کننده‌ای نمی‌رسد؛ به ناچار با الهام از گفته‌های فلاسفه راه حلی موقتی، بی آنکه آن راه حل، قطعی شمرده شود، برگزیده شد.

واژگان کلیدی: حدوث. قدم. حدوث زمانی. حدوث ذاتی. ابداع.

(نویسنده مسئول) *E_mail: m_kh_58@yahoo.com

**E_mail: ss_tahery@yahoo.com

مقدمه

از جمله مسائل مهم مورد اختلاف میان متکلمان با هم و فلاسفه با هم و افراد هر یک از دو گروه با یکدیگر، در باب فعل الهی، مسئله «حدوث و قدم» عالم ماده است؛ مسئله‌ای که علاوه بر اصل آن، باید ابعاد و صورت مسئله هم مورد بررسی قرار گیرد، تا معلوم شود که:

الف. منظور از «حدوث» چیست؟ زمانی، ذاتی، هر دو، یا گونه‌ای دیگر؟ و به همین نسبت «قدم» هم احتمالاتی را پیش روی می‌نهد.

ب. هر کدام از موارد فوق باشد، تصویر مسئله چگونه است؟ برای مثال، حدوث زمانی عالم به این معنا است که عالم در زمان پدید آمده است، و این در حالی است که زمان، خود، جزئی از همین عالم ماده و برآمده از گردش فلکی دور فلک دیگر است.

ج. مسئله عقلی است یا نقلی یا تجربی؟ و حل آن از کدام طریق میسر است؟ و سؤالاتی دیگر، که طی بحث روی می‌نمایند.

پاسخ تفصیلی به این پرسش‌ها باید ضمن مطالعه اقوال و دلایل آنها روشن شود. در حال حاضر توضیح مختصری پیرامون «محل نزاع» برای ورود به بحث و طرح اقوال و دلایل آنها ضرورت دارد و در ذیل ارائه می‌شود.

تصویر محل نزاع

حادث و قدیم در عرف به معنی «نو و کهنه» است و به جای «حادث» از واژه «جدید» در مقابل «قدیم» هم استفاده می‌شود. این معنا نسبیست دارد و در این بحث منظور نیست. در اینجا حادث و قدیم معنای دقیق‌تری دارند، و دو اصطلاح مختلف باید از یکدیگر تمیز داده شوند. یک اصطلاح، «حادث و قدیم زمانی» است. حادث زمانی به معنی «مسبق به زمان» و قدیم زمانی به معنی «غیرمسبق به زمان» است. حادث زمانی موجودی است که در زمان خاصی به وجود آمده و

مسبوق به زمانی است که در آن زمان معدوم بوده است؛ و قدیم زمانی موجودی است که هر چه در زمان به عقب برگردیم همچنان بوده و هرگز به آغاز پیدایش آن نمی‌رسیم. روشن است که اگرچنین موجود یا چنین موجوداتی به طور قطع وجود داشته باشند لازمه آن قدیم بودن خود زمان است، و با توجه به اینکه زمان بخشی از عالم ماده است، به این نتیجه می‌رسیم که عالم ماده - یا طبیعت - قدیم است. در این صورت اصل بحث منتفی می‌گردد و ناچاریم به یک فرض اثبات نشده تن دهیم.

اصطلاح دیگر «حادث ذاتی و قدیم ذاتی» است. در این دو اصطلاح ملاک زمان لحاظ نمی‌شود، بلکه ملاک امکان ذاتی و وجوب ذاتی است. حادث ذاتی یعنی ممکن بالذات و قدیم ذاتی یعنی واجب بالذات. مصداق قدیم ذاتی تنها واجب الوجود است و به موجب ادله توحید نمی‌تواند بیش از یکی باشد؛ و حادث ذاتی همه ممکناتی هستند که بالفعل موجودند، اعم از اینکه قدیم زمانی یا حادث زمانی باشند، و ممکن است در پاره‌ای از جزئیات خود حادث زمانی باشند.

بنابراین، با اینکه می‌دانیم بسیاری از ممکنات حادث زمانی هستند، به این نتیجه می‌رسیم که جمع میان امکان ذاتی و قدمت زمانی، به حکم عقل، محال نیست و قدمت، به خودی خود، ملازم با وجوب بالذات نیست. اما اینکه چنان موجودی، که ممکن ذاتی و قدیم زمانی باشد، به واقع وجود دارد یا خیر، مطلب دیگری است. این را نیز باید توجه کنیم که این اصطلاحات مربوط به فلاسفه است. اما متکلمان، تا آنجا که فقط در مورد اصطلاح صحبت می‌شود نمی‌توانند مخالفتی داشته باشند، ولی در مورد وجود واقعی ممکنی که، در عین امکان ذاتی، قدیم زمانی هم باشد با فلاسفه اختلاف دارند. صورت گسترده و مستند اقوال در ادامه خواهد آمد. به طور کلی، فلاسفه بیشتر بر حدوث و قدم ذاتی تکیه می‌کنند و متکلمان بیشتر به حدوث و قدم زمانی توجه دارند.

جهت این اختلاف در وجهه نظر دو طایفه این است که فلاسفه مانعی نمی‌بینند از اینکه معتقد به قدیم‌بودن ماده و زمان باشند و حتی آن را ضروری و جز آن را محال می‌شمارند، و در نتیجه، برای آنان فقط واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود مطرح است، اما متکلمان حاضر نیستند موجودی قدیمی جز خداوند را بپذیرند و در واقع، قدمت را ملازم با وجوب می‌دانند و پی‌آمد آن همین است که در مورد حدوث یا قدمت عالم طبیعت به اشکالی بر می‌خورند که به آن اشاره شد. در ادامه مقاله مستندات این اقوال و دلایل هرطرف را مطرح و بین آنان قضاوت خواهیم کرد.

آخرین نکته‌ای که لازم است در این مقدمه یادآور شویم این است که: بحث فلسفی - کلامی حدوث و قدم عالم، به خودی خود، قلمروی گسترده دارد و موضوع اصلی آن کل هستی، اعم از مادی و مجرد یا طبیعت و ماورای طبیعت است، اما بحث این مقاله منحصر در عالم طبیعت است.

