

حدوث یا قدم عالم از منظر فلسفه، عرفان و مقایسه با آیات و احادیث

محمد بنیانی^۱

چکیده

افزون بر آموزه های ادیان الهی که به گونه ای به بحث حدوث عالم پرداخته اند، فلاسفه، عرفا و متکلمین نیز به فراخور مقام خود از آن سخن به میان آورده اند. از دیدگاه فلسفی درباره چیستی معنای حدوث سه نظر عمده میان فلاسفه مطرح گردیده که یکی حدوث ذاتی، دوم حدوث دهری و سوم حدوث زمانی حکمت متعالیه است. در کنار نظرات فلاسفه، حدوث زمانی متکلمین و حدوث عرفانی عرفا نیز مطرح گردیده است. به نظر می رسد آموزه های دینی در مورد حدوث عالم مادی بیشتر منطبق بر حدوث زمانی حکمت متعالیه و در مورد عالم مجردات منطبق بر حدوث سرمدی میرداماد می باشند. فلاسفه مشاء، حکمت متعالیه و متکلمین، حدوث عالم را بنا بر وحدت تشکیکی و مستقل انگاری وجودات رابط مطرح کرده اند در حالی که در این نگاه، عالم خلق و آفریده نمی شود بلکه تنها بسط عالم ماده و خروج قوه های آن به سوی فعلیت مطرح می شود. به نظر می رسد با ابهام زدایی مفاهیم کلیدی مانند اراده، ازل، ابد، حدوث و قدم و پی گرفتن سیر بحث حدوث عالم بر مبنای ارتباط وجودات رابط با واجب الوجود بتوان دیدگاه فلسفی منسجم تری از بحث ارائه نمود و با استخراج دیدگاهی جامع از کتاب و سنت در مورد حدوث عالم، همراهی و هماهنگی دین و فلسفه را به نحو مطلوبتری ترسیم کرد.

کلید واژه ها: حدوث، قدم، خلق و امر، قدیم زمانی، تجدد امثال، حرکت جوهری

۱- مقدمه

مسأله حدوث عالم از دیر باز اذهان کنجکاو و حقیقت یاب دانشمندان را به خود مشغول کرده است. حدوث عالم مسأله‌ای چند تباری و دارای قابلیت بحث میان رشته‌ای است؛ با نظری اجمالی به آثار فلاسفه غرب و شرق می‌توان این مسأله را به آسانی ردیابی نمود. افزون بر آموزه های ادیان الهی که به گونه ای به این بحث پرداخته است فلاسفه، متکلمین و عرفا نیز به فراخور مقام خود از آن سخن گفته‌اند. درعالم اسلام مسأله حدوث و قدم چه نزاعها که میان فلاسفه، متکلمین، محدثین و دیگر فرق اسلامی به راه نینداخت. علت اصلی این نزاعها، اختلافات بین مبانی فلسفه قدیم یونانی با آموزه های دینی و ارتباط آن با بحث اثبات خداوند و نیازمندی یا بی نیازی مخلوقات به خالق بوده است. کمال، صحت و عقلانیت دین مبین اسلام در نظر پیروان آن سبب گردیده که هر یک از این گروهها به تکاپو افتند تا آموزه های دین و دیدگاه خود را در این مساله همسو و هماهنگ نشان دهند. فهم دقیق و عمیق مسأله حدوث ایجاب می کند تا ما نقاط مشترک و متفاوت این گروهها را در مورد مسأله مورد بحث، بیابیم. نظر فلاسفه در مورد حدوث تاجه میزان با نظر متکلمین و عرفا قابل انطباق است؟ چه وجوه اشتراک و افتراقی در آن به چشم می‌خورد؟ دیدگاه متون دینی درباره حدوث عالم چیست؟ آیا مساله حدوث یا قدم عالم جدلی الطرفین است؟ و سرانجام در صدد مقایسه تطبیقی مساله حدوث عالم از منظر هر یک از نحله های مذکور با آموزه های دینی خواهیم بود.

۲- اصطلاحات و معانی مختلف حدوث از دیدگاه فلسفی

از دید گاه فلسفی در چیستی معنای حدوث سه نظر عمده میان فلاسفه مطرح شده که به تبع آن دایره و شمول معنای حدوث نیز متفاوت می گردد.

۱-۲- حدوث ذاتی: دراین دیدگاه، عدم بر وجود اشیاء در مرتبه ذات آنها تقدم دارد و وجود آنها مسبوق به عدم در مرتبه ذات آنهاست و ماسوی الله به لحاظ ذاتشان داغ عدم را بر پیشانی دارند. همه اشیاء به جز واجب الوجود بالذات، به دلیل وجوب غیری و امکان ذاتیشان از ناحیه ذات، اقتضای وجود ندارند و در مسیر آفرینش خود بعد از عدم در مرتبه ذات، وجوب غیری و وجود خود را دریافت نموده‌اند. مقدمات اثبات حدوث ذاتی ممکنات را می

توان از آثار شیخ الرئیس چنین بیان نمود: ۱- عدم و لاوجود حال است برای ممکن به حسب ذاتش (البته به حمل شایع و به اعتبار عالم خارج؛ شیء ممکن به اعتبار عالم خارج یا وجود دارد یا ندارد و می دانیم تا وجود از ناحیه علت نگیرد در خارج ایجاد نمی شود) ۲- وجود و لاعدم، حال است برای ممکن به حسب غیرش. (آنچه در ذات خود بطلان محض و عدم نیستی بود در پرتو وجود علت در عالم هستی و در زمره حقایق جلوه و ظهوری یافت) ۳- ما بالذات و مبالغیر در عرض یکدیگر نیستند بدین معنا که امری که ذاتی شیء است بر امری که گیری یا از ناحیه غیر است تقدم دارد. (ابن سینا، ۱۳۸۴، ج ۳: ۱۲۸ و ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۶۶؛ در مورد تقریر دلیل نک بهشتی، ۱۳۷۹: ۱۸۸) حدوث به این معنا درباره همه اشیاء اعم از مجردات و مادیات به دلیل معلول بودنشان و خروجشان از مرتبه عدم ذاتی به مرتبه وجود و وجوب غیر صریح صادق است. عدم شیء در مرتبه ذاتش را عدم مجامع می گویند چون با وجود لاحق شی قابل جمع می باشد. (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۴۶) در مقابل حادث ذاتی قدیم ذاتی قرار می گیرد؛ قدیم ذاتی موجودی است که در مرتبه ذات خود وجودش مسبوق به عدم آن نباشد یعنی تصور عدم در ناحیه ذات او غیر ممکن باشد. حدوث ذاتی برای موجوداتی امکان پذیر است که وجود آنها زائد بر ماهیتشان باشد تا ذهن بتواند در مرتبه ماهیت وجود شیء را منفک کرده و در مرتبه بعد بر آن حمل کند و در همین مرحله انفکاک است که شیء در مرتبه ذاتش از وجود بی بهره می ماند و پس از اتصاف به وجود در مرتبه بعد عنوان حادث ذاتی بر آن اطلاق می گردد. در این نگاه شیء معدوم واقعی (یعنی عدم وجود در عالم خارج) نیست بلکه معدوم تحلیلی است (یعنی در نزد عقل).

۲-۲- حدوث دهری: نظریه حدوث دهری رای مشهور فلسفی محمد باقر حسینی استر آبادی معروف به میرداماد است. براساس این دیدگاه در عالم هستی سه جهان و عالم و به تعبیر دقیقتر سه مرتبه از هستی وجود دارد که هر کدام دارای ظرفی مخصوص به خود هستند؛ اولین مرتبه، جهان و عالم مادی است که سراسر در تغییر و حرکت است؛ ظرف این عالم، زمان است به این معنا که اشیاء عالم مادی در ظرف زمان در حال تغییر و تحول می باشند. دومین مرتبه جهانی است که محیط بر این عالم است یعنی زمان و اشیاء عالم ماده در آن قرار می گیرد؛ به دلیل خارج بودن عالم دوم از سیطره و احاطه زمان، تمام حقایق و اعیان موجود در آن ثابت است. بدین معنا که در آنجا گذشته، حال و آینده وجود ندارد؛ میرداماد این عالم یا

وعاء را عالم یا وعاء دهر می‌نامد. عالم محیط بر این عوالم، عالم سرمد نام دارد که در آنجا هیچ چیز جز ذات واجب الوجود حضور و ظهور ندارد. بین این عوالم رابطه علی و معلولی برقرار است یعنی عالم و مرتبه سرمد علت عالم دهر و عالم دهر نیز علت عالم مادی می‌باشد (میرداماد، ۱۳۶۷، صص ۷-۳ و ۳۵-۳۰ و ۱۱۲-۱۰۵)

نسبت این سه وعاء بدین قرار است: در ظرف زمان نسبت میان متغیرات با متغیرات است و در دهر نسبت ثابت با متغیرات و در سرمد نسبت ثابت به ثابت است. از دیدگاه میرداماد عالم ماده یعنی زمان و اشیاء زمانی به لحاظ وجودی در مرتبه علت خود یعنی عالم دهر معدومند؛ بنابراین حادثند به حدوث دهری به این معنا که عدم واقعی و نفس الامری عالم ماده در مرتبه عالم دهر بر آن سبقت دارد که میرداماد نام حدوث دهری را بر آن می‌نهد و واضح است که این عدم با وجود و حدوث آن موجود در تقابل و غیر قابل جمع است و به دیگر سخن عدم مقابل است نه مجامع.

