



حدوث و قدم زمانی عالم

(بررسی آرای حکیمان معاصر، علامه طباطبایی، آیت الله جوادی آملی، و آیت الله مصباح یزدی)

علی شیروانی*

نرجس رودگر**

چکیده

حدوث و قدم زمانی عالم، از کهن‌ترین مسائل فلسفی است. صدرالمتهلین بر اساس حرکت جوهری و تجدد مداوم عالم، پاسخی جدید به این مسأله داده است. گفته‌های فیلسوفان معاصر این مکتب، گامی در تنقیح و پرورش نظریه صدرایی است؛ اما در این سخنان اختلاف نظرهایی دیده می‌شود. در این نوشتار، نظریات حکمای فرزانه معاصر، علامه طباطبایی، آیت الله جوادی آملی و آیت الله مصباح یزدی تبیین، بررسی و نقد می‌شود. این نقد و بررسی، در دو بخش صورت می‌گیرد: ۱. تعریف حدوث و قدم زمانی از دیدگاه هر یک از اساتید؛ و ۲. تعیین حدوث یا قدم زمانی عالم بنا بر تعریف ایشان. دستاورد این پژوهش، رسیدن به تعریف‌های متعددی از حدوث و قدم زمانی، و حکم به حدوث یا قدم عالم بر اساس تعریف و انتخاب قول برگزیده در این باب می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: حدوث زمانی، قدم زمانی، علامه طباطبایی، آیت الله جوادی آملی، آیت الله مصباح یزدی.

* دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

** دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم (ع).

مقدمه

یکی از پرسش‌های اساسی در تاریخ فلسفه، دربارهٔ گذشتهٔ جهان است. جهانی که در آن زندگی می‌کنیم چه عمری دارد؟ آیا چندین قرن پیش، از نقطه‌ای آغاز شده است؛ یا عمری ازلی و ابدی دارد؟ مسألهٔ عمر جهان یا همان حدوث و قدم زمانی عالم، همواره ذهن فیلسوفان را حتی تا امروز به گونه‌ای جدی به خود مشغول داشته است (ر.ک: واعظ جوادی، ۱۳۶۲، ص ۲ - ۱۳۶).

اهمیت این بحث به بیان ملاصدرا تا معرفت پروردگار و توحید و تنزیه او از کثرت و نقصان، پیش می‌رود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۱۱).

وی در این موضوع نیز همچون بسیاری از مسائل فلسفی، راهی مبتکرانه برای نظریه‌پردازی پیروان خویش گشود. این نوشتار در صدد است بر اندیشه‌های حکمای نام‌آور معاصر، علامه طباطبایی، آیت الله جوادی آملی و آیت الله مصباح یزدی در این بحث، دریچه‌ای بگشاید و با مطالعه و بررسی آرای آنان دربارهٔ حدوث و قدم زمانی عالم، به عرصهٔ نقد این نظریات گام بگذارد و مجالی برای فهم ذخیرهٔ علمی ایشان به دست دهد.

در این نوشتار دو پرسش اساسی مطرح است:

۱. هریک از آنان، چه تعریفی از حدوث و قدم زمانی دارند؟
 ۲. آیا بنا بر تعریف‌های مذکور، عالم، حادث زمانی است یا قدیم زمانی؟
- به این منظور، آرای این بزرگان درمسألهٔ حاضر و احیاناً دیدگاه‌های ایشان دربارهٔ آرای یکدیگر نقل و نقد می‌شود و جامع‌ترین آن‌ها مشخص می‌گردد.
- از آن‌جا که حکمای پیش‌گفته، پیروان حکمت صدرایی‌اند و دیدگاه ایشان بر نظریات ملاصدرا مبتنی است، مرور آرای صدرالمتألهین در این موضوع، پیش‌درآمدی بر بحث خواهد بود که در چند بند بیان می‌شود:
۱. ملاصدرا حدوث را «تجدد و سیلان ذاتی و عدم بقا در دو آن» تعریف می‌کند: «لابتقی وجوده زمانین» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۸۷ و ۳۸۸).



۲. استدلال او بر حدوث زمانی، همان دلایل حرکت جوهری است (همان).
۳. به قول وی، منظور حکما از قدم عالم، قدم صور و هیولی با هویات شخصی‌شان نیست؛ بلکه منظور، دوام و عدم انقطاع فیض در عین تجدد عالم است.
۴. وی قول قائلان به حدوث زمانی به معنای «ابتدا داشتن عالم» را رد می‌کند و اشکالات آنان بر ازلیت عالم را پاسخ می‌دهد (همان، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۱۱ - ۳۲۶).
۵. قول صدر، فیاضیت علی‌الدوام به همراه تجدد و حدوث و فناء فیض است؛ با این توضیح که اولاً در فاعلیت صانع عالم، تغییر حالت راه ندارد؛ ثانیاً در فیض او امساک و بخل نیست؛ و ثالثاً فعل او بر قصد زائد یا اراده حادث یا حصول وقت مناسب یا قصدی برای تحصیل مصلحت یا... متوقف نیست؛ قصور، در اهل دنیا و ساکنان قریه تاریک هیولی است.
۶. قصور قابل به معنای ابتدا داشتن عالم ماده نیست؛ بلکه منظور از آن همان تجدد، زوال و حدوث همیشگی موجودات مادی است (همان، ص ۳۲۸). به بیان وی، قابل به گونه‌ای است که متجدد و متصرم است؛ زیرا بنا بر تشکیکی بودن فیض و وجود و تجلی، درجات پایین فیض، این گونه‌اند (همان، ۱۳۵۴، ص ۱۷۱).
- عالم ماده، امری متصل و واحد است که وحدتش وحدت کثرت؛ ثباتش، عین زوال؛ و اجتماعش، اجتماع متفرقات است. این، شأن امری است که هویت آن، اتصال تجددی است (همان، ۱۳۶۰، ص ۸۵).
۷. عالم ماده ابتدایی جز مبدأ ندارد: «بل ملئیه» ابتداءؤه و اللّیه» انتهاؤه» (همان، ص ۸۵).
۸. قول به ازلیت عالم، به معنای تسلسل حوادث تا بی‌نهایت نیست: «اذ ما لا وجود له بالفعل، لایوصف باللاتناهی کما لایوصف بالتناهی». بنا به توضیح وی فرق است میان مفاد این جمله سالبه که «این حوادث، ابتدای معین ندارند» (چون در صدق این جمله، وجود موضوع، شرط نیست) و این جمله موجبه معدوله که «این حوادث،