پیشینه پژوهش

تأمل در پیشینه مسئله حدوث یا قدم عالم ما را از فلسفه و کلام اسلامی فراتر برده و به یونان می‌برد. نخستین فیلسوف یونانی که سخن قابل توجهی در این باره دارد ارسطو است. ارسطو معتقد به ازلیت و ابدیت حرکت است، و از آنجا که حرکت اختصاص به ماده دارد، به تبع، ازلیت و ابدیت ماده را ایجاب می‌کند. ارسطو در کتاب *طبیعیات فصلی* با عنوان «جاودانگی حرکت» آورده و در آغاز آن می‌گوید: «حرکت همیشه بوده و همیشه خواهد بود» (ارسطو، ۱۳۶۳، ۲۴۸). مورخ شهیر فلسفه غرب، کاپلستن، نیز قول به ازلیت حرکت و ماده متحرک را از سخنان ارسطو در کتاب *متافیزیک* استفاده کرده، ضمن گزارش نظر ارسطو در باره محرک اول، می‌گوید: «هر حرکتی، هر انتقالی، از قوه به فعل، مستلزم مبدئی بالفعل است، اما اگر هر صیوروتی، هر شیء متحرکی، مستلزم یک علت محرک بالفعل است،

پس جهان به طور کلی مستلزم یک محرک اول است ... محرک اول یک خدای خالق نیست. عالم از ازل موجود بوده بدون آنکه از ازل آفریده شده باشد. خدا عالم را صورت می‌بخشد، اما آن را خلق نکرده است» (کاپلستن، ۱۳۶۲، ۴۲۸).

این سخنان، که بی‌واسطه و باواسطه از ارسطو نقل شد، البته حاشیه‌هایی دارد که قابل بحث است، از جمله: جاودانگی ماده، خالق نبودن محرک اول و اینکه آیا محرک اول ارسطو به راستی خدا است یا موجودی دیگر؟ و اصولاً مجرد است یا غیرمجرد؟ این‌ها در اینجا مورد بحث ما نیست، اما آنچه به روشنی از این مقدار که نقل شد بر می‌آید این است که مسئله حدوث یا قدم عالم، که مورد بحث این مقاله است، سابقه روشنی در فلسفه یونان و نزد ارسطو دارد و نظر وی، درست باشد یا نباشد، برق دم عالم ماده است. هم‌اکنون نظریات متکلمان و فلاسفه اسلامی را گزارش و بررسی می‌کنیم.

۱. نظریات درباره حدوث و قدم عالم ماده

ابتدا نظر گروه‌های چهارگانه کلامی، معتزله، اشاعره، شیعه و ماتریدیه و سپس نظر فلاسفه را گزارش می‌کنیم. در این گزارش نظر افراد شاخص فرقه‌های چهارگانه کلامی و فلاسفه، به ترتیبی که گفته شد، مورد مطالعه قرار می‌گیرد. نکته دیگری هم که باید پیش از ورود به نظریات اهل کلام تذکر داده شود این است که در این گزارش تکرارهایی در بیان ادله مشابه صورت می‌گیرد، ولی این تکرار به منظور گزارش کامل نظریات سران یا سرشناسان چهارفرقه کلامی لازم می‌نماید. به علاوه، گاهی تفاوت‌هایی در بیان دلیل واحد هست که باید مورد توجه باشد.

۱-۱. نظر معتزله

۱-۱-۱. قاضی عبدالجبار معتزلی و مسئله حدوث عالم

قاضی عبدالجبار معتزلی (۳۵۹-۴۱۵ هـ.ق.)، از بزرگان فرقه کلامی معتزله، در باب حدوث عالم، ابتدا به این مطلب توجه نموده که عالم مرکب از جواهر و

اعراض است. وی سپس به اثبات حدوث اعراض پرداخته، ذیل عنوان «اثبات حدوث الأعراض»، می‌گوید:

آنچه دلالت بر حدوث اعراض می‌کند این است که می‌دانیم که عدم و بطلان بر اعراض جایز است، در حالی که عدم و بطلان بر موجود قدیم جایز نیست...؛ سپس با استفاده از این مقدمه به اثبات حدوث عالم پرداخته، می‌گوید:

«همانا اجسام برکنار از حوادث و نیز مقدم بر حوادث نیستند. و آنچه برکنار از حوادث و مقدم بر حوادث نباشد باید که خود نیز، همانند آن حوادث، حادث باشد».

پس: عالم ماده حادث است.

قاضی سپس توضیح می‌دهد که:

«این استدلال مبتنی بر چهار مقدمه است.

نخست اینکه: در اجسام [حد اقل، دو عرض] به هم پیوستن و از یکدیگر فاصله گرفتن و حرکت و سکون هست.

دوم اینکه: این حالات حادث است.

سوم اینکه: جسم برکنار از این حوادث و مقدم بر آنها نمی‌باشد.

چهارم اینکه: از آنجا که جسم برکنار از حوادث و مقدم بر حوادث نیست باید خود نیز، همچون آن حوادث، حادث باشد» (عبدالجبار معتزلی، بی‌تا). صص ۵۶-۵۵، با تلخیص).

توضیح

اینکه می‌گوید «جسم مقدم بر حوادث نیست» بدان جهت است که، برای مثال، دو حالت سکون و حرکت را - طبق مذاق متکلم و برخلاف نظر اکثر فلاسفه اسلامی - عرض و حادث می‌خوانند، و معتقد است که جسم به هر حال یکی از این دو را دارد، و اگر فرض شود که جسمی مقدم بر هر دو باشد معنایش این است که جسم باشد ولی نه ساکن و نه متحرک باشد، و این به معنی ارتفاع نقیضین و محال است.

البته ممکن است گفته شود حرکت و سکون نقیض هم نیستند تا ارتفاع نقیضین لازم آید، بلکه نقیض حرکت عدم حرکت و نقیض سکون عدم سکون است. اما رفع اشکال آسان است، زیرا عدم حرکت از نظر مفهومی مساوق با سکون و عدم سکون از نظر مفهومی مساوق با حرکت است، و تغییر لفظی به لفظی دیگر مشکل را برطرف نمی‌کند.

۱-۱-۲. ابوالحسن اشعری و مسئله حدوث عالم

ابوالحسن اشعری (۳۲۴-۲۶۰ق/۸۷۴-۹۳۶م) در اثر معروفش، موسوم به *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والأهواء والبدع*، دو هدف اثبات حدوث عالم و وجود صانع را باهم در آمیخته، می‌گوید: «بدانید - خدای به شما توفیق دهد - که ابتدا لازم است اصطلاحاتی را که موحدان بر آن سیر کرده‌اند توضیح دهیم تا بتوانیم، همچون ایشان، معانی بسیار را در الفاظ اندک گردآوریم. یکی از الفاظی که به کار می‌برند «عالم» است.

اگر پرسیده شود: عالم چیست؟ و چرا عالم نامیده می‌شود؟ گوئیم: عالم نزد پیشینیان از امت، به هر چیز جز خداوند اطلاق می‌شده و نزد پسینیان از امت، عبارت است از مجموعه جواهر و اعراض.

اگر گفته شود: تعریف «جوهر» و حقیقت «عرض» چیست؟ گوئیم: برای جوهر تعریف‌های مختلفی صورت گرفته و ما به سه تعریف اکتفا می‌کنیم «جوهر جایگیر (متحیز) است، دارای حجم است، پذیرای عرض است. اما عرض آن است که قیام بر جوهر دارد» (اشعری، ۱۹۵۵م: صص ۱۷۴-۱۷۶).