۲-۳- حدوث در حکمت متعالیه: در حکمت متعالیه علاوه بر حدوث ذاتی که در آثار فلاسفه قبلی مذکور است، حدوث دیگری نیز مطرح می‌گردد که از اختصاصات آن است. این حدوث به نام حدوث تجدیدی (حدوث جوهری) شهرت دارد که نباید با حدوث زمانی در اصطلاح متکلمان یکی پنداشته شود. این حدوث برخلاف حدوث متکلمان با مبانی فلسفی سازگاری دارد. فهم معنای حدوث زمانی مورد بحث مبتنی بر فهم دقیق و عمیق حرکت جوهری است و همانطور که گفته شده حرکت جوهری مفسر و مبین حدوث زمانی است نه دلیل بر آن (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۲۴۶؛ در این باره نک موسویان، ۱۳۷۸: ۳۸) در حقیقت دلایل وجود حرکت جوهری دلایل حدوث زمانی نیز می‌باشد. بنابراین حدوث جهان با حرکت جوهری تفسیر می‌شود نه اینکه حرکت جوهری دلیلی باشد بر آن. همانطور که حرکت جوهری بر سه مبنای ۱- اصالت وجود ۲- اشتراک معنوی مفهوم وجود ۳- وحدت تشکیک وجود استوار است، حدوث زمانی نیز بر همین سه مبناء بنا می‌شود. (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۵۱ و شیرازی، ۱۳۶۳: ۹ و مطهری، ۱۳۷۷، ش: ۳۶) به دلیل آنکه تشکیک وجود به نحوی مبین بحث قوه و فعل است ما آن را به نحو جداگانه‌ای مطرح نکردیم. تا قبل از ملاصدرا حدوث و تغییرات عالم تنها در ناحیه اعراض محصور می‌شد و در این بین، جوهری ثابت مفروض می‌گشت تا وحدت اشیاء مادی را حفظ کند. اما ملاصدرا با ارائه سه

برهان : ۱- علیت طبیعت برای عرض (شیرازی، ۱۴۱۹ ق، ج ۳: ۶۴) ۲- رابطه وجودی جوهر و عرض که از تغییر اعراض به تغییر جوهر پی برده می شد (همان: ۴۸ و در مورد تقریر آن نک ربانی گلیپایگانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۹۱) ۳- زمانمند بودن اشیاء و طرح بعد چهارم آنها به عنوان زمان (شیرازی، ۱۴۱۹ ق، ج ۳، فصل ۳۳ و در مورد تقریر آن نک مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۲، صص ۳۳۵ و ۳۳۶) تغییر و حدوث را به تمام اشیاء مادی اعم از جواهر و اعراضشان سرایت داد. بر این اساس سراسر عالم ماده رو به سوی فعلیت و کمال می‌روند و به تعبیری خود اشیاء حرکت مجسم می‌باشند. براساس تعریف حرکت جوهری که خروج تدریجی شیئی از قوه به فعل است (شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۸۱) تغییر و دگرگونی به عالم ماده اختصاص می‌یابد زیرا خروج تدریجی در جایی است که ماده، قوه و فعل قابل فرض باشد و عالم مجردات به دلیل ثبوت و فعلیت مبراً از حرکت جوهری اند. بر این اساس حدوث زمانی حکمت متعالیه این گونه ترسیم می‌شود که همه عالم (عالم ماده) هر لحظه در حال حدوث و دگرگونی و آفرینشی نو می‌باشد و هیچ امر قدیمی (قدیم زمانی) نمی‌توان یافت؛ زیرا براساس جنبش و تغییر ذاتی اشیاء عالم، عمر هر چیزی بسیار کوتاه است و هر شیئی در لحظه بعد با لحظه قبل متفاوت است. به تعبیری عالم در حیطه جوهر و عرض خود به سرعت لحظات زمانی دگرگون گردیده و هر لحظه عالم نو می‌شود زیرا زمان در حکمت متعالیه زاییده حرکت جوهری اشیاء مادی است که به عنوان بعد چهارم اشیاء مادی مطرح می‌شود.

۳- حدوث عرفانی

همانطور که حدوث عالم با کمک حرکت جوهری تفسیر می‌گردد حدوث عرفانی عالم نیز به وسیله قاعده تجدد امثال تفسیر و تبیین می‌شود. بنابراین تجدد امثال مفسر حدوث عرفانی است نه دلیل آن و ادله تجدد امثال به نحوی ادله حدوث عرفانی نیز هستند؛ تصویر حدوث عرفانی را باید در درک دقیق و فهم عمیق این قاعده عرفانی دانست. دلیل دگرگونی و حدوث عالم در عرفان به دو گونه بخش می‌شود. ۱- ادله نقلی که در بر گیرنده آیات قرآنی و روایات نورانی دال بر تغییر عالم است. ۲- دلیل عقلی از طریق حکومت اسماء متضاد بر موجودات. خدا اسماء متفاوت و گوناگونی دارد و عرفا قائلند که هر یک از اسماء الهی حکومت و دولتی مخصوص به خود دارد که احکام این اسماء بر موجودات عالم جاری

می‌شود؛ به دلیل آنکه اسماء الهی از تعطیل مبرا می‌باشند زیرا تعطیل اسماء یعنی ایجاد قوه در باری تعالی و تناهی اسماء الهی که باطل است. ممیت و قهار از اسماء الهی هستند؛ بنا بر اسم ممیت؛ خداوند اشیاء عالم را معدوم و منهدم می‌کند و بنا بر اقتضای اسم دیگری چون محیی یا الرحمن آنها را وجود می‌دهد و این دائماً ادامه می‌یابد؛ در این نگاه، عالم وجود یعنی ما سوی الله اعم از مجرد و مادی دائماً در حال ایجاد و اعدام می‌باشند و این خلق مداوم هر لحظه نو نو می‌شود و هر لحظه جهان حادث می‌گردد. (قیصری، ۱۳۶۳: ۳۶۰ و ابن عربی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۲: ۹۷ و جندی، ۱۳۶۱: ۴۶۹) کاشانی که از مهمترین شارحان فصوص است می‌گوید: «عالم چون متغیر است در هر آنی تعینی غیر از تعین لحظه قبل دارد و حقیقت حق که متعین است به تعین اول و همه این تغییرات عارض بر آن می‌شوند واحد است و همیشه حق تعالی در این تجلیات متعاقبه مشهود است و عالم همیشه مفقود؛ زیرا در هر چشم به هم زدنی فانی گشته و به صورت دیگری حادث می‌گردد. (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۸۶) در شروح خوارزمی (خوارزمی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۴۴۵) و همچنین در تمهید القواعد (ابن ترکه، ۳۶۰: ۱۶۳) سخنانی با مضامین بالا در مورد حدوث عالم بیان شده است. مبانی تجدد امثال که حدوث عرفانی بر آن قرار می‌گیرد عبارتند از:

۱- اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ۲- وحدت شخصی وجود که تفصیل آنها از وظیفه این مقاله خارج است و باید به آثار مربوط رجوع کرد (درباره وحدت وجودنک: کاکایی: ۱۳۸۲) تجلی نیز مبنای حدوث عرفانی و تجدد امثال است اما چون وحدت شخصی وجود به نحوی مبین آن است، آن را به نحو جداگانه ذکر نکردیم. البته تجلی به لحاظ شمول اعم از معنای تجدد امثال است زیر شامل عالم اله نیز می‌گردد. از رهگذر این مطالب مشخص می‌شود که عالم اعم از مجردات و مادیات در هر لحظه حادث می‌شوند اما حدوثی که به نحو ایجاد و اعدام و کون و فساد می‌باشد و البته کون و فساد در اینجا با کون و فساد مشائیان اشتراک لفظی دارد؛ زیرا در کون و فساد مشائیان جواهر اشیاء مادی ثابتند و عوارض بر روی آنها در حال دگرگونی و تغییرند در حالی که در کون و فساد عرفانی تمام جواهر و اعراض مادی و عالم مجردات نیز شامل این دگرگونی می‌گردند. عرفا قائلند حدوث پی در پی و تجلی حق تعالی در عالم باعث تکامل آن می‌گردد و هر لحظه عالم گامی در جهت تکامل بر می‌دارد. آنها قائلند که یک تجلی دوبار تکرار نمی‌شود بلکه هر لحظه با هر تجلی عالم و

ما سوی الله خلق شده و کاملتر می گردند. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۸۵) بر این اساس حدوث در عرفان شامل حادث شدن عالم ماده و عالم مجردات می گردد و در هر آنی عالمی جدید و نو حادث می گردد. پس در حدوث عرفانی « وجود و حیات انسانی و همچنین سایر موجودات امکانی، پیوسته و آن به آن در تغییر و تبدل و تازه شدن هستند و فیض هستی که از مبدا هستی بخش به ممکنات می رسد دم به دم و لحظه به لحظه نو می شود و تغییر می یابد یعنی به طور خلع و لبس آنچه در « آن » سابق بود بکلی معدوم می گردد و در « آن » لاحق حیات جدید و وجود تازه که مماثل با حیات و وجود سابق است به ما می رسد نه اینکه هستی سابق عیناً بدون تغییر، ثابت و پا بر جا مانده است. (همایی، ۱۳۷۵: ۵)

۴- حدوث کلامی

متکلمان نیز مانند فلاسفه و عرفا قائل به حدوث زمانی عالم شده‌اند اما با تفسیر و تعبیری متفاوت از آنها. حدوث زمانی متکلمان عبارت است از مسبوقیت وجود شیئی به عدم زمانی آن یعنی چیزی پس از آنکه در زمان سابق وجود نداشته موجود گردیده است؛ مثلاً زید که امروز متولد شده است و دیروز وجود نداشت حادث است به حدوث زمانی (رازی، ۱۹۶۶ م، جزء اول: ۱۳۳). «جمهور متکلمین عالم را حادث زمانی می دانند به این معنا که عالم، مسبوق به عدم زمانی است یعنی زمانی بوده که عالم در آن نبوده و بعد موجود گردیده است. (فیاض لا هیجی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۲۳۱) آنچه متکلمین را به این قول کشانده، آن است که ملاک نیازمندی مخلوق به خالق در نظر آنها حدوث (زمانی) است. (رازی، ۱۳۵۳ ق: ۳) متکلمان اعتقاد دارند که عالم اعم از مجردات و مادیات حادث زمانی هستند و اگر به طرف عقب و زمان گذشته سفر کنیم به لحظه و زمانی می رسیم که جز خداوند موجودی وجود نداشته است. لازمه اعتقاد به قدم زمانی مخلوقات در نظر آنها مستلزم شرک و کفر است زیرا به جز خداوند موجود دیگری نیز از ازل وجود داشته که خداوند او را خلق نکرده و در نتیجه به خداوند نیاز ندارد و بدین ترتیب علاوه بر مشکل اثبات صانع، توحید حق تعالی نیز دچار اشکال می گردد. دستاویز متکلمان در اثبات خداوند حدوث ما سوی الله می باشد یعنی از اینکه «عالم حادث است؛ هر حادثی نیاز به محدث دارد؛ پس عالم نیاز به محدث (پدید آورنده) دارد، به اثبات خداوند می پردازند. (حلی، ۱۴۱۹ ق، ۳۹۲ و همو، ۱۴۱۷ ق، ص ۲۷ و