غیرمتناهی هستند» (چون در صدق این جمله، وجود موضوع، شرط است)؛ پس قول به قدم عالم به معنای حوادث بی نهایت، باطل است (همان).

علامه طباطبائی رحمته الله علیه

بیشترین بحث علامه در این موضوع، دربارهٔ تعریف حدوث و قدم زمانی و به تبع، مصادیق آن است. علامه در «بداية الحکمه» حدوث زمانی را «مسبقیت وجود شیء به عدم زمانی» و قدم را «عدم مسبقیت شیء به عدم زمانی» تعریف می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۹، ص ۱۴۷).

بر اساس این تعریف، اگر پاره خط $B - A$ را زمان بدانیم، شیء حادث، از اواسط این پاره خط محقق شده و شیء قدیم، از ابتدای A محقق بوده است.

نکته ۱. از لوازم این تعریف، آن است که حدوث و قدم زمانی به موجودات زمانمند مربوط است؛ زیرا آن را تنها در مورد موجوداتی می‌توان فرض کرد که به نحوی منطبق بر زمان هستند.

نکته ۲. علامه در «بدايه» خود زمان را قدیم زمانی می‌داند، زیرا مسبوق به عدم زمانی نیست (همان).

ایشان در «نهایه» معانی متعددی برای حدوث زمانی طرح می‌نمایند که طبعاً لوازم مختلفی نیز دارد.

تعریف اول: حدوث زمانی به معنای مسبوق بودن شیء به عدم زمانی است که لازمهٔ آن منطبق بودن شیء بر قطعه‌ای از زمان است؛ در مقابل، قدم زمانی یعنی مسبوق نبودن وجود شیء به عدم زمانی که لازمهٔ آن منطبق بودن آن بر کل زمان است (همان، ۱۴۲۲، ص ۲۸۷).

نکته ۱. تعریف اصلی ایشان در این جا مانند تعریف «بدايه» است، در نتیجه لوازم این دو تعریف نیز باید مشترک باشند؛ یعنی این دو معنا صرفاً در امور زمانی یعنی حرکات و متحرکات جاری است (همان).

نکته ۲. برخلاف «بدايه»، علامه در این جا، زمان را قدیم زمانی نمی‌داند چرا که زمان، زمان دیگری ندارد که بخواهد بر آن منطبق شود و سپس سنجیده شود که آیا مسبوق به عدم زمانی هست یا خیر. بنابراین زمان، نه حادث زمانی است و نه قدیم زمانی (همان).



تعریف دوم: علامه در ادامه توضیح می‌دهند که به معنایی دیگر می‌توان، زمان را حادث زمانی دانست. هر جزئی از زمان مسبوق است به عدم خود در جزء سابق. مثلاً امروز، مؤخر از دیروز است و امروز در دیروز نبوده است؛ در نتیجه، امروز مسبوق به عدم خود در دیروز است. با این توضیح، تعریف جدیدی از حدوث زمانی به دست می‌آید: «تحقق شیء بعد از عدم آن به گونه‌ای که عدم سابق با وجود لاحق، جمع‌شدنی نباشد» (شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۴۷).

تفاوت این تعریف با تعریف قبلی، در «مسبوق علیه» یا «سابق» است. مسبوق علیه در تعریف اول، عدم زمانی است و در تعریف دوم، عدم شیء. علامه بنا بر تعریف دوم، کل زمان را نیز حادث زمانی دانسته است؛ چون زمان، مقدار حرکت است و در حرکت، فعلیت موجود به قوه خود، مسبوق است. کل زمان در این تصویر به عدمی، مسبوق است؛ عدم در «آن» که طرف و نهایت زمان است. قوه پیش، طرف حرکت است و طرف حرکت، همان «آن» است که طرف زمان به شمار می‌آید؛ پس از آنجا که زمان به عدم خود در «آن»، مسبوق است، کل زمان نیز حادث به معنای دوم است. بنابراین، حدوث و قدمی که از زمان نفی شد، حدوث و قدم زمانی به معنای مسبوقیت یا عدم مسبوقیت به عدم زمانی است؛ اعم از این که (۱) زمانی باشد که زمان نباشد یا (۲) زمانی نباشد که زمان نباشد. لازمه هر دو قول آن است که زمان با زمان دیگری سنجیده شود. افزون بر این لازمه فرض اول (زمانی باشد که زمان نباشد) آن است که فرض زمان، مستلزم فرض زمانی دیگر و همین‌طور تابعی نهایت باشد. چنان‌که از /رسطو نقل شده است که «من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حیث لا یسعر» (طباطبایی، ۱۴۲۲، ص ۲۸).