وی در ادامه به اصل مقصود پرداخته، می‌گوید: «سپس، بدان که: موجود به دو قسم، قدیم و حادث منقسم است. قدیم آن است که دارای آغاز نیست و حادث آن است که دارای آغاز است. اگر گفته شود: چه دلیلی هست بر اینکه عالم حادث است؟ گوئیم: دلیلش این است که جرم‌های عالم خالی از اعراضی که حادثند، نمی‌باشند. آنچه خالی از حوادث نباشد خود حادث است». وی

سپس چهار اشکال براین دلیل گرفته و همه را خود پاسخ داده، و دلیل را پذیرفته است. (همان).

۱-۲-۱-۱. نکات مهم در استدلال اشعری

در استدلال اشعری بر حدوث عالم چند نکته قابل توجه وجود دارد:

نخست اینکه: اشعری ماسوی الله را طبیعی می‌داند و منکر وجود مجردی غیر از خداست. این نکته مهم از اینجا معلوم می‌شود که وی عالم را «جوهر و اعراض» می‌داند و سپس جوهر را به «متحیز» و «دارای حجم» تعریف می‌کند و بدین گونه احتمال وجود جوهر مجرد را منتفی می‌سازد.

نکته دوم اینکه: به نوع حدوث در استدلال اشعری اشاره نشده، ولی روشن است که جز حدوث زمانی نمی‌تواند منظور باشد، زیرا بحث بر محور جوهر جسمانی و اعراض آنها است، و بر فرض که جوهر جسم قدیم زمانی باشد اعراضش، حداقل در مقام تبدیل، حادث زمانی هستند، و چون برخی از اعراض لازمه جسم هستند و جسم نمی‌تواند مقدم بر آنها باشد، پس جسم هم حادث زمانی خواهد شد.

متذکر می‌شویم که انحصار عالم در جسمانیات و اختصاص وصف قدمت به خداوند، در بین اشعریان، مورد اتفاق نیست. از جمله فخر رازی در برخی از تألیفاتش، حداقل در مقام بحث، براین مطلب خرده گرفته، می‌گوید: «اختلاف کرده‌اند که: موجود ممکن که نه متحیز و نه صفت متحیز است موجود هست یا نه؟ بیشتر حکما و جماعتی از اهل اصول، اثبات این قسم کرده‌اند و غالب متکلمان آن را نفی کرده‌اند، و دلیل ایشان این است که چنین موجودی مساوی ذات واجب الوجود خواهد بود».

به نظر فخر رازی این دلیل ضعیف است، زیرا «مساوات در سلب جسمیت و عرضیت، مساوات در صفت سلبی است و مستلزم اشتراک در حقیقت وجودی، نیست. [برای مثال،] هر، دو حقیقت مختلفی در این که غیر از غیر خودشان هستند، مشترکند» (رازی، ۱۳۴۱، ج ۱: صص ۶-۷ با تلخیص).

می توان احتمال داد که فخر رازی، خود، در این باب متوقف باشد، زیرا در آخر می گوید: «متکلمان اسلام را ... قرارگاه بحث و نظریش تا اینجا نبوده است».

۱-۱-۳. ابومنصور ماتریدی و مسئله حدوث عالم

ماتریدیه یکی از فرقه‌های اهل تسنن است که به پیشوایی ابومنصور، محمد بن محمد بن محمود ماتریدی سمرقندی حنفی (متوفای ۳۳۳ ق)، به منظور تعدیل در مذهب اشعری پدید آمده است. اقوال و اعتقادات ماتریدی به تقریب بین اشعریت و اعتزال است و به اشعریت نزدیک‌تر است (ر.ک؛ جلالی، ۱۳۹۰: صص ۳۲۹ - ۳۴۴).

ابومنصور ماتریدی دو تألیف مشهور دارد، یکی به نام *التوحید* و دیگری *تأویلات أهل السنة*. اولی مجموع دو یا سه رساله است که گویا بعد از فوت او شاگردانش به هم ضمیمه ساخته‌اند و با تصحیح و مقدمه و تعلیق فتح الله خلیف، استاد و مدیر گروه فلسفه دانشگاه قطر، در مصر به چاپ رسیده؛ و دومی تفسیر کامل قرآن کریم است که بر حسب چاپ جدید (نوبت سوم)، پنج جلد است و به کوشش «فاطمه یوسف الخیمی» تصحیح و در بیروت انتشار یافته است (ر.ک؛ همان، صص ۳۶ - ۳۸).

ماتریدی بر آن است که عقاید خود را از سه طریق، به اصطلاح خودش، عیان و نظر و خبر، به اثبات برساند. مقصود وی از عیان، مشاهده حسی، مقصود از نظر، استدلال، و مقصود از خبر، آیه قرآن و یا متون منقول از پیامبر است. وی در مسأله حدوث عالم نیز همین راه را پیموده، در تمسک به عیان می گوید:

«دلیل حسی حدوث عالم این است که: هر عینی از اعیان که محسوس می گردد نیازها او را فرا گرفته‌اند، در حالی که قدیم بودن شرط بی نیازی است، چه، موجود در اثر قدیم بودنش بی نیاز از غیر می گردد و ناچاری و خواسته، او را نیازمند به غیر می گرداند، و از اینجا معلوم می شود حادث است. به علاوه، هر چه در ملاحظه اعیان به عقب برگردیم وضع بر همین منوال است.

همچنین، عالم دارای اجزا و ابعاض است، و دربارهٔ بیشتر قسمت‌های آن می‌دانیم که حادث است و وجود آن متأخر از عدم آن است، و می‌دانیم که برخی از اجزا رشد می‌کنند و بزرگ و گسترده می‌شوند، و این ویژگی [که از آن به حدوث تعبیر می‌شود] به کل عالم نیز سرایت می‌کند، [و چنین موجودی نمی‌تواند قدیم باشد].»

گفته‌های فوق از قبیل مشاهده و عیان بود. وی در مقام استدلال (نظر) بر حدوث عالم، همان استدلال معروف اهل کلام بر حدوث اجسام را تقریر کرده و بیانی طولانی دارد. سپس می‌گوید: اما خبر: «از جمله، آنچه از سخن خداوند تعالی به اثبات رسیده است: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (البقره/ ۱۱۷؛ الأنعام/ ۱۰۱)... ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (زمر/ ۶۲): خداوند آفرینندهٔ هر چیزی است و بر هر امری وکیل است» (همان، صص ۱۱-۱۷). ماتریدی در تفسیر آیات بحث کرده، و در تفسیر آیهٔ دوم می‌گوید:

«قوله تعالی بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ: یعنی آنها را ابداع کرد بعد از آن که هیچ نبودند. بدیع و مُبدع و مبتدع به یک معنا است، و آن به معنی فاعلی است که هیچ کس بر او در فعلش پیشی نگرفته است» (ماتریدی، ۱۴۲۵ق، ج ۴: ص ۸۷، سطر ۱۲ - ۱۳/ ج ۱، ۸۶).