ایچی، بی تا: ۳) به هر روی در تصویر متکلمان از حدوث زمانی، عالم اعم از مجردات و مادیات پس از آنکه در زمانی نبوده‌اند در یک لحظه زمانی خاص توسط خالق خود حادث شده‌اند و حدوث یکبار در آفرینش جهان دخالت دارد و اشیاء پس از حدوث بار دیگر نیاز به حادث شدن نخواهند داشت. معتقدان به حدوث زمانی علاوه بر استدلال‌های عقلی، آیات و روایات متعددی را بر حدوث زمانی عالم اعم از مجردات و مادیات نقل می‌کنند. به عنوان نمونه مرحوم علامه مجلسی در بحارالانوار در حدود صد و هشتاد صفحه درباره حدوث زمانی عالم بحث می‌کند؛ ایشان در ابتدا برای اثبات مطلوب خود که همان حدوث زمانی مورد بحث است در حدود چهارده آیه از چهارده سوره قرآن را آورده و به تفسیر و تبیین آنها می‌پردازد تا حدوث زمانی عالم را از دل آنها بیرون بکشد. در ادامه با صد و هشتاد و شش استناد به روایات و اخبار معصومین علیهم السلام از منابع مختلف حدیثی و روایی همراه با تفسیر و توضیح آنها و مطرح کردن شبهات و پاسخ به آنها در تأیید نظر خود بر صدق و صحت حدوث زمانی عالم اصرار می‌ورزد. (مجلسی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۸ جزئیهای ۵۴ - ۵۵، باب حدوث عالم، صص ۶ - ۱۸۵)

۵- تطبیق و مقایسه دیدگاه‌های فوق

حدوث ذاتی در مقابل قدیم ذاتی قرار می‌گیرد و این بدان معناست که حدوث ذاتی با حادث زمانی و قدیم زمانی قابل جمع است. در نگاه فلاسفه عالم اعم از مجردات و مادیات که حادث ذاتی است قدیم زمانی نیز هستند. منظور از قدم عالم، قدم اصل ماده و حرکت و زمان می‌باشد که همه لازم و ملزوم یکدیگرند و الا جزئیات عالم ماده به اتفاق همه حادثند. در این نگاه عالم با اینکه ازلی و قدیم زمانی است اما به دلیل امکان ذاتی و وجوب بالغیر بی نیاز از واجب الوجود نیستند؛ از این منظر ملاک بی نیازی وجوب بالذات و قدیم ذاتی بودن است که منحصر در واجب الوجود بالذات می‌باشد. (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۹۰) اگر چه حادث ذاتی با حادث زمانی قابل جمع می‌باشد اما به دلایل دیگر مانند این قاعده که با وجود علت تامه معلول آن نیز وجود می‌یابد و از دیدگاه آنها واجب الوجود علت تامه می‌باشد پس - از همان ازل و به قدم زمانی - عالم که معلول آن می‌باشد وجود می‌گیرد زیرا در غیر این صورت تخلف معلول از علت تامه به وجود می‌آید که امری محال است. (در مورد قاعده:

نک دینانی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۷۳۳) بنابراین در اینجا جایی برای طرح حدوث زمانی عالم نمی ماند. تصویر دوم از حدوث که حدوث زمانی حکمت متعالیه بود در برابر سکون و عدم تغییر (تغییر ذاتی و عرضی) عالم قرار می گیرد و با توجه به انحصار آن در چار چوب عالم ماده اثبات حدوث زمانی مجردات از عهده آن خارج است. « بر پایه نظریه حرکت جوهری با دقت در قضیه « جهان حادث است » در می یابیم که موضوع آن یک مفهوم جزئی و دارای مصداقی یگانه نیست بلکه مفهومی کلی و دارای مصداقی بی شمار است که هر یک از آن مصداقی، مشمول حکم حادث می شوند یعنی در هر یک لحظه یک جهان داریم که در لحظه قبل وجود نداشت و لذا حادث است » (شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۱۲ در این باره نک: موسویان، ۱۳۷۸: ۴۴) چنانکه گفته شد حرکت جوهری بر مبنای وحدت تشکیکی وجود قرار می گیرد؛ بنابراین در حدوث زمانی حکمت متعالیه جهان مادی لحظه به لحظه حادث می گردد و هیچ نقطه ثابت و امر ثابتی که قدیم زمانی باشد در آن یافت نمی گردد؛ زیرا زمان که وجودی گذرا و عین تغییر و حدوث است به ذات اشیاء عالم مادی کشیده شده است. منشأ این حدوث مستقیماً به وجود قوه و عدم فعلیت تام و به طبایع سیال موجودات مادی نسبت داده می شود و در مراتب بعد به واجب تعالی. این حدوث زمانی تا زمانی که قوه های عالم ماده به فعلیت تام برسند ادامه می یابد و سپس انقطاع می پذیرد اگر چه این تغییرها و حدوثهای متوالی هر چه که رو به عقب برویم وجود دارد و نقطه شروع و آغازی ندارد؛ یعنی زمانی نیست که این تغییرها و حدوثهای متوالی در آن زمان معدوم باشند و به تعبیری آنها همزاد زمانند. به بیان دیگر اگر چه هر چیزی در این نگاه حادث است و قدیم زمانی در عالم وجود ندارد، اما خود سلسله حدوثها و نو به نو شدن جهان، قدیم زمانی است. در این نگاه عالم هم حادث زمانی است و هم قدیم زمانی و به لحاظ فلسفی اشکالاتی که بر حدوث زمانی متکلمان وارد است بر این مبنا وارد نیست. در تصور عرفا حدوث یعنی ایجاد و اعدام عالم اعم از مجردات و مادیات در هر لحظه؛ در اینجا نیز به مانند حدوث زمانی حکمت متعالیه هیچ امری قدیم زمانی نمی توان یافت اما خود سلسله ایجاد و اعدام موجودات از ازل و زمان بی آغاز جاری بوده و بر خلاف حدوث زمانی حکمت متعالیه که پایان می گرفت در اینجا پایانی هم قابل تصور نیست. در اینجا حدوث مستقیماً به واجب تعالی و اسماء نامتناهی او نسبت داده می شود و به دلیل عدم تناهی اسماء، از ازل تا به ابد این جریان خلق مدام و تجلی دائم مستمر خواهد بود. در اینجا

ملاک وحدت اشیاء در حال ایجاد و اعدام در مرتبه فی نفسه آنها نیست و وحدت آنها از طریق وجود منبسط و مرتبه واحدیت حق تعالی و حقیقت علمی اشیاء در آن مرتبه حفظ می گردد. به طور دائم جهان‌های بی شمار در هر آن در حال حادث شدن است و جهانی که در لحظه بعد وجود می گیرد در لحظه قبل وجود ندارد. بر این حدوث نمی توان حدوث زمانی اطلاق کرد چون خود نافی زمان می باشد. براساس تجدد امثال که مفسر حدوث عرفانی است ایجاد و اعدام در تمام عالم مجردات و مادیات ساری و جاری می شود و این ایجاد و اعدام، اتصالی در عالم باقی نمی گذارد تا زمان از آن انتزاع گردد؛ همان طور که می دانیم زمان کم متصل غیر قار است که از حرکت تدریجی اشیاء مادی انتزاع می گردد در حالی که حدوث عرفانی به نحو تدریجی نیست بلکه به نحو تغییر دفعی و انتقال از وجود به عدم صورت می پذیرند. (در این باره نک: بنیانی، ۱۳۸۶: ۹۵) در اینجا مشکل ایجاد و اعدام عالم مجردات که باید دارای سکون و ثبات باشند به دلیل فعلیت تام خودشان، لاینحل باقی می ماند مگر آنکه قائل شویم آنها جزء صقع ربوبی حق تعالی می باشند و از مرتبه عالم امکان خارج هستند. قبول حدوث زمانی متکلمان نیز باعث اشکالات و تالی فاسدهای زیادی می گردد. این عقیده نوعی تناقض گویی است؛ در عین اینکه زمان را به عنوان موجود قدیم و ازلی نفی می کند دوباره آن را اثبات می کند؛ بدین معنا که زمانی بوده که عالم در آن نبوده است و بعد عالم (اصل زمان و حرکت و ماده) در آن موجود گردیده است. بدین دلیل برای جلوگیری از تناقض گویی قائل به زمان موهوم گشته‌اند یعنی زمان پیش از عالم، زمان موهومی بوده که جهان در آن ظرف موهوم نبوده است؛ مرادشان از زمان موهوم یعنی اینکه مصداق و ما بازاء خارجی ندارد ولی منشأ انتزاعش همان بقاء خداوند متعال است. اشکال بزرگی که در این زمینه بر آنها وارد است این است که خداوند موجود بسیط و نور خالص است. حال شما چگونه از این موجود بسیط زمان را که عین تبدل و دگرگونی است انتزاع می کنید؟ آیا این امر مستلزم دگرگونی در ذات خداوند نیست؟ برخی از بزرگان پس از مواجه شدن با اشکال مذکور تغییر نظر دادند و گفتند مراد ما از زمان پیش از عالم، زمان متوهّم است نه موهوم یعنی نه ما بازائی دارد و نه منشأ انتزاعی. (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲: ۲۳۱) همچنین مشخص نیست متکلمان چگونه مجردات را که خارج از عالم ماده و زمانیات هستند متصف به حدوث زمانی می کنند؟ بنا بر مبنای آنها خداوند تنها علت محدثه جهان می باشد نه علت مبقیه آن.

حدوث دهری به یک اعتبار با حدوث زمانی مشترک است؛ در هر دو حدوث، شیء حادث با عدم خود جمع نمی‌گردد و عدم در هر دو عدم مقابل است نه مجامع. حدوث دهری بر اساس وجود است در حالی که حدوث ذاتی بر اساس ماهیت؛ همچنین عدم در حدوث ذاتی بر خلاف حدوث دهری عدم مجامع و قابل اجتماع با وجود شیء می‌باشد. موضع ملاصدرا در مورد حدوث دهری ابهام دارد و همین امر دستیابی به نظر حکمت متعالیه را در این باب دشوار می‌نماید (در این باره نک: خامنه ای، ۱۳۸۴: ۴)

در مجموع مشخص شد که حدوث زمانی حکمت متعالیه و حدوث عرفانی به نوعی، حدوث و استمرار و پویایی را به نهاد عالم آفرینش - البته یکی در ناحیه مادیات و دیگری همه موجودات ممکن - تسری می‌دهند در حالی که حدوثهای دیگر این استمرار و پویایی را به دنبال ندارند.