تعریف سوم: این تعریف برآمده از دقتی دوباره در حقیقت زمان و اتحاد مصداقی آن با حرکت و شیء متحرک است. زمان، مقدار حرکت است و حرکت، نحوه وجود شیء متحرک؛ بنابراین هر متحرکی، زمانی مخصوص به خود دارد. بنا بر این تصویر،



چه تصویری از عدم زمانی به دست می‌آید؟ وقتی می‌گوییم «این کتاب، حادث زمانی است»، یعنی به معنای اول، وجودش مسبوق به عدم زمانی است. اما وقتی زمان آن، عین وجودش باشد، چگونه می‌شود وجود آن مسبوق به عدم زمانی خودش باشد؟! از این تحقیق، درمی‌یابیم که منظور از عدم زمانی در تعریف اول، زمان عمومی شبانه‌روزی است که برای تقدیر و اندازه‌گیری سایر زمان‌ها در نظر گرفته شده است؛ و اگر زمان را زمان خاص شیء در نظر بگیریم؛ لوازم و مصادیق تعریف، تغییر خواهد کرد؛ در نتیجه تعریف جدید به این صورت خواهد بود: «مسبوق بودن و مسبوق نبودن شیء به عدم زمانی خویش». به عبارت دیگر، منظور از این حدوث زمانی، آن است که شیء در تمام زمان خود موجود نباشد که فرضی محال است و مصداق ندارد. منظور از قدم زمانی نیز آن است که شیء در تمام زمان خودش موجود باشد. چنان‌که تمام موجودات زمان‌مند، در تمام زمان خود موجودند چرا که وجودشان چیزی جدای از زمانشان نیست. بنابراین، تمام موجودات مادی، به معنای سوم، «قدیم زمانی» هستند.

گفتنی است که علامه در «نهایه» با تفکیک زمان عام و زمان خاص، تذکر داده‌اند که هر چه در معنای حدوث و قدم زمانی گذشت در هر نوع زمانی جاری است و به لوازم و تعریف جدید، اشاره نکرده‌اند (همان، ص ۲۸۸).

بررسی دیدگاه‌های علامه رحمته‌الله

در بررسی نظرات علامه به نکاتی می‌توان اشاره کرد:

نکته ۱. ایشان در «بدایه» و «نهایه» دو نظر مخالف در مورد زمان داشته‌اند. در «بدایه» زمان، قدیم زمانی است، اما در «نهایه» نمی‌توان به زمان، حدوث یا قدم زمانی نسبت داد. این در حالی است که تعریف قدیم زمانی در هر دو کتاب، «مسبوق نبودن به عدم زمانی» است.

در مقام داوری، عموماً حکمی که در «بدایه» آمده، مردود دانسته شده و در این باره مؤیداتی از نظر صدرالمتألهین دربارهٔ قدیم زمانی نبودن زمان، ذکر شده است؛ با



این توضیح که «زمان، قدیم زمانی نیست، چون برای زمان، زمان دیگری نیست» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۴۵ و ۲۴۶؛ و ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۴، ص ۱۸۵).

اما ظاهراً می‌توان توجیهی برای قول به قدم زمانی زمان به دست داد؛ این توجیه به کیفیت تفسیر «عدم مسبوقیت به عدم زمانی» وابسته است. اگر مسبوق نبودن به عدم زمانی را ملازم با انطباق بر زمان بدانیم - چنان‌که علامه در «نهایه» در توضیح حدود و قدم زمانی آورده‌اند - به طور قطع، زمان از این دور خارج است چون زمان، زمانی ندارد که بر آن منطبق باشد؛ اما با کمی دقت درمی‌یابیم که لازمه «مسبوق نبودن به عدم زمانی» مستلزم انطباق بر زمان نیست و این دو، لازم و ملزوم نیستند. عدم مسبوقیت A به عدم زمانی می‌تواند به این دلیل باشد که A بر کل زمان، منطبق است. لذا A نمی‌تواند زمان باشد چون زمانی نیست که زمان بر آن منطبق باشد. اما فرض دیگری نیز مطرح است و آن این‌که چون ورای زمان، زمان دیگری نیست، بنابراین زمان، به عدم زمانی مسبوق نیست. در نتیجه، زمان، مشمول تعریف قدیم زمانی می‌باشد. چنان‌که گفته شد، رمز این حکم، تفکیک دو مسأله «عدم مسبوقیت به عدم زمانی» و «انطباق بر زمان» است.

نکته ۲. علامه در توضیح «حدوث زمانی» فرموده‌اند، لازمه حدوث زمانی شیء، تدریجی بودن وجود آن و انطباق آن بر زمان است؛ با این توضیح که مسبوقیت به عدم زمانی، مستلزم آن است که وجود شیء نیز زمانی باشد و زمانی بودن به معنای تدریجی و منطبق بودن بر زمان است (طباطبایی، ۱۴۲۲، ص ۲۸۷).

استاد فیاضی در نقد سخن علامه، حادث زمانی را اعم از تدریجی و منطبق بر زمان و دفعی منطبق بر «آن» - که طرف زمان است - دانسته‌اند. ایشان به کلام علامه در فصل ۱۸ مرحله ۶ «نهایه» استشهد می‌کنند که علامه در آن‌جا حوادث زمانی را دو دسته می‌دانند:

الف) «تدریجی الوجود» که منطبق بر خود زمان است؛ و



ب) «آنی الوجود» که منسوب به طرف زمانند مثل «وصولات»، «مماسات» و «انفصالات». بنابراین نمی‌شود تدریجی بودن را لازمهٔ حادث بودن دانست (فیاضی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۸۹۵). همچنین تفکیک حادث زمانی از انطباق بر زمان، شاهد دیگری بر نکتهٔ سابق است.