از این گفتار مطلب جدیدی که دلالت بر حدوث عالم، طبق نظر ماتریدی بکند، بر نمی‌آید، زیرا واژهٔ «ابداع» به معنی خلق ازلی از هیچ نیز به کار می‌رود، چنانکه فلاسفه آنرا در مورد خلق عقول مجرد، در مقابل «تکوین طبیعت»، به کار می‌برند، که در مورد جزئیات امور طبیعت کاربرد دارد، مگر اینکه گفته شود ماتریدی «ابداع» را، همچون بسیاری دیگر از متکلمان، به معنی «فعل بدون سابقه» به کار برده و تفاوت خاصی بین ابداع و تکوین - نظیر اصطلاح فلاسفه - نهاده است، ولی این فقط، تا آنجا که به این عبارت مربوط می‌شود، یک احتمال است.

۱-۱-۳. انتقاد نظر ماتریدی

دلیل نقلی در این مبحث اثبات کننده نیست، بلکه فقط می‌تواند مؤید باشد. اما

دلایل غیرنقلی ماتریدی حداکثر، حدوث زمانی جزئیات عالم ماده را به اثبات می‌رساند، و از اثبات حدوث اصل زمان و ماده و حرکت قاصر است. توضیح بیشتر این مطلب در بیان نظر فلاسفه خواهد آمد.

۱-۱-۴. نظر متکلمان شیعه دربارهٔ حدوث عالم

متکلمان شیعی نیز همگی بر حدوث عالم ماده تأکید دارند. اما از این وجه اشتراک که بگذریم، یک دست نیستند. اکثریت ایشان در این مسئله مثل متکلمان اهل سنت می‌اندیشند و دلایل اکثر ایشان نیز همان است که از متکلمان غیرشیعه نقل کردیم؛ و آن خالی نبودن جسم از اعراض و حدوث اعراض است، که منتهی به حدوث جوهر جسمانی می‌گردد. از جمله، از این گروه هستند: شیخ مفید (۳۳۶ یا ۳۳۸-۴۱۳ هـ. ق)، (شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق)، علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ ق)، و خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ق)، در آثار کلامی خود، مانند قواعد العقاید و تجرید الاعتقاد، و شماری دیگر از متکلمان، که نقل سخنانشان، به این لحاظ که با اهل سنت همسخن هستند و نظر بزرگان اهل سنت را ملاحظه کردیم، ضرورت ندارد.

اما کسانی دیگر از متکلمان شیعه سخنان متفاوتی گفته‌اند؛ و برخی از اینان از این قرارند:

۱-۱-۴-۱. فیاض لاهیجی و مسئلهٔ حدوث عالم

فیاض لاهیجی (متوفای ۱۰۷۲ ق)، متکلم فیلسوف مسلک، طریق دیگری، غیر از طریق متکلمان، را برای اثبات حدوث عالم برگزیده است. وی، در کتاب سرمایه ایمان، ابتدا معانی حدوث و قدم را بیان کرده، می‌گوید:

«حدوث، مسبوق بودن وجود است به عدم مطلق؛ و قدم، عدم مسبوقیت وجود است به عدم مطلق». سپس، همچون دیگر متکلمان، قدیم را منحصر در ذات خداوند دانسته، می‌گوید: «و قدیم، أَعْنَى وجود غیر مسبوق به عدم مطلقاً، منحصر است در واجب تعالی، و جمیع ممکنات حادثند و مسبوق به عدم مطلق».

وی سپس از طریق تحلیل معنی «امکان» و لوازم آن، به حدوث ممکنات استدلال کرده، می‌گوید:

«پس به طریق قیاس استثنایی گوییم: اگر ممکن مسبوق به عدم نبودی، قابل وجود از غیر نبودی. لیکن قابل وجود است از غیر لامحاله، نتیجه دهد که پس ممکن مسبوق به عدم است لامحاله. و چون مسبوق به عدم، حادث باشد - چه، مراد از حادث نیست مگر مسبوق به عدم مطلق -، [و] چون عالم نیست مگر مجموع ممکنات، پس عالم نیز حادث باشد. و هوالمطلوب» (لاهیجی، ۱۳۷۲: صص ۳۴-۳۵)

سپس لاهیجی، به مقتضای ذوق فلسفی خود، وارد این بحث شده که: با فرض حدوث عالم، تقدم عدم عالم بر وجودش از چه نوع تقدمی است؟ وی در این باره بحثی طولانی دارد، که، به لحاظ رعایت اختصار و عدم ارتباط مستقیم با بحث حاضر، از تقریر آن می‌گذریم (همان).

فیاض لاهیجی، در تألیف دیگر خود، مشهور به گوهر مراد، معانی حدوث و قدم ذاتی و زمانی را تحلیل و قول صحیح در هر یک را تحقیق و میان فلاسفه و اهل کلام در باب اینکه تقدم عدم بر وجود عالم از چه نوع تقدمی است، قضاوت می‌کند. تلخیص گفتار وی در کتاب گوهر مراد از این قرار است:

«بدان که جمیع عقلاء عالم از ملّیین و غیرهم، معتقدند بر حدوث عالم - یعنی جمیع ماسوی الله - به معنی مسبقیت به عدم، و اختلافی در این نیست، و خلافتی که هست در این است که عدم سابق، عدم ذاتی است یا زمانی. منازعه در این مسئله، از دو وجه گنجایش دارد: یکی آنکه سبب محوج به صانع حدوث ذاتی است یا زمانی، و دیگری آنکه امتداد زمان، در جانب ماضی متناهی است یا غیرمتناهی؟ و حق در محلّ نزاع اوّل آن است که حدوث ذاتی، که لازم معنی امکان است، در سببیت احتیاج به صانع، مستقل و کافی است، چه، رجحان احد طرفی ممکن بما هو ممکن، محتاج است به مرجّح، چنان که بیان کرده شد. و در

محل نزاع دوم، حق، تناهی امتداد زمان است به اجماع ملّیین [یعنی اهل ادیان]... و این معنی مستلزم حدوث زمانی، اعنی مسبوقیت عالم، به عدم زمانی نیست. بلکه حق انتهای امتداد زمان است به عدم مطلق نه به عدم مقدر... عدمی که امتداد زمان منتهی به اوست، مانند عدمی [است] که امتداد قارّعالم جسمانی، منتهی به اوست. چنانکه ورای سطح محدب فلک اعظم مقدر نیست، بل لا خلاهنّاک و لاملاً، همچنین ماورای امتداد زمان، مقدر نتواند بود. و متکلمین اگر در حدوث زمانی عالم به این قدر اکتفا نمایند، شکی نیست در صحّتش... و اگر غرض ایشان اثبات سبق عدم مقدر باشد، چنانکه ظاهر بلکه صریح اقوایل ایشان است، لا محاله این معنی نیز عقلاً ممتنع است. و غرض حکما نیز از ادلّه قدم زمانی، اگر مناقضه این دعوی متکلمین است، شک نیست در صحّت آن، و اگر غرض الهی، اثبات عدم تناهی امتداد زمان است، ادلّه ایشان مدخول است» (لاهیجی، بی تا: صص ۲۲۹ - ۲۳۲).