۶- حدوث در نگاه دین

۶-۱- حدوث و قرآن کریم: قرآن کریم در آیات متعددی سخن از آفرینش و خلق موجودات به میان آورده است. به صورت گزینشی و متناسب با مسأله مورد بحث به برخی از آنها اشاره می‌کنیم: آیاتی مانند: «و هو الذی خلق السماوات و الارض ... (هود ۷) که درباره آفرینش از ماده خلق استفاده کرده است و همچنین برخی آیات دیگر (روم / ۱۱ و حج / ۵). واژه «خلق» در قرآن در حدود هشتاد و سه بار مطرح شده است و اگر مشتقات آن را در نظر بگیریم به تعداد بسیار زیادی می‌رسد. واژه «خلق» در قرآن کریم به معانی مختلفی به کار رفته است اما در اینجا مراد ما از آن به معنی «آفرینش» و «آفریدن» است که به گفته برخی در حدود بیش از چهل بار در این معنا به کار رفته است. (قرشی، ۱۳۵۲، ج ۲: ۲۹۲) «خلق به معنی آفریدن است معادل احداث و ابداع» (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۳: ۳۳۳) و همچنین کلمات خالق و باریء و مصور الفاظ مترادفند (الطریحی، ۱۴۰۸، ج ۴: ۶۹۲) برخی دیگر از آیات از ماده بدع استفاده کرده‌اند مانند: بدیع السماوات و الارض ... (بقره / ۱۱۷ و انعام / ۱۰۱). ابداع یعنی ایجاد چیزی که تازه و نو باشد (ابن منظور ج ۱: ۳۴۱)

تعدادی از آیات از واژه «بدأ» استفاده کرده‌اند که در لغت به معنای انشاء و اختراع است بدون اینکه الگو و سابقه پیشین داشته باشد. ابتدا به معنای انجام کاری برای اولین بار است

(ابن منظور، ج ۱ : ۳۳۴) و همچنین برخی دیگر از واژه‌ها که قریب به مضامین واژه‌های بالا در آیات به کار رفته‌اند. اگر به آیه‌های بالا و مشابه آن نظر بیندازیم، در می‌یابیم که خداوند در قرآن اعلام کرده است که مخلوقات و موجودات عالم همگی نیاز به خالق دارند و این خداست که آفرینش را در قالبی بدیع و نو و تازه به وجود آورده است اما در مورد اینکه مخلوقات زمان آغاز و شروعی زمانی داشته‌اند تصریح نکرده است (موسویان، ۱۳۷۸: ۲)

در کتب نحوی بیان شده که جمله فعلیه دلالت بر حدوث و استمرار دارد (ابن عقیل، بی‌تا، ج ۱ : ۴۶۶) بنابراین از برخی آیات قرآن که در مورد آفرینش به صیغه جمله فعلیه سخن گفته‌اند، فهمیده می‌شود که آفرینش و ایجاد مخلوقات دارای حدوث و استمرار است.

۶-۲- جمع بندی حدوث عالم در قرآن: آیه‌های حدوث در قرآن به صورت جمله فعلیه به کار رفته‌اند و جمله فعلیه دلالت بر حدوث و استمرار دارد؛ بنابراین باید در اینجا به ملاحظه‌ها حق داد که بیش از صد آیه از آیات قرآن را به عنوان مؤید بر حدوث زمانی صدراپی از عالم ذکر می‌کند.

معنای ((جدید و تازه)) که در آیات قرآن در مورد آفرینش به کار رفته یک معنای نسبی است. جدید یعنی تازه بودن نسبت به چیز دیگر. همیشه یک چیز جدید است نسبت به چیز دیگری. این معنا در حدوث زمانی حکمت متعالیه که جهان دائم نونو می‌شود به راحتی قابل فهم است؛ اما در حدوث زمانی متکلمان که بر خلق جهان ابتدا به ساکن دلالت دارد خیر.

۶-۳- حدوث و سنت: متناسب با مساله مورد بحث سخنان معصومین علیهم السلام را به سه دسته تقسیم می‌کنیم.

۶-۳-۱- سخنانی که ظاهر آنها در مورد حدوث و قدم عالم بحث می‌کند:

۱- امام علی (ع): خداوند اشیاء را از اصول ازلی پدید نیاورد و ابدی نیز نیافرید.

(شریف رضی، خطبه ۱۶۳)

۲- امام رضا (ع): بدانید که قبل از خداوند چیزی نبوده و نه در دوام، چیزی با او همراه است ... چطور خداوند، آفریدگار چیزی باشد که همواره همراه او بوده است. (صدوق،

۱۴۱۶ق: ۱۸۶)

۳- امام علی (ع): سپاس از آن خداست که از رهگذر حدوث خلقتش بر ازلی بودن

خویش گواه است. (شریف رضی، خطبه ۱۵۲)

۴- سپاس خدایی را که بود آنگاه که چیزی غیر او وجود نداشت (مجلسی، ۱۴۱۲، ج ۱۸، اجزاء ۵۴ - ۵۵ ص ۲۶)

۵- امیر مؤمنان (ع): فی الدعاء الیمانی المعروف: تو خدای جباری که در غیوب وحدانیت خود به طور پیوسته و همیشه تنهایی (همان: ۲۵)

۶- خدا قدیم واحد است و هیچ قدیمی جز او وجود ندارد. (صدوق، ۱۳۸۷: ۸۵)

۷- ابو جعفر (ع): ... خدا قدیم است در ذاتش. (همان: ۱۹۳)

۸- ابو جعفر (ع): آنچه ناقص است غیر قدیم است و آنچه غیر قدیم است عاجز است. (همان، ۱۹۴)

۶-۳-۲- سخنان دال بر وجود موجودات مجرد و غیر زمانی:

در برخی روایات نقل شده که «خداوند عزوجل عقل را خلق کرد و عقل اولین مخلوق از روحانیان بود» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، کتاب عقل و جهل: ۲۱) اگر این روایت را در کنار روایت دیگری از رسول خدا (ص) که فرمود: «اولین چیزی که خداوند خلق کرد نور من بود» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ق: ۹۸) قرار دهیم نوعی تناسب و تشابه میان اولین مخلوق که عقل است با پیامبر اکرم (ص) قابل دریافت می‌باشد و این دال بر عالمی روحانی غیر از این عالم جسمانی است که رسول خدا (ص) در آن از فرزندان حضرت آدم (ع) می‌باشد. و نیز از آن حضرت (ص) روایت شده: «خداوند من و علی و فاطمه و حسن و حسین (علیهم السلام) را هفت هزار سال قبل از خلقت دنیا آفرید و قبل از دنیا ما انواری بودیم در اطراف عرش و خداوند را تسبیح و تقدیس می‌کردیم» (مجلسی، ۱۴۱۲، ج ۱۸: ۲۹) اگر دقت کنیم در عالم خاکی و به لحاظ زمانی اولین انسان عالم ماده، حضرت آدم (ع) بوده است و حضرت رسول (ص) و اهل بیت علیهم السلام به لحاظ زمانی قرن‌ها بعد از ایشان و به عنوان فرزندان آدم (ع) پا در این عالم خاکی نهاده‌اند. روایات دیگری نیز در تأیید این مضامین وجود دارد که ما از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم. به هر روی سخن از عالمی است غیر از این عالم جسمانی. (اینکه آن عالم مجرد کامل دارد یا نه در اینجا مورد بحث نیست) در دعای امام سجاد (ع) آمده که «ملائکه نه نر هستند و نه ماده؛ نه می‌میرند، نه می‌خورند و نه می‌آشامند؛ لذت آنان ذکر خداست و زندگانشان معرفت و اطاعت او» (دعای سوم صحیفه سجادیه)

۶-۳-۳- سخنانی دال بر اینکه اراده صفت فعل خداوند است. احادیث فراوانی است که

اراده و مشیت خداوند جزء صفات فعل او هستند نه صفات ذات .

- ۱- امام رضا (ع): اراده جزء صفات فعل است و نباید پنداشت که خداوند دائماً مرید بوده است . (مجلسی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۸، حدیث ۱۲، ص ۲۶ و صدوق، ۱۴۱۶ ق: ۹۳)
- ۲- امام صادق (ع): مشیت خداوند حادث است . (صدوق: ۳۳۶)
- ۳- عن ابی عبدالله (ع): علم همان مشیت نیست . (همان: ۱۴۶)
- ۴- عن ابی عبدالله (ع): خدا مشیت را به نفس خود آفرید و سپس اشیاء را به واسطه مشیت خلق نمود . (همان، ۳۳۹)
- ۵- امام رضا (ع): مشیت و اراده از صفات فعل هستند . (همان، ۳۳۸)
- ۶- امام رضا (ع): مشیت اهتمام ورزیدن به شیء و اراده تمام کردن آن می باشد . (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵: ۱۲۶)

۷- جمع بندی قسمت اول و دوم احادیث (۶-۳-۱ و ۶-۳-۲)

۱-۷- ما در قسمت اول هشت حدیث را انتخاب نمودیم که تقریباً دیگر احادیث مربوط به حدوث را زیر چتر خود قرار می دهند.

نکته اول: اینکه در قرآن و سنت همراه با کلمه « قدیم » که درباره خداوند به کار رفته لفظ « زمانی » استفاده نشده جای تأمل است ؛ اگر چه با صفات دیگر مانند « قدیم ازلی » یا القدیم المن یا موارد دیگر، متعدد به کار رفته است . اگر کسی حدوث زمانی متکلمان را بپذیرد و ماسوی الله را حادث زمانی بداند بناچار باید قائل شود که تمام موجودات ممکن مادی می باشند زیرا بنا بر مبانی عقلی و دلایل فلسفی، زمان مقدار حرکت اتصالی ماده و نسبت متغیر به متغیر است و این تنها در جایی است که مادیات و قوه و فعل وجود داشته باشند و در نتیجه قائل به حدوث زمانی متکلمین باب معرفت به دسته دوم احادیث مذکور را که مربوط به عالم مجردات و موجودات مجرد است بر خود می بندد و نا خواسته منکر چنین احادیثی می شود اگر چه به زبان نیاورد.

نکته دوم: به نظر می رسد لفظ « قدیمی » که در مورد خدا به کار رفته در خود احادیث و سنت معنا شده است. در حدیث شماره هشت امام معصوم (ع) غیر قدیم بودن را به « ناقص بودن » معنا کرده که از آن فهمیده می شود که قدیم به معنای موجود کاملی است که هیچ نقص

و محدودیتی در او نباشد و این معنا به هیچ وجه حدوث زمانی را به ذهن متبادر نمی‌کند. نکته سوم: در حدیث شماره هفت تصریح شده به اینکه خداوند قدیم است در مرتبه ذاتش یعنی در اینجا به قدم ذاتی حق تعالی اشاره شده است.