نکتهٔ ۳. علامه در پی تعریف حدوث ذاتی به «مسوقیت وجود شیء به عدم زمانی» این توضیح را ذکر کرده‌اند که «و هو حصول الشیء بعد ان لم یکن بعدیة لاتجامع القبلیة» (طباطبایی، ۱۴۲۲، ص ۲۸۷). این عبارت در توضیح تعریف اول آمده است، اما استاد فیاضی آن را تعریف دیگری برای حدوث می‌داند و تفاوت‌هایی میان این دو تعریف بیان می‌کند: یک) در تعریف اول، سبق و لحوق و عدم، زمانی است؛ اما در تعریف دوم، سبق و لحوق زمانی است؛ ولی عدم زمانی نیست، بلکه می‌تواند زمانی یا غیر زمانی باشد؛ زیرا مثلاً قوهٔ حرکت و زمان، بر حرکت و زمان، مقدم است؛ چون قوه، مبدأ حرکت است و مبدأ حرکت، آنی است؛ چراکه مبدأ نمی‌تواند جزء حرکت باشد. از لوازم این تعریف، آن است که اولاً زمان، حادث زمانی است؛ چون مثل حرکت، به قوه مسبوق است و قوهٔ سابق با فعلیت لاحق، جمع نمی‌شود؛ بر خلاف تعریف اول که بر اساس آن، زمان نه حادث زمانی است نه قدیم زمانی. (دو) از توضیح بالا مشخص می‌شود که تعریف دوم، اعم از تعریف اول است. با نگاهی دقیق مشخص می‌شود آنچه استاد فیاضی معنای دوم می‌دانند و لوازمی برای آن برمی‌شمارند، همان حدوث زمانی زمان است. در کلام علامه چنان تفکیکی وجود ندارد اما این معنا همان معنایی است که دربارهٔ حدوث زمانی زمان و اجزای زمان، بدان اشاره شده است و در متن حاضر، در معنای دوم بیان شده است.

حدوث یا قدم عالم ماده

علامه در بحث «دوام فیض» پس از اثبات آن به دلیل عینیت ذات باری با مبدئیتش، تصریح می‌کند که لازمهٔ دوام فیض، دوام عالم طبیعت نیست؛ زیرا مجموع

عالم، چیزی و رای اجزا نیست و هر جزء حادث و مسبوق به عدم زمانی است پس کل عالم نیز حادث زمانی است (طباطبایی، ۱۴۲۲، ص ۳۹۲).
استاد مصباح و استاد فیاضی از این قول علامه انتقاد کرده‌اند که در بخش‌های بعد بدان اشاره خواهد شد.

استاد مصباح یزدی

نظرات حضرت استاد مصباح، در باب حدوث و قدم، غیر از بیان تعریف‌های گذشته، بیش‌تر جنبه سلبی دارد و به نقد آرای حکما، متکلمان و علامه در این موضوع پرداخته است. آنچه در باب تعاریف، در کلام ایشان تازه و جدید به نظر می‌رسد، بیان نوع دیگری از تعریف «قدیم زمانی» است. ایشان بر آن است که اگر قدیم زمانی را «عدم مسبوقیت به عدم زمانی» معنا کنیم، مجردات را هم در بر می‌گیرد؛ یعنی مجردات به معنایی سلبی، یعنی سلب حدوث زمانی و زمان، قدیم زمانی‌اند؛ نه به این معنا که زمانی ازلی داشته باشند (مصباح، ۱۴۰۵، ص ۴۹۱).

مجموع نظرات ایشان در این باب را می‌توان چنین به نظم آورد:

۱. متکلم، جهان مادی را به دلیل معلولیت، حادث زمانی می‌داند که بار د حدوث به عنوان مناط احتیاج معلول به علت، این نظر، باطل می‌شود.
۲. متکلم، ازلیت عالم ماده را به دلیل استحاله تسلسل تعاقبی، مردود می‌داند؛ اما فلاسفه، اجتماع در وجود و ترتب حقیقی را شرط استحاله تسلسل می‌دانند. از منظر فلسفی جواز تسلسل تعاقبی، افزون بر عدم بخل در مبادی عالی، ازلیت و ابدیت جهان ماده را ثابت می‌نماید. استاد مصباح نیز ادله ابطال تسلسل در غیر علل حقیقی را قابل مناقشه می‌داند (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۶۹). تا این جا راه برای اثبات حدوث زمانی متکلم، بسته می‌شود.

۳. فلاسفه، قاعده «کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها» را دلیلی بر قدم عالم ماده و بی‌آغازی و بی‌انجامی آن گرفته‌اند. استاد این قاعده را به دلایلی مخدوش می‌داند (همان، ص ۲۶۷).