۱-۱-۴-۱-۱. تحلیل سخن لاهیجی و اظهار نظر

به نظر می‌رسد:

- الف. سخن لاهیجی، در عین اختصار، تمام و جامع همه نکات لازم است، و این، به دلیل توجه وی به نکات فلسفی مربوط به مسئله است.
- ب. وی طریقه متکلمان را، که تمسک به قاعده «هرچه خالی از حوادث نباشد حادث است» کنار نهاده، صرف امکان را جهت اثبات حدوث کافی دانسته، و این شیوه دقیق‌تر است، زیرا با اشکالات حدوث زمانی، که برخی را ملاحظه کردیم، روبه‌رو نیست.
- ج. لاهیجی از اینکه عالم را منحصر در جسمانیات بداند پرهیز نموده، و راه را جهت اعتقاد به وجود مجردات ممکن و موجودات قدیم جز خداوند باز گذاشته، و این از اعتقادات فلاسفه در مقابل متکلمان و مقرون به دقت است، زیرا آنچه را در حیطه علم بشر نیست انکار نمی‌کند.

۱-۱-۴. فاضل مقداد و مسئله حدوث عالم

فاضل مقداد (متوفای ۸۲۶ق) در بین متکلمانی که نظرشان را، با متن و یا به حکایت، ملاحظه کردیم، تا آنجا که نگارنده گفته‌های مشاهیر فرقه‌های مختلف کلامی را دیده‌است، تنها متکلمی است که بر حدوث «زمانی» عالم تصریح کرده‌است. وی در کتاب *اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة*، اللامع السادس، فی حدوث العالم، در معنی حدوث، می‌گوید:

«حدوث عالم به این معنا است که وجودش مسبوق به عدم، از نوع سبق زمانی است، و این، عقیده کلیه اهل مذاهب است و حکیمان در این مورد با همه اهل مذاهب مخالفت دارند (ر.ک؛ فاضل مقداد سیوری، ۱۳۸۰: ۱۴۵).

فاضل مقداد، عقیده به «حدوث زمانی» عالم را، چنانکه ملاحظه کردیم، به همه اهل مذاهب نسبت داده، که در اطلاق خود، شامل پیروان دیگرادیان ابراهیمی هم می‌شود، و مقابل ساختن حکما با همه اهل مذاهب، در این رأی، می‌تواند به معنی حکم به خروج همه حکیمان از دایره مذهب، برحسب مفاد گفتار وی، باشد، هرچند مقصودش نبوده باشد.

مایه شگفتی است که، علیرغم نسبتی که فاضل مقداد به همه اهل مذاهب داده - و شامل همه متکلمان اسلامی هم می‌شود - تصریح به حدوث زمانی عالم در گفتار هیچ‌یک از متکلمانی که متن سخنان آنان را ملاحظه کردیم وجود نداشت. در این صورت شاید بی‌مورد باشد از کسی که به هم‌کیشان خود این-گونه بی‌مدرک و بدون تحقیق نسبت اعتقادی می‌دهد توقع کنیم که مدرک گفتار خود در مورد اهالی مذاهب غیراسلام را ارائه کند.

۲. فلاسفه اسلامی و مسئله حدوث عالم

مدعای غالب متکلمان نامدار، از فرقه‌های اشعری، معتزلی، ماتریدی و شیعی درباره حدوث عالم را، از قرن سوم تا قرن نهم هجری، که دوران شکوفایی علم

کلام و تقابل ایشان با فلاسفه بوده است، ملاحظه کردیم و عمده دلایل ایشان را دریافتیم. حال مناسب است ببینیم فلاسفه در این باره چه می گویند، مدعایشان چیست؟ آیا مدعای اهل کلام و دلایل ایشان را پاسخ می گویند؟ آیا، برحسب مشهور، معتقد به قدمت عالم ماده هستند؟ و آیا دلیلی بر قدمت عالم ماده دارند؟ و سرانجام، کدام نظر حائز ترجیح است؟ این مطالب را، در ادامه، پی می گیریم و جهت رعایت گنجایش مقاله فقط نظر ابن سینا را، که بیش از دیگر فلاسفه مورد انتقاد اهل کلام بوده، ملاحظه می کنیم.

۲-۱. ابن سینا و مسئله حدوث عالم

ابن سینا در فصل اول از مقاله نهم *الهیات شفا*، به مناسبت بحث در چگونگی فاعلیت واجب الوجود، دلایلی را عنوان می کند که مفاد آن قدمت ماده است. وی سه دلیل بر مدعای خود اقامه می کند، و ما دو دلیل را، که متعلق به دو قلمرو هستند، تقریر می کنیم.

۲-۱-۱. دلیل اول: قاعده‌ای از طبیعیات

ابن سینا متذکر می شود که بر حسب قاعده‌ای که پیش تر به اثبات رسیده، «هر حادث طبیعی مسبوق به ماده‌ای است» که حامل استعداد یا قوه آن حادث است (ر.ک؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۷۴، سطر ۱). لازمه این دلیل این است که حادث، علاوه بر ماده حامل استعداد، مسبوق به زمان و حرکت نیز باشد، زیرا قوه توسط حرکت به فعلیت می رسد و حرکت در طول زمان صورت می گیرد.

اشاره ابن سینا به اثبات قاعده در قبل به مطلبی است که در فصل دوم از مقاله چهارم *الهیات شفا* به تفصیل آمده است. وی در آنجا دلیل را در ۹ مقدمه یک نتیجه به صورت ذیل تقریر فرموده، می گوید:

(۱) هر حادثی قبل از حدوثش یا بر حسب ذاتش ممکن است که موجود شود یا محال است که موجود گردد.

- (۲) آن که محال است که موجود گردد موجود نمی‌گردد.
- (۳) اما آن که ممکن است که موجود گردد بدون تردید امکان وجودش بر وجود او سبقت داشته و [به تعبیردیگر] ممکن الوجود بوده‌است.
- (۴) امکان مزبور جز این نیست که یا معدوم و یا موجود بوده‌است.
- (۵) محال است که معدوم باشد، چه [اگر معدوم بود سبقت در وجود هم نمی‌داشت، پس موجود است.
- (۶) هر موجودی یاقائم بر موضوعی است و یاقائم به خود است.
- (۷) آنچه قائم بر خود باشد وجودی اختصاص به خود دارد و لازم نیست که به چیزی نسبت داده شود.
- (۸) اما امکان وجود از آن گونه است که نسبت داده می‌شود به چیزی که این امکان وجود متعلق به او است.
- (۹) پس این امکان جوهر قائم به خود نیست و، به ناچار، در معنای خاص و عارض بر موضوع خاصی است [و آن ماده است].
- (۱۰) نتیجه آنکه: هر حادثی مسبوق به ماده‌ای است، ص ۱۸۲] [که حامل امکان وجود او است] (ر.ک؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۸۲).
- این دلیل می‌توانست با استفاده از یک قاعده طبیعی، که در جزئیات عالم ماده به خوبی قابل تجربه و غیرقابل انکار است، به کل عالم جسم سرایت کند و قدمت ماده را به اثبات برساند، زیرا هرچه در سیر قهقرائی حوادث به عقب برگردیم به حوادثی که دارای صورت نوعیه هستند بر می‌خوریم، و تا وقتی حادثی هست، طبق این قاعده معلوم می‌شود حادث دیگری قبل از آن وجود داشته که حامل امکان این حادث بوده است، و همچنان تا ... بی‌نهایت. نظر ابن سینا نیز این است که این قاعده، هر چند در جزئیات جاری تجربه می‌شود، اما شامل کل طبیعت می‌گردد.