نکته چهارم: در کلام پنجم، امیرالمؤمنین (ع) به خداوند می‌گوید که تو دائم و به طور پیوسته در غیوب وحدانیت خود تنهایی؛ این حدیث بیان می‌کند که خداوند به نحو دائمی چه در گذشته و چه در حال و آینده در مرتبه غیوب وحدانیت خود تنهاست و هیچ چیز با او در آن مرتبه وجود ندارد. احادیثی به این مضمون اگر بناست که بر مبنای حدوث زمانی متکلمان معنا شوند باید بکلی انکار گردند؛ در نگاه متکلمان و بر اساس حدوث زمانی آنها، خداوند قبل از آفرینش موجودات تنها بوده است که این تنهایی پس از خلق موجودات به پایان رسیده است و در نتیجه به طور همیشگی خداوند تنها نبوده است. متکلمان سعی می‌کنند احادیثی را که بر تنها و واحد بودن خداوند است بر مرحله قبل از خلق موجودات بار کنند (البته محتمل است که از این حدیث معنی دیگری برداشت کنند).

از مهمترین مویدات قائلان به حدوث زمانی متکلمان، مورد شماره یک می‌باشد. معمولاً اصول ازلی را بر «ماده قدیم یا همان هیولا» بار می‌کنند؛ به نظر می‌رسد این حدیث هم مؤید معنای مورد نظر متکلمان از حدوث زمانی نباشد؛ گذشته از ناسازگاری برداشت حدوث زمانی از این موارد با دیگر احادیث به نظر ما میان «قدیم زمانی» و «ازلی» تفاوت وجود دارد که در جای خود بیان خواهیم نمود. (نک: شماره ۸ مقاله) در مورد دسته دوم احادیث یعنی موارد دال بر مجردات وضعیت روشن است و صریحاً نفی حدوث زمانی در مورد کل موجودات اعم از مجردات و مادی را در خود دارند.

۷-۲- بحث درباره قسمت سوم احادیث:

در احادیث دسته سوم که مبتنی اند بر اینکه اراده، صفت فعل خداوند است، اقوال فلاسفه و متکلمان هر دو تا حدودی دچار اضطراب و سر در گمی شده است. اگر دقت کنیم در احادیث اهل بیت علیهم السلام صفات ذات و صفات فعل تفکیک شده‌اند و به دفعات می‌توان مشاهده کرد که برخی صفات را به ذات و برخی را به فعل استناد می‌دهند؛ ماحصل احادیث مورد بحث را می‌توان چنین بیان کرد: ۱- به طور صریح مشیت و اراده جزء صفات افعال به حساب آورده شده‌اند. ۲- علم جزء صفات ذاتی است (در این باره احادیث زیادی

نقل شده و مورد اتفاق است) ۳- مشیت و اراده را نباید به علم ارجاع داد و آن را جزء صفات ذاتی قلمداد کرد ۴- خداوند دائماً مرید نبوده است. این مطلب که اراده صفت فعل باشد در کتاب و سنت ظهور دارد، همان طور که مرحوم علامه طباطبائی به آن اشاره کرده است اگرچه احادیثی هم بر خلاف این مطلب یافت شود (نک: طباطبائی، ۱۴۲۲ق: ۳۷۳) ۵- خدا اشیاء را به واسطه مشیت و اکمال اشیاء را به واسطه اراده خلق کرده است. این که این احادیث دال بر حدوث زمانی عالم است یا نه، در ادامه بحث بیان خواهیم نمود. در اینجا این سوال مطرح می‌گردد که تفاسیر و برداشت فلاسفه و متکلمان از اراده با توجه به این احادیث چگونه بوده است؟

۷-۲-۱- اقوال متکلمان: این که خداوند دارای اراده است مورد اتفاق همه مسلمانان می‌باشد اما در معنا و کیفیت آن اختلاف پیش آمده است. اقوال متکلمان به صورت متشکلت و مختلف در آثار کلامی بیان شده است. (نک: حلی، ۱۴۱۹ ق: ۴۰۲) اکثر اقوال آنها در باب اراده به لحاظ ساختاری سست است و قابل اعتنا نمی‌باشد. در این میان یک قول به نظر می‌رسد دارای اعتبار و مستحق توجه باشد که منتخب خواجه طوسی و علامه حلی در کتاب تجرید و کشف المراد است و بسیاری از متکلمین نیز از آنها پیروی کرده‌اند. خواجه در این باره می‌گوید: «و لیست زائده علی الداعی و الا لزم التسلسل أو تعدد القدمات» که مرحوم علامه حلی در شرح آن می‌گوید: «اراده همان نفس داعی است نه زائد بر آن. زیرا اگر اراده خداوند قدیم بود لازم می‌آمد که چند امر قدیم وجود داشته باشد؛ یعنی تعدد قدمات که چون تالی باطل است پس مقدم نیز باطل می‌گردد و اگر اراده خداوند حادث باشد چه حادث در ذاتش یا بدون محل، تسلسل لازم می‌آید.» (حلی، ۱۴۱۹ ق: ۴۰۲) در نظر اینها اگر اراده حادث باشد پس حدوث این اراده به اراده دیگری است و همین طور تسلسل می‌یابد. همچنین اگر اراده قدیم و زائد بر ذات باشد باعث تعدد قدمات می‌گردد و این در مبحث اثبات صانع رد شد زیرا ثابت شد تنها یک امر قدیم زمانی است و بقیه به ملاک حادث بودن، نیاز به محدث دارند. پس ناگزیر اینان اراده را به داعی که همان علم خداوند به مصلحت فعل است و فعل را رجحان می‌بخشد ارجاع دادند و آن را عین ذات قلمداد کردند. افزون بر این از آنجا که از نظر متکلمان، تمام مقدرات برای واجب الوجود متساوی و یکسان است، ناچارند برای خداوند صفت اراده را به عنوان یکی از صفات ذات اثبات کنند تا به وسیله آن یکی از دو

طرف مقدر تخصیص و ترجیح پیدا کند. (بهشتی، ۱۳۷۹: ۲۸۰) همان طور که مشاهده می شود در این قول خداوند نه در مرتبه ذات و نه در مرتبه فعل دارای صفتی به نام اراده که مغایر با علم باشد نیست. علم به مصلحت فعل یا داعی همان علم ذاتی خداوند است به جهت تعلق آن به آفرینش عالم و این تقید علم، آن را از علم بودن خارج نمی کند زیرا که قسم همان مقسم است اما به نحو تقیدی.

۷-۲-۲- رویکرد فلاسفه: فلاسفه مشاء اراده حادث و متجددی را که به دنبال امر متجددی پدید می آید و مقتضی ترجیح یکی از مقدورات باشد، باطل می دانند؛ زیرا حدوث و تجدد اراده در مورد فاعلهای نفسانی صحیح است اما در مورد فاعل واجب و فاعل های عقلانی صحیح نیست؛ چرا که برای حدوث اراده، حدوث داعی یا شوق و میل لازم است. بدیهی است که حدوث اراده با شوق و میل، نه تنها برای خداوند بلکه برای عقول هم ممتنع است. (همان، ۲۸۳). در تعلیقات (ابن سینا، بی تا: ۱۰۳) و الهیات شفا ادعا شده است که علم الهی همان اراده اوست؛ اراده او با علم او به لحاظ ذات و به لحاظ مفهوم مغایر نیست. تنها فرق میان آن دو به اعتبار است. به یک اعتبار علم و به اعتبار دیگر اراده. به اعتبار آگاهی و ادراک نظام خیر علم است و به اعتبار اینکه این نظام خیر با ذات فاعل ملائمت دارد، اراده است. همه موجودات و مخلوقات از ذات او صادر شده اند و مقتضای ذات او، و ملایم و سازگار با ذات اویند بلکه او عشق به ذات خود دارد؛ پس همه این اشیاء به واسطه اراده ذات، مراد اویند، نه این که برای غرض و قصدی [زاید بر ذات او] مراد باشند، پس واجب تعالی اشیاء را به خاطر اشیاء اراده نمی کند بلکه چون اشیاء همگی مقتضای ذات اویند آنها را به خاطر ذات خوداراده می کند (همان، صص ۱۶ و ۱۵۷؛ ساجدی، ۱۳۸۳: ۹۳) بنابراین در نظر مشاء اراده خداوند یک اراده علمی است.

مرحوم میرداماد برای رفع تقابل فلسفه و احادیث مذکور بیان می کند که همان طور که خداوند دارای علم ذاتی و علم فعلی است همچنین اراده او نیز مراتبی دارد؛ مرتبه اخیر اراده خداوند همان وجود موجودات است به این معنا که اراده به آنها تعلق گرفته و برای اراده جهت مرادیت دارند و این متفاوت است با اراده ذاتی حق که در مقام ذات وجود دارد؛ اراده فعلی عین تجدد و دگرگونی است و از صفات ذاتی حق تعالی نمی تواند به شمار آید و اراده مذکور در احادیث همین اراده است. (قبسات: ۳۲۶)

بنابراین در احادیث اشاره به اراده مورد فهم جمهور شده است نه اراده ذاتی حق تعالی. به هر حال آنطور که پیداست فلاسفه اراده ذاتی و اراده فعلی را وجهی از علم ذاتی و علم فعلی حق تعالی به شمار می آورند و در مرتبه ذات نمی توان اراده را به عنوان صفت مستقل از علم تعیین کرد.

مرحوم علامه طباطبایی می گوید: ارجاع اراده به ذات خداوند به عنوان صفت ذاتی در حقیقت تحلیلی است درباره معنای اراده و لذا لزومی ندارد آنها را جدای از علم و قدرت در نظر بگیریم (یعنی به عنوان دو صفت ذاتی جداگانه) و در کتاب و سنت هم اراده به عنوان صفت فعلی به خداوند نسبت داده شده است (طباطبایی، ۱۴۲۰ ق: ۲۱۳) پس بنا بر این تفاسیر، عالم قدیم زمانی است به اراده ذاتی حق که جدای از علم او نیست.