به این ترتیب تنها یک دلیل حکما (جواز تسلسل تعاقبی و عدم بخل در مبادی عالی ... بر ازلیت عالم باقی می ماند؛ اما چنان که از ظاهر دلیل نیز برمی آید، «جواز» تسلسل تعاقبی، بر «جواز» ازلیت عالم ماده دلالت خواهد کرد و نه بیش تر؛ بنابراین به بیان استاد «فیض محدود نیست؛ اما شاید جهان ماده، امکان دریافت فیض ازلی و ابدی را نداشته باشد؛ همچنان که فلاسفه، محدود بودن حجم جهان را با وسعت فیض الاهی منافی ندانسته اند، نباید محدود بودن زمانی آن را هم منافی با دوام فیض الاهی بدانند». لذا ایشان مسأله محدودیت زمانی عالم از حیث ابتدا و انتها را همانند محدودیت مکانی آن، بدون برهان عقلی و مشکوک و از نظر فلسفی، جدلی الطرفین توصیف می کند (همان، ص ۲۷۰؛ و همو، ۱۴۰۵، ص ۴۹۳).

نقد دیگر ایشان به دلیل علامه در «نهایه» بر حدوث زمانی عالم طبیعت، معطوف است که از راه حدوث اجزای عالم، حدوث کل عالم را نتیجه گرفتند. استاد مصباح این استدلال را به دلایلی مخدوش می داند از جمله این که نمی توان از حدوث اجزا به حدوث کل رسید چون اولاً هر جزء، مسبوق به عدم زمانی است اما کل، مسبوق به عدم زمانی نیست؛ چون چیزی قبل از کل نیست که سابق بر آن باشد. هنگامی می توان حکم جزء را به کل، سرایت داد که در کل، خاصیتی ورای اجزا نباشد؛ اما این خاصیت اجزا در کل نیست؛ افزون بر این که جزء یا حادث اول نیز این خاصیت (سبقت بر عدم زمانی) را ندارد. ثانیاً بنا بر وحدت حرکت، و این که عالم، حرکتی واحد است، حرکت، اجزای بالفعل ندارد تا حکم آن بخواهد به کل سرایت کند (مصباح، ۱۴۰۵، ص ۲۸).

آیت الله جوادی آملی

دیدگاه های ایشان درباره حدوث و قدم، بیاناتی جامع، ابتکاری و در برخی موارد، منحصر به فرد است. آنچه در کلمات فیلسوفان معاصر مجمل آمده، در بیانات ایشان به روشنی بیان شده است؛ و آنچه بدون استدلال رها بوده، در این جا مستدل و برهانی شده است. چنان که ملاحظه خواهد شد ادله ایشان بر ازلیت عالم و تبیین آن، حتی چند قدم فراتر از بیانات صدر المتألهین می باشد.

حاصل چینش مجموع این بیانات در سیری منطقی، این گونه است:

۱. تعریف حدوث و قدم زمانی

الف) حدوث به معنای «تجدد و تصرف ذاتی و سیلان» که تأییدی بر قول ملاصدرا است (جوادی آملی، بی تا، ص ۲۰۶ و ۲۰۷).

ب) حدوث به معنای «منقطع الاول بودن» که قول متکلمان است و استاد آن را ابطال نموده است.

۲. تعریف عالم

از نظر استاد جوادی فیض خدا به دو بخش مجرد و مادی، تقسیم می شود. مجردات خزائن الاهی هستند که سابق بر بخش دیگر و در صقع ربوبی هستند. به این بخش از آن رو که غیب است، عالم نمی گویند؛ زیرا عالم به معنای علامت است؛ این دسته از زمره ماسوی الله هستند، اما برای کسانی که به آنها دسترسی ندارند، عالم و علامت نیستند. بنابراین عالم از نظر ایشان، عالم ماده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۳۴ و ۴۳۵).

۳. اثبات حدوث زمانی عالم

تعریف استاد از حدوث زمانی، به پیروی از ملاصدرا، تجدد و سیلان ذاتی است و اثبات آن نیز همان ادله حرکت جوهری است. از منظر ایشان برهان متکلمان (العالم متغیر، کل متغیر حادث، فالعالم حادث) قادر به اثبات حدوث زمانی برای عالم نیست؛ چون حد وسط برهان معروف، تغییر عرضی جهان طبیعت است؛ اما ادله حرکت جوهری، حدوث زمانی را در متن طبیعت ثابت می کند (همو، بی تا، ص ۲۰۶ و ۲۰۷).

۴. مصادیق حدوث و قدم

مجردات نه قدیم زمانی اند و نه حادث زمانی؛ چون چیزی که مجرد است و در قلمرو زمان نیست، هرگز متزمن نخواهد بود و به هیچ وصفی که رایحه زمان از آن استشمام می شود، نظیر قدم زمانی، متصف نمی شود (همو، ۱۳۸۴، ص ۵۸).



مکونات نیز به این دلیل که در تغییرند، همواره تازه هستند و قرار و بقا ندارند؛ تا چه رسد به قدم زمانی. پس قدیم زمانی، به طور کلی مستفی است (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۱۳ و ۲۱۴).

۵. رد ابتدا داشتن عالم

از جمله اشکالاتی که ایشان بر حدوث زمانی عالم به معنای ابتدا داشتن و منقطع الاول بودن وارد می‌دانند آن است که نمی‌توان تصویر صحیحی از آن داشت. زیرا حدوث زمانی عالم و اختصاص عالم به زمانی خاص، همچون تحقق شیء در مکان و اختصاص آن به مکانی خاص است. همان‌گونه که تخصص چیزی به یک مکان خاص پس از وجود آن مکان است، تخصص چیزی به زمان معین پس از تحقق آن زمان است؛ بنابراین حدوث اصل عالم، متفرع بر سبقت زمان بر عالم است؛ حال آن‌که خود زمان، جزئی از عناصر عالم است (همان، ص ۱۷۱ و ۱۷۲).

ایشان مشکلاتی را که متکلمان به سبب آن‌ها از لیت عالم را انکار می‌کردند، پاسخ می‌دهد از جمله این‌که متکلمان همه انواع تسلسل خارجی را محال می‌دانند؛ ولی فلاسفه دلیلی بر استحاله تسلسل لایقی و اعدادی نمی‌بینند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۸۰ و ۱۳۸۶، ج ۱ — ۵، ص ۳۹۶). از سوی دیگر متکلم، منقطع الاول نبودن را با «فعل» بودن، ناسازگار می‌بیند؛ اما به فرمایش ایشان همان‌گونه که ابدیت و منقطع الآخر نبودن، با «فعل بودن منافات ندارد، از لیت و منقطع الاول نبودن نیز با فعل سازگار است» (همان، ص ۱۷۹).

ایشان اضافه می‌کند که استدلال متکلم بر حدوث عالم به این طریق که «عالم، محل حوادث است و کل مالا یخلو عن الحوادث فهو حادث» می‌تواند به رغم میلشان، به حدوث باری تعالی بینجامد؛ زیرا اراده خداوند را غیر ذاتی و حادث می‌دانند؛ پس باید بپذیرند که خدا را محل حوادث و در نتیجه حادث می‌دانند (همان، ص ۲۷۳).

۶. اثبات از لیت عالم (قدم فیض و حدوث مستفیض)

از لیت عالم، و یا همان قدم یا استمرار و دوام فیض، عناوینی هستند که در بیانات ایشان برای مقابل منقطع الاول بودن عالم ذکر شده است. آنچه در کلام استاد در باب

ازلیت عالم آمده، «قدم فیض» و «حدوث مستفیض» است؛ اما از برخی از بیانات ایشان درباره رابطه حق و خلق می توان به ادله ای در باب ازلیت عالم یا قدم فیض، دست یافت. از مهم ترین این ادله، بیانات ایشان تحت عنوان امکان یا ضرورت عالم است که در چند مقدمه تبیین می شود:

الف) اوصاف حقیقی، ذاتی یا فعلی هستند؛

ب) ثبوت وصف ذاتی برای واجب به گونه ضرورت ازلی و ثبوت وصف فعلی برای واجب به گونه ضرورت بالقیاس است؛

ج) آنچه در خارج محقق است، خداوند و افعال اوست؛

د) وجودات اشیا، همان فعل و ایجاد خدا و اضافه اشراقی و واقعی است که همان شأن حق و عین ربط و تعلق به او و فاقد هر گونه استقلال است؛

هـ) در اضافه اشراقی در اعتبار، اضافه مقدم بر مستفیض است؛ اما در خارج، عین آن است؛

و) اضافه اشراقی بر خلاف اضافه مقولی که امری طرفینی است، تنها فرع بر تحقق مضاف الیه بوده، رابطه او با مضاف، همان رابطه ایجاد و وجود است؛

ز) اوصاف فعل نیز اضافه اشراقی هستند؛ بنابراین ذات واجب به حیثیت اطلاقیه کفایت آن را می کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱ - ۲، ص ۲۵۸ - ۲۶۰).

در نتیجه هر چه کمال واجب است چه ذاتی چه فعلی، برای او ضروری است. در اوصاف ذاتی، به ضرورت ازلی و در اوصاف فعلی به ضرورت بالقیاس. بنابراین رابطه حق تعالی و عالم، ضرورت بالقیاس است و این چیزی جز ازلیت و یا قدم فیض نیست.

دلیل دیگر بر ازلیت عالم «وحدت فیض» است. بنا بر قاعده الواحد و با توجه به این که واحد در این قاعده، واحد حقیقی است نه عددی، حق تعالی کل عالم را با فیض واحد آفریده و اداره می کند چنان که: «و ما امرنا الا واحده» (قمر/ ۵). این امر فراگیر، در جاتی دارد که برخی از آن ها منزه از زمانند و بعضی زمانی و متغیر و سیال و دربر دارنده ماضی، مضارع و حال، و محل حوادث و ارادات جزئی است؛ اما تمام

این حوادث و خلقت آسمان‌ها و زمین و کل عالم با بسط این واحد گسترده، ظهور می‌نماید (همان، ص ۲۶۷).

استاد در تبیین چگونگی جمع قدم فیض و حدوث مستفیض به دو وجهی بودن مکونات اشاره دارند: از آن رو که نزد خداوند بوده و منتسب به او هستند، جاویدند و از آن رو که نزد ما می‌باشند، فانی و زوال‌پذیرند (همان، ص ۲۶۸)؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «**ما عندکم ینفد و ما عندنا ٭ باق**» (نحل / ۹۶).

۷. قدم فیض و قدم مستفیض

قدم فیض و حدوث مستفیض، دیدگاهی است که از کلمات بوعلی نیز به دست می‌آید و بزرگانی چون *خواجه نصیر هم* در بسیاری موارد بر دوام فیض و زوال مستفیض، اصرار کرده‌اند؛ اما این نظریه نهایی ایشان نیست. استاد اثبات می‌کند که نه تنها ذات حق، «دائم الفیض علی البریه» است، بلکه «کل فیضه دائم و کل منه قدیم». این بیان با چند مقدمه پیش می‌رود:

الف) اسما و صفات جزئی همچون خالقیت و رازقیت واجب نسبت به زید و عمرو، زیر پوشش اسما و صفات کلی خالقیت و رازقیت هستند؛

ب) این‌ها نیز زیر پوشش قومیت مطلقه حقند؛

ج) قیومیت یعنی قائم به ذات بودن واجب و مقوم غیر بودن او، از اضافات اشراقی و تنها متفرع بر ذات قیم است؛ بنابراین همانند همه اسما و صفات ذاتی، به هیچ امر زائد بر ذات الاهی مقید نیست و به ضرورت ازلی برای واجب اثبات می‌شود؛

د) بنابراین خالقیت و رازقیت زید و عمرو، ضروری و قدیم است (همان، ص ۲۶۵). به نظر می‌رسد که اثبات قدم زید و عمرو و هر یک از حوادث بدین نحو، با برخی شواهد چون «**ان من شیء الا عندنا خزائنه**» (حجر / ۲۱) و تطابق عوالم و بحث موجود بودن اشیای مادی در مراتب عالی وجود، تأیید می‌شود؛ اما این قدم و ازلیت، قدم و ازلیت طولی است و نه قدم عرضی و زمانی مورد بحث، زیرا به هر حال زید و



عمرو، حوادثی با مبدأ زمانی مشخص هستند. گرچه اگر جهان ماده را یک واحد متصل در نظر بگیریم - چنان‌که در بیانات حکما نیز ذکر شده است - یافتن آغاز زمانی مشخص برای زید و عمرو، امری ناممکن است و در نتیجه تمام آنچه مستفیض و حادث به نظر می‌رسد، ظهوراتی از فیض واحد قدیم است.

گفتنی است که بیانات استاد در این باره در «شرح حکمت متعالیه» ذیل عنوان «فی ان الواجب لذاته واجب من جمیع جهاته» آمده است؛ ولی این نتیجه‌گیری، از ابتکارات استاد است و در کلام ملاصدرا ذکر نشده است.

۸. مسأله قابلیت قابل

ایشان در بحث قابلیت قابل، بیاناتی ظاهراً دوگانه دارند که بیان دوم با مطالبی که گذشت، همخوانی بیش‌تری دارد. ایشان در پاسخ این اشکال که حدوث عالم در یکی از زمان‌ها تخلف معلول از علت است، می‌فرماید: اشکال، وارد نیست و در صورت حدوث عالم در یکی از زمان‌ها تخلف معلول از علت پیش نمی‌آید؛ زیرا حق تعالی فاعل تام است و در فاعلیت نیازی به متمم ندارد؛ اما علت تام حوادث، مادی نیست؛ چون علت تام آن‌ها مجموع علل فاعلی و قابلی، مادی و صوری و علل معده است؛ بنابراین اجزای مادی تا هنگامی که شرایط ویژه آن‌ها تأمین نشده باشد، موجود نمی‌شوند. از همین رو حدوث زمانی و سابقه عدم زمانی برای آن‌ها جایز است و بین آن‌ها و علت فاعلی، ضرورت بالقیاس نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵-۱، ص ۳۸۸).

البته ممکن است این بیان، تنها در رد اشکال و اثبات جواز ابتدای عالم از جهت فوق باشد و دلالتی بیش از این نداشته باشد؛ چرا که ایشان متذکر شده است: «... ذات اقدس اله برای اظهار فعل خود هیچ‌گونه حالت منتظره‌ای ندارد؛ زیرا هر امر زائدی که بخواهد زمینه‌ساز اعمال مشیت او باشد، نظیر مصلحت، زمان خاص و نظایر آن، همه در دامن فیضی قرار دارد که از مشیت و قدرت او صادر شده و به اضافه اشراقی



قیومی او تکیه زده است. پس مشیت او که همان فیض گسترده است، مقید به هیچ قیدی نیست و تنها مستند به ذات بی‌کران و مطلق اوست» (همو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۸۱). ایشان در جای دیگر، اراده ذاتی خداوند نسبت به اصل فیض یا کل عالم را غیرمشروط به حدوث شرط یا زوال مانع دانسته‌اند؛ ولی در اراده فعلی خدا نسبت به حوادث جزئی، وجود مصلحت و حدوث شرط و زوال مانع را متصور می‌دانند (همان، ص ۲۷۳). به نظر می‌رسد این بیان، در تأکید و اصرار ایشان بر رابطه ضروری میان خداوند و حوادث جزئی مضمحل می‌شود (ر.ک: همان، ص ۲۶۷).

آنچه ظاهر و آشکار است این که مسأله قابلیت قابل، شاید برای حوادث جزئی، وجهی داشته باشد؛ اما برای اصل عالم ماده، مطرح نیست؛ چرا که برای اصل عالم ماده، قابلی مطرح نیست و ماده یا هیولای اولی بر فرض وجودش، ترکیبی اتحادی با صورت دارد و لذا وجودی مسبوق بر وجود اجسام ندارد.

این‌ها ادله و تبیین‌هایی از استاد جوادی آملی در اثبات ازلیت عالم ماده بود که می‌شود دلایل دیگری را بر آن‌ها افزود؛ از جمله:

الف) بر اساس نظریه جهان‌شناختی تطابق عوالم و وجود موجودات مادی در عوالم برین و وجود رابطه حقیقه و رقیقه بین عوالم، علاوه بر مجرد و لذا ازلیت عوالم برین، وجود سایه‌وار عالم ماده نیز به حکم اتحاد ظل و ذی ظل، ازلی و باقی است. ب) طبق قاعده امکان اخس، مادام که طبقات برین وجود که علل وجودی عالم ماده‌اند موجودند، عالم ماده نیز با وجود آن‌ها موجود بوده و خواهد بود لولا استحاله تخلف معلول از علت تامه دامنگیر می‌شود.

هرگونه شبهه در مورد قابلیت قابل و حصول شرایط پدید آمدن عالم ماده در زمانی خاص، مردود است؛ چرا که اصل عالم ماده، امری ابداعی و فاعل نیز در فاعلیت تام و در اراده و مشیت، منوط و مشروط به اغیار نیست.



۹. شواهد نقلی بر ازلیت عالم

استاد بر ازلیت عالم، شواهدی منقول ذکر می‌کنند؛ از جمله برخی روایات از ابن بابویه در کتاب «توحید» که از وجود آدمیانی قبل از آدم تا به هزار هزار نسل خبر می‌دهد (ابن بابویه، ۱۳۷۵).

گفتنی است تعبیر «الف الف» - که امروزه میلیون خوانده می‌شود - در عرف زمان ائمه بر بیش‌ترین رقم دلالت می‌کرد. در برخی دیگر از روایات، سخن از عوالم چندی است که قبل از عالمی که بشر کنونی در آن مستقر است، وجود داشته و منقرض شده است (همان).

ایشان توضیح می‌دهد که این‌گونه روایات، دید محدودی را که خلقت عالم و آدم و آفرینش الاهی را مقید به زمانی اندک نظیر چند هزار سال می‌گرداند، محکوم می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۸۵ و ۲۸۶).

جمع بندی

اول: در این نوشتار تعاریف متعددی از حدوث و قدم زمانی ارائه شد:

۱. حدوث زمانی: مسبقیت وجود شیء به عدم زمانی.
- قدم زمانی: عدم مسبقیت وجود شیء به عدم زمانی.
۲. حدوث زمانی: تحقق یک شیء پس از عدم آن، به گونه‌ای که عدم سابق با وجود لاحق، جمع‌شدنی نباشد.
۳. حدوث زمانی: مسبوق بودن شیء به عدم زمانی خویش؛ یعنی شیء در تمام زمان خودش موجود نباشد؛ که فرضی محال است.
- قدم زمانی: مسبوق نبودن شیء به عدم زمانی خویش، یعنی شیء در تمام زمان خودش موجود باشد.
۴. قدیم زمانی: عدم مسبقیت به عدم زمانی به گونه‌ای سلبی، یعنی سلب حدوث زمانی که در بردارندهٔ مجردات هم می‌شود.
۵. حدوث زمانی: تجدد و سیلان ذاتی و عدم بقا در دو «آن».



دوم: علامه طباطبایی عالم را حادث زمانی و آیت الله مصباح یزدی ازلیت عالم را غیر مبرهن و مشکوک دانسته‌اند؛ اما بنا بر قول صدر المتألهین و آیت الله جوادی آملی، عالم ماده، ازلی است. با این توضیح که ملاصدرا ازلیت را متفاوت با عدم تناهی می‌داند و آیت الله جوادی آملی دلایلی عمیق بر اثبات ازلیت از طریق وجوب بالقیاس عالم بیان کرده‌اند.

بنابراین عالم، حادث است؛ چون عین حدوث و تجدد است اما ازلی است و اگر ازلیت را به معنای قدم اخذ کنیم، مشکلی در قدیم دانستن عالم بدین معنا وجود ندارد. آنچه در لسان شرع به عنوان حدوث عالم آمده است اولاً به گفته عبد الرزاق لاهیجی مطلق است و ذاتی و یا زمانی مشخص نشده است؛ ثانیاً با مراجعه به کلمات بزرگان دین، استفاده می‌شود که مقصود از اثبات حدوث عالم، رد نظریه «دهریه» بوده است که عالم را قدیم به معنای بی نیاز از صانع می‌پنداشتند (ر.ک: شیروانی، ۱۳۷۴، ص ۱۸۸ و ۱۸۹)؛ حال آن‌که اثبات ازلیت عالم طبیعت، نه تنها گردی بر تارک عظمت خالق نمی‌نشانند، بلکه انسان را در بحر عظمت حق و حقارت خویش فرو می‌برد تا زبان عجز به تسبیح بگشاید که: «سبحان الله الجلیل سبحان من لاینبغی التسبیح الا له...».

منابع

* قرآن کریم.

۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، فطرت در قرآن، تحقیق محمدرضا مصطفی پور، قم، مرکز نشر اسراء.
۲. _____، (۱۳۸۶)، رحيق مختوم، تحقیق حمید پارسانیا، قم، مرکز نشر اسراء.
۳. _____، (۱۳۸۸)، فلسفه صدر، تحقیق محمدکاظم بادپا، قم، مرکز نشر اسراء.
۴. _____، (بی تا)، شمس الوحي تبریزی، قم، مرکز نشر اسراء.
۵. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۴)، ایضاح الحکمه، ج ۲، قم، انتشارات اشراق.
۶. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۷. _____، (۱۳۶۰)، اسرار الآيات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۸. _____، (۱۳۶۳)، مفاتيح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۹. _____، (۱۳۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث.
۱۰. شیروانی، علی (۱۳۷۴)، شرح نهاية الحکمة، ج ۲، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۹ق)، بداية الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۲. _____، (۱۳۸۰)، نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق از غلامرضا فیاضی، ج ۳، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۳. _____، (۱۴۲۲ق)، نهاية الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۴. مصباح، محمد تقی (۱۳۷۸)، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران، چاپ و نشر بین الملل.
۱۵. _____، (۱۴۰۵ق)، تعلیقة علی نهاية الحکمة، قم، مؤسسه فی طریق الحق.
۱۶. واعظ جوادی، اسماعیل (۱۳۶۳)، حدوث و قدم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.