۲-۱-۱-۱. اشکال بر قاعده

ابن سینا مطلب را به گونه‌ای ادا کرده که بهانه اشکال به دست امام محمد غزالی داده‌است. دست‌مایه اشکال غزالی این است که فلاسفه خود معتقدند به اینکه «امکان» وجود عینی ندارد، بلکه از نحوه وجود شیء، مثل اینکه نبوده و سپس به هستی آمده و یا متغیر و، چه بسا، از بین رونده‌است، توسط عقل انتزاع می‌گردد و به شیء نسبت داده می‌شود. آنچه بهانه این اشکال را به دست غزالی داده این است که ابن سینا در مقدمات دلیل، چنانکه ملاحظه کردیم، بر «امکان ذاتی» تکیه کرده که یک اعتبار عقلی است و وجود عینی ندارد تا در ماده قبلی باشد (ر.ک؛ غزالی، ۱۹۶۲م، صص ۷۵-۷۶).

این اعتراض سپس به منابع دیگر نیز منتقل شده و تا کتاب *نهایة الحکمة* نیز رسیده (ر.ک؛ طباطبائی، علامه، ۱۳۶۷: ج ۲، صص ۱۰۱-۱۰۲) و در برخی منابع معاصر دیگر نیز نقل شده‌است (ر.ک؛ ابراهیمی دینانی، (۲۵۳۷ سابق)، صص ۱۸۷-۱۸۸).

پاسخ اشکال

با این تفصیل اشکال بر اصل استدلال وارد نیست، زیرا ابن سینا در ادامه تصریح می‌کند که: «ما امکان وجود را قوه وجود و حامل قوه وجود را موضوع و هیولا و ماده می‌نامیم» (همان). در عین حال، اشکال بر ابن سینا، از جهت چگونگی بیان دلیل، به طور قطع وارد است، زیرا وی، به جای بیان قوه یا استعداد یا امکان استعدادی به سراغ امکان ذاتی رفته و حتی آنرا در کنار امتناع ذاتی قرار داده که، بدون شک، نمی‌تواند موجود باشد و تردیدی در انتزاعی بودن هردو نیست. استاد مصباح در حاشیه خود بر این قسمت از متن *نهایة الحکمة* اشکال استدلال، طبق بیان علامه، را متذکر شده‌است (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۱۰۲).

۲-۱-۱-۲. اشکال دوم

خواجۀ طوسی نیز با اینکه در مقام شارح ابن سینا در کتاب *الاشارات و التنبیها* فقط شارح سخن ابن سینا و حتی مدافع او در مقابل فخر رازی است، در این

مورد، به عنوان یک متکلم، انتقاد کرده است. از جمله، وی علاوه بر اینکه در *تجریده الاعتقاد* به روش متکلمان بر حدوث اجسام استدلال می کند و بدین ترتیب به خیل معتقدان به حدوث ماده می پیوندد، در موضعی دیگر از *تجریده الاعتقاد* به کلی منکر قاعده «کل حادث مسبوق بماده» شده، می گوید: «حادث نیاز به ماده و مدت ندارد، زیرا اگر چنان باشد تسلسل لازم می آید: «ولا یفتقر الحادث إلى المدة و المادة، وإلا لزم التسلسل».

علامه حلی نیز سخن خواجه را شرح کرده و تلقی به قبول نموده است (ر.ک؛ خواجه طوسی و علامه حلی، ۱۳۸۰: ۶۷).

۲-۱-۱-۲. توضیح و نقد

اشکال خواجه و علامه حلی وارد به نظر نمی رسد، زیرا این تسلسل یکی از شروط بطلان را، که اجتماع بالفعل همه علل تامه است، ندارد؛ بلکه تسلسل معدّات در طول زمان است، و دلیلی بر بطلان آن نیست.

بنابراین، هرچند ممکن است مدعای قدم ماده از سوی ابن سینا درست نباشد، ولی استدلال خواجه و علامه بر رد آن نیز درست نیست و دلیلی که توسط ابن سینا، با استفاده از قاعده پذیرفته شده طبیعیات، اقامه شده، تا اینجا بر استحکام خود باقی است.

۲-۱-۲. دلیل دوم ابن سینا بر اساس قواعد کلامی

این دلیل جنبه کلامی - جدلی دارد. شیخ الرئیس در تعریض بر معتزله، که از مخالفان او در مسئله قدم عالم ماده بوده و می گفته اند: خداوند بود و مخلوقی نداشت و سپس آفرید، می گوید:

«این کسانی که فیض الهی را تعطیل کرده اند، یا می پذیرند که خداوند قادر بوده پیش از خلق این عالم اجسام، عالم اجسام دیگری را بیافریند که حرکاتی داشته و تا زمان خلق عالم فعلی و یا حتی همراه با این عالم ادامه یابد و یا می گویند خلق چنین عالمی ممکن نبوده است. اگر دومی را اختیار کنند لازمه

اش این است که یا خلق عالم جسم از ابتدا ممتنع بالذات بوده و سپس ممکن شود و یا خداوند ابتدا عاجز بوده و سپس توانا گردد و هر دو، از نظر ما و ایشان، باطل و محال است.

اما اگر فرض نخست را بپذیرند معنایش این است که زمانی پیش از خلق عالم بوده که عالم قبلی، بر حسب آن زمان، نسبت به عالم فعلی قبلیت داشته، زیرا در عدم محض «قبل» و «بعد» معنا ندارد، و از آنجا که زمان مقدار حرکت است، پس حرکت هم بوده، و از آنجا که حرکت بدون متحرک مادی تحقق ندارد، پس ماده نیز پیش از خلق عالم فعلی وجود داشته است، و قبول این سلسله به معنی قبول قدمت عالم ماده است، که همان مدعای ما است.

اما اگر هر دو فرض فوق را انکار کنند و مدعی شوند که آن عالم [درعین حال که از قبل بوده،] فزونی زمانی بر این عالم نداشته و هر دو عالم می‌توانند با هم ادامه یابند و سپس منقرض گردند، لازمه اش این است که «کوتاه» و «بلند» به یک اندازه باشند و این نیز محال است.

بنابراین، فرض عوالمی قبل از عالم فعلی و عالمی دگر قبل از عالم مفروض و هر یک قبل از دیگری، تا ازل میسر است و با استدلالی مشابه، ازلیت ماده به اثبات می‌رسد» (ابن سینا، ۱۳۶۳: صص ۳۸۰-۳۸، نقل به مضمون).

۲-۱-۲. توضیح و نقد مشروط سخن ابن سینا

بخش اخیر سخن ابن سینا، که براساس رد هر دو فرض ایراد شد، در صورتی نافذ است که متکلمان، یا تعطیل کنندگان فیض الهی - به تعبیر ابن سینا - به راستی مدعی خلق عالم ماده در زمان باشند، یعنی بگویند زمانی بود که عالم خلق نشده بود و سپس خلق شد. چنین سخنی البته بیهوده است، زیرا زمان خود از لوازم همین عالم ماده است و نمی‌تواند قبل از عالم ماده موجود باشد، و تعبیراتی مثل «زمان موهوم» نیز، همانطور که از اسمش پیداست، برآستی «موهوم» است و نمی‌تواند مسئله را حل کند، و همان طور که ابن سینا خود طی استدلال

متذکر شده، اصولاً در عدم محض «قبل» و «بعد» [وهمزمانی] معنا ندارد. متأسفانه گفته‌های متکلمان نیز در این زمینه مبهم است و مدعای «حدوث زمانی عالم»، با همین ابهام، با انتساب به متکلمان، رواج یافته‌است، در حالی که، چنانکه در گزارش دلائل ایشان بر حدوث عالم ماده ملاحظه کردیم، تنها متکلمی که به حدوث زمانی عالم، به معنی تقدم زمان برعالم، تصریح نموده فاضل مقداد سیوری است و دیگران همگی مطلب را از این جهت مبهم گذاشته، بر اصل حدوث اصرار ورزیده‌اند بی آنکه آن را تفسیر کنند.

با این حال، سخن تازه ای نیز می‌توان در این مورد گفت که بیش و کم به نفع متکلم است، و آن اینکه گفته شود: عالم ماده از «هیچ» وجود یافته و حرکت و زمان نیز، مثل دیگر لوازم ماده، همراه با آن به وجود آمده‌است. در این صورت دیگر فرض وجود عالمی «قبل» از این عالم یا وجود زمانی قبل از زمان، ضرورت نمی‌یابد و بنابراین، بر فرض درستی این سخن جدید، می‌توان گفت عالم ماده، بر خلاف قول مشائیان، قدیم نیست، بلکه حادث است و ممکن است به رسم مسامحه نیز گفته شود «حادث زمانی» است، به این معنا که زمان همراه خلق ماده در حرکت آفریده شده‌است.

این فرض، که یکی از اساتید متأخر نیز متعرض آن شده‌اند (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ج ۵: ۷۰). به راستی مسئله را از این جهت حل می‌کند و رفع ابهام می‌نماید، ولی مسئله دیگری همراه با آن روی می‌نماید و آن چگونگی خلق ماده از عدم محض است، که هیچ‌گونه توجیهی جز احاله به قدرت الهی ندارد، و آن نیز - به نظر نگارنده - راه حل نیست، بلکه به معنی پاک کردن صورت مسئله است.

۳. جمع‌بندی و تطبیق آراء

نظریات چهار فرقه مذهبی اسلامی، معتزله، اشاعره و ماتریدیه و شیعه درباره حدوث عالم ماده را، با گزارش آراء بزرگان و سران ایشان، دریافتیم و در باره

شیعه به تفصیل بیشتر گزارش کردیم. به تحقیق میتوان گفت نظر غالب هر چهار فرقه کلامی اسلامی «حدوث عالم ماده» است و تفاوتی - اگر هست - جزئی و جانبی و گاهی لفظی است، با این وجه اشتراک که همگی، جز یک متکلم شیعی، فاضل مقداد سیوری، که تصریح به حدوث زمانی عالم کرده، همگی مطلب را از این جهت مبهم گذاشته و از کنار پرسش‌های اساسی که در این زمینه ممکن است طرح شود بی‌اعتنا گذشته‌اند.

بنابراین، نمی‌توان از این جهت برای کلام شیعه، درمقایسه با مکتب‌های سه گانه دیگر، امتیازی در نظر گرفت و یا - حتی - تفاوت قابل توجهی قائل شد، جز اینکه برخی از ایشان، مثل فیاض لاهیجی، به دلیل گرایش فلسفی خود، به نقطه نظرهای فلاسفه هم توجه کرده و به نظری میانه متمایل شده، ولی آن را نیز به روشنی بیان نکرده و به طرح احتمال اکتفا کرده‌اند.

بنابراین فقط می‌ماند مقایسه میان گفتارهای متکلمان و ابن‌سینا و سنجش دلایل ایشان با یکدیگر، در باب حدوث یا قدمت عالم طبیعت، که امید دستیابی به تفاوت‌های قابل توجه در این مرحله بیهوده نیست. در این مورد می‌توان به نتایج ذیل دست یافت:

۱-۳. دلیل عمده متکلمان، که براساس قاعده «آنچه خالی از حوادث نباشد حادث است» به طور مکرر ایراد شده و گویا اجماع کلامی بر درستی آن بین ایشان برقرار گردیده، به خودی خود، درست است، ولی، به صورتی که غالباً ایراد شده و ملاحظه کردیم، فقط در مورد جزئیات عالم ماده نافذ است و برای اثبات حدوث کل عالم ماده به کار نمی‌آید، زیرا این قاعده از تجربه استخراج شده و سپس صورت قیاسی پیدا کرده است. در حقیقت، آنچه ما آن را تجربه می‌کنیم و آن را خالی از اعراض نمی‌یابیم همان جزئیات قابل مشاهده و قابل تجربه عالم ماده است؛ و تجربه خاصی از آغازی که متکلم برای کل طبیعت فرض می‌کند و نیز تجربه‌ای از همراه بودن آن با اعراض حادث و متغیر نداریم.

۲-۳. دلیل اول ابن سینا، که بر اساس قاعده طبیعی - فلسفی «هر حادثی مسبوق به ماده و مدت است» ایراد شد، به خودی خود درست است، ولی، چنانکه اشاره شد، این دلیل گویای قدم زمانی عالم نیست، بلکه منافاتی با این فرض ندارد که عالم ماده و زمان و حرکت با هم، به طریق ابداع و از هیچ (لا من شیء)، حادث شده باشند. اما مشکل ابداع ماده از هیچ همچنان باقی و پابرجا است.

۳-۳. با طرح فرض متکلمان مبنی بر خلق ابداعی عالم ماده، مشکل «خلق ماده از هیچ» ممکن است مطرح شود، اما این مشکل، به طریقی دامان فلاسفه را هم می-گیرد، زیرا ایشان نیز معتقد به ابداعی بودن هیولای عالم ماده هستند، و اگر بنا بر ابداع، یعنی «خلق لا من شیء» باشد فرقی نمی کند که متعلق آن، هیولای اولی باشد، که زیربنای عالم جسم است، یا جسم و طبیعت با صورت های جسمیه و نوعیه باشند، و بلکه دومی معقول تر است، زیرا به هر حال مخلوق ابداعی مادی چیزی و دارای آثاری است، در حالی که هیولای نخستین چیزی نیست که بالفعل موجود شود تا در پی آثار آن باشیم.

آری اگر فلاسفه از خیر هیولای نخستین بگذرند و به کلی از قول به ابداع، به ویژه در عالم طبیعت، منصرف شوند، دلیل مزبور - به نظر نگارنده - مفید مقصود خواهد بود، و در آن صورت نظرشان بر نظر متکلمان برتری خواهد یافت، چه، قدمت ماده معقول تر از خلق ابداعی ماده از هیچ است، هر چند هر دو برای ما، که تجربه ای در این مورد نداریم و در یک مسأله طبیعی، که قلمرو تجربه نیست، بحث می کنیم و به ناچار، فقط به حکم عقل سخن می گوئیم، در حد احتمال است.

نتیجه و اظهار نظر

ملاحظه کردیم که در این وادی بیکران و این برهوت بی اطلاعی از هر طرف برویم به مشکل بر می خوریم. نه متکلمان می توانند با ملاحظات تعبد گونه شان

راه را بر ما بگشایند و نه فلاسفه قادرند، با موشکافی‌های عقلی و آزاد از قید مذهب، داروئی بدهند که درد جهل را ریشه کن کند. بنا بر این ناچاریم، همچون بیماری که به مسکن موقت پناه می‌برد، فرض‌های مطرح شده را بسنجیم و بنا بر فرضی اثبات ناشدنی بگذاریم که مشکل کمتری را در دامان می‌گذارد، و خود را رها کنیم تا شاید دریچه‌ای از عالم غیب گشوده شود و شهودی را رقم بزنند.

بنابراین، در مجموع، نگارنده، با توجه به مجموع مباحث گذشته و سیر در دلائل متکلمان و فلاسفه در باب حدوث یا قدم عالم ماده، پذیرش قدم زمانی عالم طبیعت را معقول‌تر می‌داند، زیرا اولاً: مشکلات آن هر مقدار هم که باشد، از مشکل «خلق ابداعی ماده از هیچ» فراتر نیست. ثانیاً: مهم‌ترین شبهه متکلمان، مبنی بر تلازم قدم با وجوب وجود، را نافذ نمی‌داند، و نیاز به واجب در حال قدم زمانی عالم طبیعت را، به حکم عقل، منتفی نمی‌شمارد، و دیدگاه فلاسفه مبنی بر لزوم جایگزین کردن حدوث و قدم ذاتی به جای حدوث و قدم زمانی را دقیق‌تر می‌شمارد.

اظهار نظر فوق به این معنا نیست که فلاسفه همه اشکالات احتمالی نظر خود، مبنی بر قدم عالم ماده را، حل کرده‌اند، و نیز متضمن این ادعا نیست که ایشان در طریق به کرسی نشاندن این نظر هیچ گونه سخن بی دلیل و غیر قابل نقدی نگفته‌اند. برعکس، به نظر می‌رسد گفته‌های ایشان در مورد ابداعی بودن هیولای نخستین و مسلم گرفتن قاعده الواحد و لزوم واسطه فیض بین واجب و ممکنات مادی بی اشکال نیست. به علاوه، تعیین مصادیق واسطه‌های فیض، با عناوین عقل و فلک و نفس فلکی، فاقد دلیل قاطع و است و دلایل ایشان حتا غالب راهم افاده نمی‌کند و به خصوص، آنچه قدمای ایشان در مورد افلاک جاندار گفته‌اند نه تنها، در حال حاضر، از نظر علمی، باطل است، بلکه در زمان خودش هم سخنانی بی دلیل در حد خرافات بوده است.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۲۵۳۷) (سابق). *قواعد کلی در فلسفه اسلامی*. ج ۱. تهران: انتشارات انجمن فلسفه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ابوعلی. (۱۳۶۳ ش.). *الهیات شفا*. تصحیح الأب قنواتی و سعید زائد. مقدمه ابراهیم مدکور. چاپ قاهره. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- ارسطو. (۱۳۶۳ ش.). *طبیعیات*. ترجمه مهدی فرشاد، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- اشعری، ابوالحسن. (۱۹۵۵ م.). *اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و الأهواء و البدع*. به تصحیح غرابه حموده. قاهره: المكتبة الأزهریة للتراث.
- جلالی، سید لطف الله. (۱۳۹۰ ش.). *تاریخ و عقاید ماتریدیّه*. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- حلی، جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید. ابوالقاسم. (۱۴۱۴ ق.). *المسلك فی أصول الدین*. تحقیق رضا استادی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- رازی، محمد بن عمر، فخرالدین. (۱۳۴۱ ش.). *البراهین در علم کلام*، مقدمه و تصحیح سید محمد باقر سبزواری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طوسی، خواجه نصیرالدین و علامه حلی. (۱۳۸۰ ش.). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. تهران: انتشارات خورسندی.
- معتزلی، قاضی عبدالجبار. (بی تا). *شرح الأصول الخمسه*. تعلیق امام احمد بن حسین بن ابی هاشم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- غزالی، محمد، (۱۹۶۲م.) *تهافت الفلاسفه*. موريس بويج اليسوعى. چاپ دوم. با مقدمه ماجد فخرى. بيروت، المطبعة الكاتولوكية.
- كاپلستن، فردريك. (۱۳۶۲ش.). *تاريخ فلسفه*. ج ۱. قسمت دوم. ترجمه سيد جلال الدين مجتبوى. تهران: انتشارات علمى و فرهنگى.
- لاهيجى، عبد الرزاق و على بن حسين فياض. (بى تا). *گوهر مراد*. تهران: اسلاميه.
- لاهيجى، عبد الرزاق. (فياض). (۱۳۷۲ش.). *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*. تحقيق صادق لاريجاني. چاپ سوم. تهران: انتشارات الزهراء.
- مصباح يزدى، محمد تقى. (۱۳۹۵ش.). *شرح الهيات شفا*. قم: مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى.
- مفيد، محمد بن محمد بن نعمان. شيخ. ابن المعلم. (۱۳۷۱ش.). *النكت الاعتقادية*. قم: المجمع العالمى لأهل البيت.
- مقداد بن عبدالله، ابو عبدالله و فاضل مقداد سيورى. (۱۳۸۰ش.). *اللوامع الإلهية فى المباحث الكلاميه*. مقدمه و تصحيح قاضى طباطبائى. قم: مركز انتشارات حوزه علميه قم.