۸- نقد و نظر

دو مبنا در فلسفه درباره جریان خلقت عالم طرح می شود یکی وحدت تشکیکی وجود و دیگر وحدت شخصی وجود. با ظهور ملاصدرا و تحلیل دقیق و عمیق ایشان وحدت شخصی وجود در فلسفه راه یافت. البته وحدت شخصی‌ای که با مبانی فلسفی سازگاری دارد و با برهان عقلی قابل اثبات می باشد. (وحدت شخصی به این معنا که در عالم تنها یک ذات و هویت مستقل، وجود دارد و بقیه وجود رابط و عین فقرند نه اینکه ذاتی و هویتی دارای ربط به واجب الوجودند؛ تجلی در عرفان نیز باید به وجود رابط تأویل گردد؛ زیرا تجلی یا وجود رابط است یا وجود مستقل و یا عدم؛ به اذعان خود عرفا دو قسم اخیر نیست، پس وجود رابط است؛ در غیر این صورت ارتفاع نقیضین لازم می آید که به لحاظ عقلی و فلسفی امری محال است. (ممکن است کسی وحدت شخصی حکمت متعالیه را به نام وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت یا وحدت تشکیکی متناسب با حکمت متعالیه مطرح کند که ما را در این مقام با تفاوت در الفاظ و اصطلاحات کاری نیست.) در این نگاه حکمت متعالیه هر دو مبنا را به طور هماهنگ در خود جمع می کند. از آنجا که وحدت شخصی حکمت متعالیه دارای مراتب است و بجز وجود مستقل حق تعالی، مراتب مختلف وجودات رابط در هستی حضور دارند به نظر می رسد با تغییر و تعریف جدیدی از تشکیک بتوان آن را بر مراتب وحدت شخصی ملاصدرا استوار ساخت. همانطور که مرحوم علامه طباطبایی بیان می کند

می‌توان با اعتبار استقلال وجودات رابط و در نظر نگرفتن علت آنها به موجودات عالم استقلال بخشید (طباطبایی، ۱۴۲۲ ق: ۳۹) و از رهگذر این امر می‌توان آنچه را که فلاسفه قبلی بر مبحث تشکیک مطرح کرده‌اند در حکمت متعالیه نیز مطرح نمود. وجودات رابط به لحاظ حقیقت هستی شناسی خود عین ربطند اما از دید معرفت شناختی هر وجودی دارای تشخص و عوارض خاص خودش است؛ ذهن این قدرت را دارد که از وجه ربطی وجود رابط غفلت کند و آن را به نحو مستقل مورد بررسی قرار دهد؛ به عنوان نمونه مبحث حرکت بر وحدت تشکیکی وجود به معنای مرتبه‌ای از وجود ربطی که به نحو مستقل لحاظ شده است، قرار می‌گیرد؛ اما وجود حق تعالی و صفات ایشان از جمله علم بر وحدت شخصی وجود. اینکه مسأله علم خداوند در فلسفه های پیشین بی جواب ماند و در حکمت متعالیه با قاعده بسیطه الحقیقه کل الاشیاء (یعنی بر مبنای وحدت شخصی وجود) حل شد، گویای این مطلب است که فلسفه در تبیین هستی به وحدت شخصی حکمت متعالیه نیاز دارد. به هر روی به نظر می‌رسد برای رسیدن به کشف حقیقت هستی باید هر دو مبنا را سازگار با هم مطرح نمود و مسائل فلسفی را متناسب با هر دو مبنا سامان جدیدی داد. فرض ما این است که خداوند را نمی‌توان با مبنای تشکیکی فلاسفه مشاء که خدا را در رأس هرم موجودات و بقیه را به عنوان هویات و ذواتی دیگر در مقابل خداوند در دیگر مراتب هرم هستی قرار می‌دادند، شناخت. بنابراین ضروری است که گزینه های مربوط به خداوند را یک بار دیگر بنا بر وحدت شخصی مذکور تبیین کنیم. در مورد مسأله مورد بحث یعنی حدوث عالم نیز چنین است. جریان خلقت مبتنی بر وحدت شخصی است نه وحدت تشکیکی. در حکمت متعالیه خداوند فاعل قریب و یگانه تکیه گاه همه اشیاست در اینجا بحث وجودات رابط است که ماهیتی ندارند (یعنی زمانی که در ارتباط با علت در نظر گرفته شوند) و اضافه، اضافه اشراقی است (اضافه یک طرف دارد نه دو طرف) علیت و معلولیت در حکمت متعالیه مطرح است اما نه مانند فلسفه مشاء بلکه به شیوه بدیع و نویی که معلولهای هویت وجود رابط می‌یابند. خلقت چون مربوط به خداوند می‌گردد باید به نحو طولی نگریسته شود (یعنی معلولات و وجودات رابط در ارتباط با علت نگریسته شوند) در این تصویر خداوند ابتدا مجردات را آفریده و سپس در پایان خلقت آن مادیات و عالم ماده را خلق کرده است. در حکمت متعالیه زمان مقدار حرکت ماده است یعنی زمان و حرکت و ماده لازم و ملزوم همد که با هم آفریده شده‌اند. در سیر طولی آفرینش هستی، عالم

ماده آغاز دارد اما آغازی غیر زمانی و آن کف عالم مجردات می باشد. پس زمان، حرکت و ماده در یک جا قطع می شوند و آن مرتبه پایان خلقت مجردات و آغاز خلقت ماده است. طبق این تفسیر عالم یعنی اصل حرکت، ماده و زمان، قدیم زمانی است اما ازلی نیست؛ ما باید بین مفهوم قدیم زمانی و مفهوم « ازلی » تفاوت بگذاریم. قدیم زمانی یعنی از هنگامی که عالم ماده خلق شده ماده و زمان و حرکت هم بوده‌اند و زمانی نبوده که زمان و حرکت و ماده نباشند؛ باید دانست اینها در سلسله طولی آفرینش آغاز دارند اما آغازی غیر زمانی. در آثار معتبر لغوی که ازل را معنی کرده‌اند تنها مفهوم قدیم را ذکر کرده‌اند. (جوهری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴: ۱۶۲۲) همچنین در برخی « صفات الازل » را به « صفات ذات » معنا کرده‌اند (الطریحی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۷۲) در هنگامی که واژه "قدیم" درباره خداوند به کار می رود هیچ کجا قید "زمانی" نیامده و این مؤید بسیار مهمی است بر این مطلب؛ چه بسیار که خداوند را با القدیم المن یا قدیم الاحسان و با صفات دیگر آورده‌اند اما با قید « زمانی » خیر. از سوی دیگر قدیم زمانی مختص به عالم ماده است نه مجردات که حرکت و ماده ندارند. ازل و ابد مفاهیمی زمانی نیستند؛ "ازل" نقطه شروع و آغاز است اما نه به معنی زمان بی آغاز بلکه به معنی آغاز قوس نزول سلسله هستی که منطبق بر وجوب بالذات می‌گردد. با توجه به این معنا، "ابد" هم مفهومی زمانی نیست و در ارتباط با معنای ازل فهمیده می شود؛ بدین معنا که نهایت قوس صعودی خلقت که دوباره منطبق بر وجوب بالذات می‌گردد معنای « ابد » می باشد. بنابراین هر کجا واژه‌های به ظاهر زمانی مانند « همیشه و همواره » در مورد خداوند به کار رفته‌اند منطبق بر ازل و ابد می گردند. در این تصویر عالم ماده و حرکت و زمان اگر چه قدیم زمانی هستند اما ازلی نیستند؛ افزون بر این مجردات هم ازلی نیستند چون در نقطه آغاز سلسله هستی که وجوب بالذات باشد وجود ندارند. با توجه به این مطلب روشن می شود که چرا در احادیث می فرمایند: اگر چیزی ازلی باشد و همیشه و همواره موجود بوده باشد نیاز به خالق ندارد و اینکه چرا خداوند عالم را از اصول ازلی و مواد ازلی نیافرید. پس خدا در ازل تنها بوده است بدون اینکه چیزی همراه او بوده باشد و اکنون نیز به همان مبنا تنها و فرد است همانطور که در احادیث مزبور گفته شد. این امر مورد تأکید عرفا هم هست؛ بر اساس این تصویر، عالم مجردات ازلی نیست و حادث است اما نه حادث زمانی؛ به نظر می‌رسد بهترین حدوث برای مجردات حدوثی است که می‌توان از سخنان مرحوم میرداماد استنباط نمود. عالم مجردات

حادث است بدین معنا که در مرتبه علت خود از آن حیث که معلول است (معلول بما هو معلول با حفظ محدودیت و تعیین وجودی آن) حقیقتاً وجود ندارد و معدوم واقعی است (نه معدوم تحلیلی به مانند حدوث ذاتی)؛ بهترین مفسر حدوث در مورد عالم ماده همان حدوث مورد نظر حکمت متعالیه است که حدوث و استمرار آن را به بهترین وجه تبیین می کند. دلیل اینکه اذهان اندیشمندان در مورد حدوث و قدم دچار اضطراب شده این است که آن را در جای خود که همان سیر طولی عالم و وحدت شخصی است مطرح نکرده اند. فلسفه مشاء، حکمت متعالیه و متکلمان، حدوث عالم را در سیر افقی و جهتی که مورد خلق و آفرینش نمی باشد و تنها بسط عالم ماده و خروج قوه های آن به سوی فعلیت می باشد، مطرح نموده اند و این ناشی از عدم توجه آنها به این مطلب است که خلقت عالم ماده به نحو طولی به خداوند مربوط می شود نه از حیث افقی و بنا بر وحدت تشکیکی. یعنی اینها وجود رابط عالم را مستقل انگاشتند و در عمل به طور افقی به دنبال آغاز خلقت پیش رفتند و در عمل نتوانستند آغازی را برای عالم بیابند. اینکه روزها و سالها و قرنها را تعقیب کنیم تا به نقطه ای برسیم که در آن موقع جز خداوند نباشد، خطا است.

در اینجا یک نکته دقیق وجود دارد و آن هم اینست که خلقت عالم به نحو عمودی در قوس نزول، همان خلق و بسط افقی آن است؛ مگر نه این است که عالم (اعم از مجردات و مادیات) بر اساس امکان ذاتی، فقری و وجودی خود دائم از طرف حق تعالی وجود داده می شوند چون ملاک نیاز عالم به نحو همیشگی با اوست پس عالم ماده یعنی زمان و حرکت و ماده نیز تابع این امرند. بنابراین در حقیقت فلسفی، این عالم عالمی نیست که گذشتگان ما بر آن زیسته اند؛ عالم آنها با آنها از بین رفت زیرا عالم ماده حرکت مجسم می باشد و هر لحظه زمان جدیدی که زاییده حرکت است با مکانی متفاوت از قبل حادث می گردد. در هر لحظه یک عالم وجود دارد و مرتبط به عالم مجردات می گردد و توسط آن خلق می شود. اینکه قدمای ما در آثار خود در زمان، عقب می رفتند و به آخر آن نمی رسیدند یا برخی با تعیین نقطه شروع آن به تناقض می افتادند ناشی از نگاه غلط به آفرینش عالم بوده است. آنان یک کره خاکی مشترک میان ما و گذشتگان در نظر می گرفتند و یک زمان واحد که همه ما و آنها در آن واقع شده ایم تصور می نمودند سپس به گذشته سفر می کردند. این عمل ساخته ذهن و در اثر برداشت غلط آنها از زمان و مکان است. یعنی ذهن روزها را در پی هم قرار می دهد و

تا سالها و قرن‌ها به گذشته می رود در صورتی که در عالم حقیقت و عالم خارج از ذهن با وجود گرفتن امروز کل جهان دیروز و زمان آن دیگر وجود ندارد؛ هر لحظه یک عالم با زمانی مختص به خود وجود دارد که مراتب قبلی را در خود دارد و تکامل یافته آنهاست. از این مطالب دریافت می شود که عالم مادی و همچنین همه موجودات بنا بر نظام طولی و وحدت شخصی حکمت متعالیه آفریده شده‌اند. با این نگاه به بحث آفرینش و مساله حدوث دیگر جایی برای قضایای جدلی طرفین که در مورد آغاز خلقت بیان گردیده نمی ماند.

۹- نسبت و مقایسه حدوث فلسفی با حدوث عالم از نگاه دین

به دلیل ضعف حدوث عرفانی و کلامی که در این موضع قابل اعتنا نیستند ما فقط حدوث فلسفی را ذکر کرده ایم. نظر قرآن در مورد حدوث عالم مادی بیشتر منطبق بر حدوث زمانی حکمت متعالیه می گردد. عالم مجردات حادثند اما به معنای حدوث سرمدی. حدوث زمانی متکلمین نیز مفسر خوبی برای حدوث اجزای عالم ماده می باشد. فلاسفه به تسامح و برای ارتباط با قوم، مجردات را قدیم زمانی نامیده‌اند و الا به دقت فلسفی، مجردات نه قدیم زمانی اند و نه حادث زمانی، زیرا زمان منحصر به چارچوب عالم ماده است. کل عالم ممکنات بر اساس فلسفه و دین ازلی و ابدی نیستند؛ براساس فلسفه و دین اگر چیزی به جز خداوند ازلی باشد نیاز به خالق ندارد (نک: شماره هشت مقاله) افزون بر این حدوث ذاتی نیز درباره همه ممکنات جاری است و باید مورد قبول همه باشد اگر چه بر زبان نیاورند. کل ما سوی الله حادث ذاتی است؛ اینکه عالم قدیم یا حادث زمانی است باید بعد از این مرحله (قبول حدوث ذاتی) مطرح گردد. اگر کسی حدوث ذاتی را نپذیرد نوبت به مباحث بعدی و حدوث و قدم زمانی نمی رسد. بدین خاطر می توان حدوث ذاتی را نقطه اشتراک و مفروض همه ادیان در مورد آفرینش و مخلوقات دانست. باید دانست که ضرورتی نیست تا حدوث عالم را برطبق یکی از الگوها و مدلهای ارائه شده از حدوث تبیین کرد بلکه همان طور که گفته شد میان این تقریرها رابطه عرضی غیر قابل جمع نیست و با هم سازگار و قابل اجتماع هستند.

درباره اراده باید خاطر نشان کنیم که خداوند در مرتبه ذات با قدرت و علم خود که دو صفت ثبوتی اوست افعال خود را انجام می دهد؛ اراده همان علامت و نشانه این دو صفت ذاتی در مرتبه خلق می باشد. یعنی با دیدن خلق و ممکنات این سؤال به ذهن متبادر می شود

که آیا اینها از ذات دارای علم و قدرت ناشی شده‌اند یا خیر (یعنی از فاعل مجبور)؟ زمانی که صدور افعال را از ذات دارای علم و قدرت ملاحظه می‌کنیم صفت اراده را انتزاع می‌کنیم. در این نگاه که مورد نظر دین است از مرتبه خلق صفت اراده انتزاع می‌شود. یعنی مخلوقات خود اراده و مشیت هستند. بنابراین مشیت و اراده که در برخی موارد به معنای هم و در برخی مواضع جدای از هم ذکر شده‌اند حادثند و این تجدد و تغییری را در ذات خداوند به دنبال ندارد. به لحاظ فلسفی و دینی چنانکه گفتیم عالم و ممکنات مشتمل بر مجردات و مادیات می‌باشند. اولین اراده خداوند منطبق بر عالم مجردات می‌شود؛ آیا از حدوث عالم مجردات (منظور حدوث سرمدی و حدوث ذاتی است که قبلاً بیان کردیم) مشکلی به ذات خدا راه یافت که از حدوث مشیت و اراده به آن راه پیدا کند؟ به نظر می‌رسد در احادیثی که بیان کردیم در برخی از مواقع که مشیت و اراده متمایز از هم آمده‌اند مشیت اطلاق بر عالم مجردات می‌گردد و این بسیار مناسب با سیاق روایات می‌باشد. در روایت بیان شد که خدا مشیت را آفرید و آن را حادث کرد و سپس به واسطه، آن اراده را آفرید و مشیت را تمام نمود (نک: ۳-۳-۶ مقاله) اگر دقت کنیم اراده نیز بر عالم مادیات قابل اطلاق است. پس با حدوث مشیت که مجرداتند حدوث و تجددی به ذات خدا راه نمی‌یابد زیرا حدوث منحصر در حدوث زمانی نیست. به هر روی چنانکه گفتیم اراده حادث به معنای بالا مورد قبول دین و فلسفه می‌باشد و بدین خاطر در احادیث البته تا آنجا که ما بررسی نموده ایم لفظ زمانی در کنار حادث به کار نرفته است.

با وجود این مطالب، چرا فلاسفه اراده را صفت قدیم ذاتی که به علم خداوند ارجاع می‌یابد قلمداد کرده‌اند؟ یعنی تمام آنچه را که در احادیث دسته سوم نقل کردیم به ظاهر رد نموده‌اند؟ به نظر می‌رسد چند عامل تأثیر گذار بوده است:

- ۱- اشتراک لفظی اراده در فلسفه و دین ۲- صفت اراده در نظر فلاسفه صفت کمالی بوده است ۳- انحصار مفهوم حدوث در باب اراده به حدوث زمانی یعنی انحصار مفهوم در یک مصداق. چنانکه دیدیم در فلسفه مشاء بر عامل سوم بیشتر واضح بود. ابن سینا بیان نمود که اگر اراده حادث باشد حدوث و تجدد و تغییر به ذات راه می‌یابد و بدین علت اراده را به مرتبه ذات برده و به علم ارجاع داد و در حکمت متعالیه و پیروان ایشان بیشتر عامل دوم مؤثر بوده است. چنانکه می‌بینیم آنها استدلال می‌کنند که خداوند صرف حقیقت وجود است و همه

کمالات نیز از آن وجود هستند؛ زیرا غیر وجود، بطلان محض است. بنابراین هر کمالی را خداوند در مرتبه ذات خود داراست و چون اراده کمال است پس خداوند آن را دارا می باشد و به همین علت محدثان را به ظاهر نگری و پا فشاری بر ظواهر احادیث متهم می کنند. (نک: موسوی الخمینی، ۱۳۸۳: ۱۶) همانطور که قبلاً اشاره شد فلاسفه معتقد به اراده ذاتی، اراده را جدای از صفت علم نمی دانند و اراده را به علم ارجاع می دهند. آنچه را که سخنان این بزرگان به ما می فهماند اختیار و عدم موجیبت خداوند در مرتبه ذات خود بوده و این نتیجه از سخنان آنها به وضوح قابل مشاهده است؛ به نظر می رسد با تصور صحیح از مسأله، کسی نباشد که این مطلب را قبول نکند و اراده به معنای عدم اضطرار حق تعالی در مرتبه ذات و اراده به معنای مطابقت عالم آفرینش با علم او را انکار کند. (منظور تأثیر عامل اول و اشتراک لفظی اراده می باشد و این مؤید همان مطلب مورد نظر مرحوم علامه طباطبایی است).

به نظر می رسد علم ذاتی خداوند به تنهایی در تحقق اراده ذاتی کفایت نمی کند. علم فعلی و علم غیر فعلی دو قسم از اقسام مطلق علم هستند و فعلی بودن علم آن را از علم بودن خارج نمی کند. ما اگر علم ذاتی حق را که علمی فعلی است با قدرت در کنار هم قرار دهیم می توانیم صفت اراده را انتزاع کنیم و مؤید ما در اینجا آن است که در فلسفه در تقسیم بندی فاعلها (نک: طباطبایی، ۱۴۲۲: ۲۲۲) امکان دارد که فاعلی علم داشته باشد اما مجبور باشد؛ در تقسیم بندی فلاسفه، مطلق علم خواه علم فعلی یا علم انفعالی مورد نظر است. بدین خاطر آنها علاوه بر صفت علم صفتی مغایر با آن یعنی اراده را نیز شرط می گیرند که این اراده به نظر ما دقیقاً منطبق بر قدرت می شود. آیا می توان خدا را با توجه به علم او در مرتبه ذات بدون در نظر گرفتن قدرت دارای اراده و اختیار دانست؟ به نظر می رسد اراده محصول در نظر گرفتن علم و قدرت باشد. بنابراین منشأ اراده علم و قدرت است و حاصل پیوند این دو همان خلق می گردد که از آن اراده انتزاع می شود. خلق یعنی ارتباط قدرت و علم خداوند که این مساوی با اراده است. همانطور که مشخص است اراده صفت کمالی نیست تا از خالی بودن در مرتبه ذات خدا محالی پیش آید، بلکه اراده دال بر صفات کمالی است و اثر و نشانه آنها است که در مرتبه خلق زاده می شود. اگر آنطور که فلاسفه می گویند علم برای انتزاع اراده کفایت کند پس صحیح نیست فاعل مجبور را شاخه ای از فاعل دارای علم قرار دهیم که فعل به اراده او انجام نمی گیرد و به طور کلی باید فاعل مجبور را از تقسیم بندی فاعلها حذف کنیم؛ در تقسیم

فاعلهای علم به عنوان مطلق به کار می‌رود و شامل علم فعلی و انفعالی می‌گردد؛ اگر بیان شود که منظور ما در کفایت انتزاع اراده از علم، تنها علم فعلی است نه علم انفعالی لازم می‌آید که بین اراده منتزع از علم فعلی با اراده ضمیمه شده به علم انفعالی به جهت انتزاع اراده از آن، اشتراک لفظ پدید آید. کاملاً واضح است که نزاع ما در معنای اراده ضمیمه شده به علم انفعالی است که مورد بحث انواع نحله‌ها بود و الا معنای دیگر اراده که منتزع از علم فعلی است یک جعل اصطلاح جدید است و مناقشه‌ای در اصطلاح نیست؛ بر این مبنا سخن متون دینی و سخن فلاسفه در باب اراده هیچ ناسازگاری و تعارضی ندارد زیرا دو معنای جداگانه از اراده مورد نظر است به بیان دیگر سخن از دو چیز متفاوت است نه یک چیز. برخی با توجه به بعضی از سخنان ابن سینا اراده را به معنای دیگری نیز مطرح کرده‌اند که با وجود ذاتی بودن آن نیازی نباشد که به علم ارجاع داده شود اما در اینجا مجال پرداختن به آن نیست. (نک: بهشتی، ۱۳۷۸: ۲۰۶)

۱۰- جمع بندی

در حدوث زمانی حکمت متعالیه قدیم زمانی در عالم وجود ندارد اما خود سلسله حدوثها و نو به نو شدن جهان، قدیم زمانی است. به لحاظ فلسفی اشکالات حدوث زمانی متکلمین بر این مبنا وارد نیست. در حدوث عرفانی یعنی ایجاد و اعدام عالم اعم از مجردات و مادیات در هر لحظه مانند حدوث زمانی حکمت متعالیه هیچ امری قدیم زمانی نمی‌توان یافت اما خود سلسله ایجاد و اعدام موجودات قدیم زمانی است و بر خلاف حدوث زمانی حکمت متعالیه که پایان می‌گرفت در اینجا پایانی هم قابل تصور نیست. در اینجا حدوث مستقیماً به واجب تعالی و اسماء نامتناهی او نسبت داده می‌شود و به دلیل عدم تناهی اسماء، خلق مدام و تجلی دائم مستمر خواهد بود. حدوث زمانی متکلمان باعث اشکالات و توالی فاسدهای زیادی می‌گردد. این عقیده نوعی تناقض گویی است؛ در عین اینکه زمان را به عنوان موجود قدیم و ازلی نفی می‌کند دوباره آن را اثبات می‌کند؛ بدین معنا که زمانی بوده که عالم در آن نبوده است. حدوث زمانی حکمت متعالیه و حدوث عرفانی به نوعی، حدوث و استمرار و پویایی را به نهاد عالم آفرینش - البته یکی در ناحیه مادیات و دیگری همه موجودات ممکن - تسری می‌دهند در حالی که حدوثهای دیگر این استمرار و پویایی را به دنبال ندارند. در قرآن بیان شده است که خداوند آفرینش را در قالبی بدیع و نو و تازه به وجود آورده اما در مورد

اینکه مخلوقات خلقت و شروعی زمانی داشته‌اند تصریح نکرده است. نظر قرآن در مورد حدوث عالم مادی بیشتر منطبق بر حدوث زمانی حکمت متعالیه می‌گردد. عالم مجردات حادثند اما به معنای حدوث سرمدی. حدوث زمانی متکلمان نیز مفسر خوبی برای حدوث اجزای عالم ماده می‌باشد. فلاسفه مشاء، حکمت متعالیه و متکلمان حدوث عالم را در سیر افقی و جهتی که مورد خلق و آفرینش نمی‌باشد و تنها بسط عالم ماده و خروج قوه‌های آن به سوی فعلیت است، مطرح نموده‌اند و این ناشی از عدم توجه آنها به این مطلب است که خلقت عالم ماده به نحو طولی و بنا بر وحدت شخصی به خداوند مربوط می‌شود نه بنا بر وحدت تشکیکی. تفاسیر گروه‌های ذکر شده تا حدودی نسبت به هم متفاوت است و برخی بر بعضی دیگر برتری دارند؛ در مجموع اگر مسأله حدوث بر سیر طولی عالم و وحدت شخصی قرار گرفته و معانی مفاهیم کلیدی مانند اراده، ازل و ابد روشن گردد مسأله حدوث سامان می‌یابد و مشخص می‌گردد که مسأله حدوث یا قدم عالم مسأله‌ای جدلی‌الطرفین نیست.

منابع

- ۱- قرآن الکریم
- ۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۰، قواعد کلی فلسفی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
- ۳- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۴، الاشارات والتنبیها، مؤسسه مطبوعات دینی، تحقیق کریم فیضی.
- ۴- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، بی‌تا، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مرکز النشر، قم.
- ۵- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۵ ق، الشفاء (الفن الاول من الطبيعيات فی السماع الطبيعي)، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- ۶- ابن‌ترکه، صائن‌الدین، ۱۳۶۰، تمهید القواعد، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ۷- ابن‌عربی، محیی‌الدین، ۱۴۰۵ ق، الفتوحات المکیه، المکتبه العربیه، مصر.
- ۸- ابن‌عربی، محیی‌الدین، ۱۳۶۶، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، انتشارات الزهراء، تهران.
- ۹- ابن‌عقیل، بهاء‌الدین بن عبدالله، بی‌تا، شرح ابن‌عقیل، بی‌جا
- ۱۰- ابن‌منظور، ۱۴۰۸ ق، لسان‌العرب، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ۱۱- ارشاد، علی‌اکبر، ۱۳۸۰، دانشنامه امام علی(ع)، به اهتمام پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی، تهران.
- ۱۲- ایجی، قاضی‌عضد‌الدین، بی‌تا، شرح‌المواقف، تحقیق سید شریف جرجانی.

- ۱۳- بنیانی، محمد، ۱۳۸۶، بررسی تطبیقی تجدد امثال و حرکت جوهری (مقاله)، خرد نامه صدرا، ش ۴۹
- ۱۴- بهشتی، احمد، ۱۳۷۹، صنع و ابداع، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران.
- ۱۵- _____، ۱۳۷۸، تاملات کلامی و مسایل روز (بحث اراده خداوند از دیدگاه شیخ مفید) انتشارات اطلاعات، تهران.
- ۱۶- جندی، موید الدین، ۱۳۶۱، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی و غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات دانشگاه مشهد.
- ۱۷- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، ریحی مختوم (شرح حکمت متعالیه) مرکز نشر اسراء، قم.
- ۱۸- جوهری، اسماعیل ابن حماد، بی تا، الصحاح تاج اللغة العربیه، تحقیق احمد بن عبد الغفور عطار، دارالعلم للملایین، بیروت.
- ۱۹- حلّی، حسن بن یوسف مطهر، ۱۴۱۹ ق، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، مؤسسه نشر اسلامی، قم.
- ۲۰- _____، ۱۴۱۷ ق، النافع یوم الحشر، دار الاضواء.
- ۲۱- خامنه‌ای، سید محمد، ۱۳۸۴، حدوث دهری، حکمت متعالیه ملاصدرا، خرد نامه صدرا (مقاله)، شماره ۳۹.
- ۲۲- خوارزمی، حسین، ۱۳۶۴، شرح فصوص الحکم، تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، تهران.
- ۲۳- رازی، فخر الدین محمد، ۱۳۵۳، الاربعین فی اصول الدین، مطبعه مجلس دائره المعارف العثمانیه بلده الدکن، حیدر آباد دکن.
- ۲۴- رازی، فخر الدین محمد، ۱۹۶۶ م، المباحث المشرقیه، مکتبه الاسدی بطهران، تهران.
- ۲۵- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۷۴، ایضاح الحکمه، انتشارات اشراق، قم.
- ۲۶- ساجدی، علی محمد، ۱۳۸۳، نحوه فاعلیت حق تعالی از منظر ابن سینا، فصلنامه اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، شماره ۱۲.
- ۲۷- شریف رضی، ابوالحسن محمد، ۱۳۷۹، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، نشر الهادی، قم.
- ۲۸- شیرازی، صدر الدین محمد، ۱۴۱۹ ق، الاسفار الاربعه، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
- ۲۹- _____، ۱۳۷۸، رساله فی الحدوث، تصحیح و تحقیق سید حسین موسویان، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۳۰- _____، ۱۳۸۲، الشواهد الربوبیه، بوستان کتاب، قم.

- ۳۱- _____، المشاعر، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۳
- ۳۲- صدوق، التوحید، قم ۱۴۱۶ ق، انتشارات جامعه المدرسين.
- ۳۳- صحیفه سجادیه، امام زین العابدین (ع)، بی تا، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۳۴- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۲۰ ق، بدایه الحکمه، تحقیق عباس علی زارعی سبزواری، مؤسسه نشر اسلامی، قم.
- ۳۵- _____، ۱۴۲۲ ق، نهایی الحکمه، مؤسسه نشر اسلامی، قم.
- ۳۶- الطریحی، فخرالدین، ۱۴۱۴ ق، مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسینی، مکتبه نشر الثقافه الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق و انتشارات مؤسسه البعثه، تهران.
- ۳۷- فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق، ۱۳۷۲، گوهر مراد، تصحیح و تعلیق زین العابدین قربانی لاهیجی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تهران
- ۳۸- قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۵۲، قاموس قرآن، دارالکتب الاسلامیه، تهران .
- ۳۹- قیصری، داوود، ۱۳۶۳، شرح فصوص الحکم، انتشارات بیدار، قم .
- ۴۰- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۲۳ ق، اصطلاحات الصوفیه، تصحیح و تعلیق مجید هادی زاده، انتشارات حکمت، تهران
- ۴۱- _____، ۱۳۷۰، شرح خصوص الحکم، انتشارات بیدار، قم.
- ۴۲- کاکایی، قاسم، ۱۳۸۲، وحدت وجود به روایت ابن عربی و ما یستر اکهارت، انتشارات هرمس، تهران .
- ۴۳- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران
- ۴۴- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، بحار الانوار، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۲ ق و بحار الانوار (۱۱۰ ج)، مؤسسه الوفاء، بیروت.
- ۴۵- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۳، آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۴۶- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، شرح منظومه، (شرح مختصر)، انتشارات صدرا، تهران .
- ۴۷- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۸۳، الطلب والاراده، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۴۸- موسویان، سید حسین، ۱۳۷۸، چهره حدود عالم در پرتو نظریه حرکت جوهری (مقاله)، خردنامه صدرا، شماره ۱۵ .
- ۴۹- _____، مقدمه بر رساله الحدود ← شیرازی ← رساله فی الحدود
- ۵۰- میرداماد، ۱۳۶۷، قبسات، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- ۵۱- همایی، جلال الدین، ۱۳۷۲، دو رساله در فلسفه اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران .