

پایان نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام

عنوان:

حدوث و قدم از منظر حکیم لاهیجی ، تلائمی میان فلسفه و کلام

استاد راهنما :

جناب دکتر قائمی نیا

استاد مشاور:

جناب دکتر فیروزجائی

نگارش:

یاسر تقی زاده طبرسی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسمه تعالی

رساله در پیش رو با عنوان حدوث و قدم از جمله مباحثی است که گروه های مختلف اسلامی را به خود مشغول ساخته و موجب جنجالهای زیادی گشته است . در این میان دانشمندانی همچون عبدالرزاق لاهیجی تلاش کرده اند تا اتحادی میان این آراء ایجاد نمایند.پیش از ورود به موضوع لازم می دانم از زحمات جناب دکتر قائمی نیا و جناب دکتر فیروزجائی که از ابتداء از تدوین و محتوا و شکل بندی این رساله با این جانب همراه بوده اند صمیمانه قدردانی نموده و توفیقات روزافزون این اساتید را از خداوند منان خواستارم.

چکیده

مبحث قدم و حدوث عالم از جمله مباحثی است که مشاجرات بسیاری را میان متکلمین و فلاسفه مسلمان و حتی حکمای غیرمسلمان ایجاد کرده است.

صرف نظر از عرفا که معتقد به نظریه معروف وحدت وجود می‌باشند و از همین لحاظ بحث از علیّت در میان آثارشان چشمگیر نیست (تا جائیکه برای برخی از آنان تصور رابطه علی، امری محال و ممتنع تصور گردیده است) برای سایر نعله‌های فکری اسلامی، موضوع علیّت از اهمیت خاصی برخوردار است و که موجب آراء گسترده در این باب گردیده است. عدم احتیاج عله العلل و به عبارت دیگر باری تعالی به علت، یکی از مسائلی است که گروه‌های مختلف فکری را به چالش کشیده است. اینکه چگونه است که همه موجودات نیاز به علت دارند و در عین حال علت نخستین از این امر مستثناست یعنی فرق میان علت نخست و سایر علل و معالیل در چیست. راهگشای این مسأله را می‌توان در امری جستجو کرد که به عبارت «مناط احتیاج به علت» معروف است. از همینجاست: مدخلی بر این نکته که آیا ملاک نیاز به علت حدوث است همانطور که متکلمین برآیند و یا امکان می‌باشد؟ و چه ایراداتی بر این آراء وارد است؟ همچنین گروهی که عالم را قدیم می‌پندارند، چگونه عقیده خود را قابل جمع با احتیاج عالم به علت نخستین می‌دانند؟ مقاله پیش رو، به آرای متکلمین و فلاسفه راجع به حدوث و قدم عالم پرداخته و نهایتاً دیدگاه‌های حکیم متأله عبدالرزاق لاهیجی را در این باره تبیین می‌کند.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
	فصل اول:
	مفاهیم و کلیات
1	معنا و مفهوم حدوث و قدم
	تقسیمات حدوث و قدم حقیقی
2	الف: حدوث و قدم ذاتی و زمانی
3	برخی اشکالات وارده بر تعریف حدوث و قدم
4	ب: حدوث و قدم بالحق
	انواع سبق و لحوق
4	سبق و لحوق رتبی
5	سبق زمانی
5	سبق بالشرف
6	سبق بالتبع
6	سبق بالعلیه
7	سبق بالتجوهر
7	سبق بالحقیقه
8	ملاک تقدم و تأخر
9	زمان (مقدمه)
11	زمان از دیدگاه حکما و متکلمین
12	وجود زمان از نظر متکلمین
14	زمان موهوم
15	ماهیت زمان نزد حکما
19	تعریف صدر المتألهین از زمان
	فصل دوم :
21	حدوث و قدم عالم (مقدمه)

23	تقریر برخی از دلایل مثبتین حدوث زمانی عالم
31	آراء حکما در باب قدم و حدوث عالم
32	تقریر حدوث ذاتی عالم
34	ارتباط میان حرکت جوهری و حدوث عالم
34	قدم فیض باری تعالی و حدوث عالم
	فصل سوم:
	قدم و حدوث از منظر حکیم لاهیجی
36	مختصری از شرح حال عبدالرزاق لاهیجی
37	جایگاه علمی ملا عبدالرزاق لاهیجی
39	تقدم و تأخر در آثار لاهیجی
40	سبق بالشیء و سبق فی الشیء
41	ذکر انواع سبق و لحوق در آثار لاهیجی
41	اول : سبق و لحوق بالعلیه
42	دوم: سبق و لحوق بالطبع
42	سوم: سبق و لحوق بالزمان
44	چهارم: سبق و لحوق بالرتبه
44	پنجم : سبق و لحوق بالشرف
44	سایر تقسیمات سبق و لحوق
49	ملاک سبق و لحوق
52	ملاک سبق در تقدم بالزمان
53	تعریف قدم و حدوث در آثار حکیم لاهیجی
57	عدم مقابل و عدم مجامع
62	اثبات حدوث ذاتی
63	معنای حدوث عالم
66	ملاک احتیاج موجودات امکانی به علت
69	ارتباط عدم زمانی با تعریف قدم و حدوث زمانی

74	نظریه تناهی امتداد زمان (مقدمه)
75	زمان موهوم
76	نقدهای وارد بر نظریه زمان موهوم
78	تناهی امتداد زمان
86	نقد نظریه فوق
88	ارتباط مبحث حدود عالم با ایمان
90	نتیجه بحث
92	منابع

تبیین و ضرورت بحث

شاید کمتر حکیم و متکلمی از دیرباز به این بحث نپرداخته باشد که بسیاری از آنها این موضوع را مستقیماً با اصل دین و اعتقادات دینی خود مرتبط دانسته‌اند. توضیح بیشتر اینکه علت اهمیت و پرداختن حکما و متکلمین در بسیاری از گفته‌ها و آراء و مواضعی که اتخاذ کرده‌اند به خوبی روشن است.

زیرا متکلمین بر این اعتقادند که مناط و ملاک نیاز به علت، حدوث زمانی است بدین معنا که ما وقتی از نظر زمان، به عقب برمی‌گردیم و به سمت گذشته می‌رویم به لحظه‌ای و نقطه‌ای خواهیم رسید که در آنجا، عالم موجود نبوده است. و قبل از آن نقطه و لحظه، جهان فانی بوده است، و این نظریه تبعات زیادی را به دنبال داشته است، به طور مثال شیخ‌الرئیس، ابوعلی سینا در کتاب اشارات و تنبیهات پس از نقل ادله متکلمین بر حدوث زمانی عالم و نقض آنها می‌گوید «بسیاری از متکلمین ابائی ندارند که بگویند، اگر بر خداوند متعال عدم جایز بود، عدمش بر وجود عالم زیانی وارد نمی‌کرد.

«حتی ان کثیراً منهم لایتحاشی ان یقول، لوجاز علی الباری العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم»¹

ناگفته نماند که اگر حدوث، علت و ملاک نیاز معلول به علت خود باشد اشکالاتی را در پی خواهد داشت که غیر قابل رد و یا چالشی برای نظریه حدوث زمانی متکلمین خواهد بود که از آن جمله است:

اول اینکه: وقتی چیزی حادث شده است و فعلاً موجود می‌باشد، پس در حال حاضر حادث نیست و نباید به علت خود مرتبط باشد. بنابراین واجب شده و قائم بالذات گردیده است (که گروهی اینچنین گفته‌اند)

1. ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، ج 3، ص 138.

2. موجودی که سابقه عدم زمانی ندارد و قبلاً معدوم نبوده، نمی‌تواند معلول قرار گیرد و به عنوان یک فیض مستمر و پایدار از مبدأ صادر شده باشد.

3. مبدأئی که سابقه ترک فیض نداشته است، نمی‌تواند مبدأ فاعلی و علت تحقق معلول گردد، زیرا اگر آن مبدأ قبلاً فاعل بوده است پس فعلی قبلاً صادر شده و معلولی تحقق یافته است و فیض آن مبدأ سابقه داشته و اکنون به صورت یک معلول دیگری درآمده است و آن فیض مستمر فعلی است که مسبوق به عدم نیست و حادث نمی‌باشد.

4. قول متکلمین درباره اصل عالم مستلزم حادث بودن خداوند است، زیرا آنها قائل به اراده ذاتی خداوند نیستند و اراده خداوند را حادث می‌دانند و خداوند را محل اراده حادث می‌پندارند، متکلمین به این کبرای کلی نیز معتقدند که: هر چه محل حوادث باشد، خود حادث است. آنها بر اساس این کبری پس از نظاره بر حوادثی که عارض بر عالم می‌شود، حادث بودن عالم را اثبات می‌کنند.

فروض اراده حادث بر ذات الهی به انضمام کبرای فوق، حادث بودن واجب را نتیجه می‌دهد.¹

منشأ بسیاری از این محذورات و بسیاری از امور مطرح شده از سوی فلاسفه و بعضاً از سوی برخی از خود متکلمین، سطحی‌نگری در تحلیل علیت و معلولیت و خلط بین علت اعدادی و علت ایجاد و مانند آنست و مباحثی از این دسته است که فلاسفه را بر آن داشت تا نظریه متفاوتی را مطرح سازند تا محذورات بیان شده را به دنبال نداشته باشد و لذا معتقد به قدمت عالم شدند. نظریه فوق موجب طرح انتقادات و اشکالاتی از سوی متکلمین شده است. به طور مثال غزالی و بسیاری از متکلمین دیگر، در این اعتقاد حکما، در باب حدوث و قدم

1. عبدالله، جوادی آملی، رحیق مختوم، ج 10، ص 471.

عالم خدشه وارد ساخته تا جایی که این اعتقاد را یکی از دلایل اصلی کفر حکماء و آن را مخالف با شریعت مطرح نموده‌اند و مدعی شدند که فلاسفه به قدمت عالم معتقدند و برای خداوند متعال شریک قائل شده‌اند.

علل اصلی مخالفت متکلمین با حکماء

بدون تردید مبحث قدم و حدوث عالم از مسائلی است که موجب اختلافات بنیادی میان این دو گروه گردیده است و از عمده دلایل انتقادات متکلمین بر فلاسفه ناسازگاری نظرات آراء حکما با مبانی دینی بیان شده است به طور مثال ابن تیمیه می گوید: «فلاسفه در مسائل مطرح شده خود به دنبال آن هستند که قدم عالم را اثبات کنند و در پی آن صفت خلق را از خداوند نفی سازند و خدا را از صفات وجودی تجرید و ربوبیت او را نفی کنند.

«یهدن الفلاسفه من وراء هذه الاسطورة الى اثبات قدم العالم و نفی صفة الخلق عن الاله و تجرید

الاله من صفاته الوجودیه و نفی الربوبیته والعناية»¹

علامه مجلسی نیز در همین باب، اعتقاد خود را اینگونه بیان ساخته است «آگاه باش که هدف اصلی باب حدوث عالم، آنست که از بزرگترین اصول اسلامی، مخصوصاً فرقه ناجیه است. و در گذشته به جز دهری‌ها و مشرکین به وجود خداوند و فلاسفه که منکر همه ادیان می‌باشند، کسی قائل به قدمت عالم نبوده و بنابراین مرحوم کلینی و بعضی محدثین دیگر فصلی جداگانه در کتبشان در این موضع اختصاص نداده‌اند، بلکه در باب حدوث عالم احادیث و روایاتی را نقل کردند که مربوط به اثبات صانع می‌شد، با این پندار که بعد از اثبات و اقرار به حق تعالی دیگر جایی برای اعتقاد به قدم عالم نمی‌ماند، زیرا ارباب ملل بر آن متفقند.

1. ابن تیمیه، نقض المنطق، تصحیح عبدالرزاق حمزه، ص 11.

پیشینه این بحث

مسأله حدوث و قدم در زمره نخستین مسائلی است که حکما و متکلمین را به خود مشغول کرده است. فارابی که معروف به معلم ثانی است و پس از آن شیخ در «النجات» فصلی را در بیان حدوث ذاتی عالم گشوده است. ابوحامد محمد غزالی از حکماء قرن پنجم و همچنین محمد بن احمد ابن رشد یا محمد عبدالکریم شهرستانی و خواجه نصیرالدین طوسی در «مصارع المصارع» و بسیاری از متقدمین در این باب اظهار نظر و قلم فرسایی کرده‌اند. حکیم لاهیجی در گوهر مراد می‌گوید «برخی گمان کرده‌اند که قول به قدم عالم از زمان ارسطو ناشی شده و پیش از وی نبوده است و سبب آنست که چون قدماء، اطلاق حدوث بر عالم می‌کرده‌اند و مراد ایشان ذاتی بوده و مردم حدو زمانی را تصور می‌کرده‌اند ارسطو تصریح به قدم زمانی کرده، به واسطه اظهار مراد قدماء، و این معنی را، برخی از قلت تأمل در قوانین حکمت، حمل بر مخالفت ارسطو با استادان خود از حکماء اقدمین نموده‌اند، و صواب نه این است و جمیع مخالفت‌های ارسطو با اقدمین از این مقوله است.

چنانکه برخی از آنها را شیخ ابونصر فارابی در جمع بین الرأیین بیان نموده است.¹ همچنین استاد شهید مرتضی مطهری در بیان اینکه انگیزه و ریشه تاریخی این بحث چه بوده و این جنجالها به چه دلیل و انگیزه‌ای بوده است می‌گوید: «سیر تاریخی این بحث به این نحو است که از نظر حکماء عالم طبیعت قدیم زمانی است، به این معنا که ما هر چه به عقب برگردیم به یک آغازی برای زمان نمی‌رسیم.... و زمان هم هیچ وقت به طور مجرد وجود ندارد، یعنی همیشه اشیائی بوده است، حوادث و متحرکهایی بوده است. واقعیات زمانی‌ای بوده است که این را به صورت این قاعده ذکر می‌کنند که «کل حادث مسبوق بمادة و مدة» یعنی هر چیزی

1. عبدالرزاق، لاهیجی، گوهر مراد، ص 88.

که حادث باشد قبل از آن یک ماده‌ای و یک مدتی وجود داشته است

الی ما لا یتناهی. این مطلب در میان حکمای اسلامی به یک شکل و در میان اروپاییها به شکل دیگری مطرح شده است. در میان اروپاییها به این شکل مطرح شده است که کسانی که عالم را قدیم زمانی می‌دانند، عالم را بی‌نیاز از خالق می‌دانند. از طرف دیگر چون کسانی این حرف را گفته‌اند که قائل به خدا و قائل به واجب الوجود بوده‌اند و از قدیم هم ارسطو این حرف را زده است و ارسطو قائل به واجب الوجود بوده است، لذا گفته‌اند که ارسطو به دو مبدأ قائل بوده است، یکی مبدأ فاعلی و دیگری مبدأ قابلی. او معتقد بوده که ماده عالم قدیم است و صورتها در عالم حادثند و خلقت محصول دخالت دو عامل است. عاملی که فاعل است و عاملی که منفعل است. ماده قدیم است و خدا هم قدیم است. و از تأثیر آن فاعل به نام خدا در این منفعل به نام ماده که به ماده صورت می‌دهد عالم به وجود آمده است. همچنین بقیه اشياء هم هر چه هستند حادثند مگر افلاک که ماده‌شان قدیم است... بعد فلاسفه ما آمدند و مطلب دیگری را طرح کردند به نام «مناط احتیاج به علت» که ما بینیم ریشه این احتیاج چیست؟ آیا ریشه این احتیاج حدوث است که اگر شیئی حادث زمانی نبود بی‌نیاز از علت است؟ آیا ریشه این احتیاج حدوث زمانی است که اگر ما برای عالم یک ماده‌ای قائل شدیم و این ماده را قدیم زمانی دانستیم و یا اگر افلاک را «بمادتها و مدتها» قدیم دانستیم پس به دلیل اینکه ماده عالم قدیم زمانی است و به دلیل اینکه افلاک قدیم زمانی هستند اینها بی‌نیاز از علت‌اند و واجب الوجودند؟

...حکما آمدند و این مطلب را مطرح کردند و از آن دفاع کردند و حقیقت هم همین است که حدوث نمی‌تواند مناط احتیاج به علت باشد... و بر این اساس حرف ارسطو را هم توجیه کردند و گفتند ارسطو ماده را قدیم زمانی می‌دانسته و اینها خیال کرده‌اند هر چه که قدیم زمانی

است قدیم ذاتی است و به این جهت گفته‌اند ارسطو ثنوی بوده است... حکمای اسلامی در مقابل خودشان متکلمین را دارند. متکلمین به همان نظریه‌ای قائل بوده‌اند که الان فرنگیها اغلب بنای فکرشان بر این نظریه است که یک شی یا معلول است و حادث زمانی و یا قدیم زمانی است و دیگر معلول و مخلوق نیست.¹

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که ریشه اصلی بحث در مباحث بالا ملاک احتیاج به علت است. زیرا متکلمین ملاک نیاز را حدوث و از طرف مقابل فلاسفه این مناط را امکان می‌دانند. در پایان این بخش خاطرنشان می‌شوم شاید بتوان گفت که تمامی مباحث مذکور، از جمله مباحثی هستند که در ابتدای ظهور اسلام از مباحث کلامی پراهمیت قلمداد نمی‌شد، به این دلیل که کسانی که به مبدأ آفرینش و آفریدگار هستی اعتقاد داشتند، قطعاً به حدوث عالم نیز معتقد بودند، اما با گسترش مفاهیم و دیدگاههای کلامی و فلسفی وسعت پیدا کرد و امروز، می‌توان عمق مطلب را در آثار و بیانات دو گروه یافت. و در واقع، ما این سیر تکامل و آراء و کشفیات در اینگونه مباحث عقلی را مرهون اختلاف و گرایشهای متفاوت نحله‌های فکری این دانشمندان علوم عقلی و نقلی باشیم.

برخی از آثار متقدمین و متأخرین در این باب

برخی از کتب و رسائل که در این باب به صورت مجزا به رشته تحریر درآمده عبارتند از

- 1- کتاب حدوث العالم ابوسهل نوبختی که از متکلمین قرن دوم و سوم بوده است. 2- کتاب حدوث العالم سراج الدین اصطهباناتی (متوفی 1326 هـ ق) 3- حدوث العالم افضل الدین عمرا بن علی ابن غیلان. 4- حدوث العالم محمدباقر محمد داماد حسینی استرآبادی (متوفی 1040 هـ ق) 5- رساله حدوث العالم صدرالمتألهین شیرازی و دهها رساله مجزا یا به صورت

1. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج 10، ص 341 تا 343 (تلخیص).

بابی مجزا در این زمینه نوشته شده است که از آن جملرره‌اند نظرات ابو‌حامد محمد بن محمد غزالی طوسی (متوفی 505 هـ.ق) که در کتاب تهافت الفلاسفه‌اش بیست مسأله از مسائل فلسفی را انتخاب نموده که یکی از آنها مسأله حدوث و قدم عالم است. «فان قال قائل قد فصلتم مذهب هولاء افتطعون بكفرهم و وجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم، قلنا تكفيرهم لا بد منه فی ثلاث مسائل: احديها مسأله قدم العالم»¹

که در آنجا به شدت در مقابل نظرات فلاسفه می‌ایستد. بعد از آن محمد ابن احمد بن رشد (متوفی 595 هـ.ق) کتابی را مینویسد که در آن از غیر برهانی بودن و اشکالاتی سخن می‌گوید که در آراء و نظرات غزالی هویدا است. «هذا الرجل كفر الفلاسفه ثلاث مسائل احدها... والمسأله الثالثه قولهم بقدم العالم و قد قلنا ايضاً ان الذي يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذي كفرهم به المتكلمون»².

اثر دیگری که می‌توان آن را تالی اثر غزالی دانست کتاب حدوث العالم عمر بن علی بن غیلان (متوفی 576 هـ.ق) می‌باشد که در آن برخی از نظرات فلاسفه بالاخص عقاید ابن سینا در این باب را مخدوش ساخته است.

صدرالمتألهین نیز از جمله حکمایی است که مفصلاً در این باب سخن گفته است و جدای از «رسالة الحدوث» که اختصاصاً به حدوث و قدم پرداخته در اسفار نیز به این بحث پرداخته است. فارابی، میرداماد، شیخ اشراق و بسیاری از حکماء نیز از جمله افرادی هستند که در این باب نظراتی را ارائه کرده‌اند.

1. محمد، غزالی، تهافت الفلاسفه، ص 91. طبع مصر.

2. ابن رشد، تهافت التهافت. ص 134 و 135، طبع مصر.

بحث حدوث و قدم در دوره فارابی

از عصر فارابی تا دوره حکیم سبزواری، یعنی از قرن نهم تا نوزدهم میلادی بحث قدم و حدوث و مقوله آفرینش جهان هستی از مهم‌ترین مباحث نحله‌های مختلف به شمار می‌رود. فارابی به تبعیت از ارسطو بر این عقیده بود که جهان «قدیم» است. اما در عین حال به دلیل بسیاری از اعتقادات دینی، سعی بر آن داشت تا از چهارچوب تعلیمات دینی خود فراتر نرود. و سعی داشت تا تلفیقی در نظر ارسطو در مسأله خلقت عالم با معارف دینی ایجاد نماید. به همین جهت تلاش کرد موضوع «فیضان» و «تجلی» را با روش عقلی توضیح دهد. او عقل و انواع آن را ابداع خداوند می‌داند، اما بیان می‌کند که این ابداع در زمان اتفاق نیفتاده است و معتقد بود که «عقل فعال» ارسطو همان وحی قرآنی است. فلسفه فارابی آمیزه‌ای است از حکمت ارسطویی و نوافلاطونی که رنگ اسلامی به خود گرفته است. فارابی در منطق و طبیعیات، ارسطویی است و در اخلاق و سیاست، افلاطونی و در مابعدالطبیعه به مکتب فلوطینی گرایش دارد.

کلام معصومین در باب قدم و حدوث

کلام معصومین و روایات وارده در این باب بیانگر اهمیت این موضوع کلامی، فلسفی است. اگر چه در معنای این روایات تفاسیر و نتیجه‌گیری‌های مختلف شده است. مثلاً حکیم لاهیجی می‌گوید کلام انبیاء(ع) و حکمای اقدمین مطلق است در حدوث، بی‌تعیین و تخصیص به ذاتی و یا زمانی¹.

اما شاید بجاست که سابقه این بحث را در کلام نورانی امیرالمؤمنین، کسی که دوست و دشمن، عالم و جاهل، مسلمان و غیرمسلمان بر حکمت و عظمت اندیشه وی اقرار کرده‌اند

1. عبدالرزاق، لاهیجی، گوهر مراد، ص 88.

جستجو کنیم. ایشان در اوصاف خداوند متعال می‌فرماید:

1) الحمد لله الذی... الاول الذی لم یکن له قبل فیکون شی قبله والامر الذی لیس له بعد فیکون

شی بعده والرداع اناسی الابصار عن ان تناله او تدرکه، ماختلف علیه دهر فیختلف منه الحال و...^۱

2) الحمد لله الاول قبل کل اول والاخر بعد کل آخر، و باولیته وجب ان لا اول له، و بآخریته

وجب ان لا آخر له...^۲

3) لیس لاولیته ابتداء، و لا لازلیته انقضاء هو الاول و لم یزل والباقی بلا اجل...^۳

4) الحمد لله الذی... الدال علی قدمه بحدوث خلقه، و بحدوث خلقه علی وجوده، و باشتباههم

علی ان لاشبه له...^۴

بخشی از مناظره امام صادق(ع) با ابن ابوالعوجاء نیز به باب قدم و حدوث اختصاص یافته

است: ابن ابوالعوجاء به امام عرض کرد به چه دلیل، جهان هستی، حادث است و امام اینگونه

جواب فرمودند: (به این مضمون) که هر چند کوچک و بزرگ را که تصور کنی، اگر چیزی که

مشابهش می‌باشد را به آن ضمیمه کنی، آن چیز بزرگ‌تر می‌شود، همین است انتقال از حالت

اول (کوچک بودن) به حالت دوم (بزرگ شدن) (و معنای حادث همین است). اگر آن چیز

قدیم بود، به صورت دیگر در نمی‌آید، زیرا هر چیزی که نابود و یا متغیر گردد، قابل پیدا شدن

و نابودی است، بنابراین نابود شدن پس از نیستی، شکل حادث شدن می‌گیرد، اگر فرضاً او

قدیم بود، اکنون با بزرگ شدن تغییر کرد و حادث شد (و همین بیانگر قدیم نبودن اشیا است).

و یک چیز نمی‌تواند هم ازلی بوده باشد و هم حادث ابن ابوالعوجاء: فرض در جریان حالت

1. خطبه 91 نهج البلاغه.

2. خطبه 101 نهج البلاغه.

3. خطبه 163 نهج البلاغه.

4. خطبه 185 نهج البلاغه.

کوچکی و بزرگی در گذشته و آینده همان است که شما تقریر فرمودی که حاکی از حدوث جهان هستی است ولی اگر همه چیز، به حالت کوچکی خود باقی بمانند، در این صورت دلیل شما بر حدوث آنها چیست؟ و امام فرمودند: محور بحث ما همین جهان موجود است (که در حال تغییر است) حال اگر این جهان را برداریم و جهان دیگری را تصور کنیم و مورد بحث قرار دهیم، باز جهانی نابود شده و جهان دیگری به جای آن آمده، و این همان معنای حادث شدن است، در عین حال به فرض تو (که هر کوچکی به حال خود باقی بماند) جواب می‌دهم، می‌گوییم فرضاً هر چیز کوچکی به حال خود باقی باشد، در عالم فرض صحیح است که هر چیز کوچکی را به چیز کوچک دیگری مانند آن ضمیمه کرد، که با ضمیمه کردن آن، بزرگ‌تر می‌شود، و روا بودن چنین تصویری، که همان روا بودن تغییر است، بیان‌گر حدوث خداست، و ای عبدالکریم، در برابر این سخن، دیگر سخنی نخواهی داشت.

فصل اول

مفاهیم و کلیات

معنا و مفهوم حدوث و قدم

از مبادی اولیه قدم و حدوث، تعریف آنست اجمالاً باید گفت قدم یک شیء نبودن آن پس از عدم است. در مقابل حدوث یک شیء به معنای وجودش بعد از عدم است. زمانی که می‌گوییم فلان شیء حادث است، یعنی قبلاً نبوده و حالا بوده باشد. بعبارتی مسبوقیت وجود شیء به عدم آن را حدوث گویند. طبعاً قدم که مقابل آنست، عدم مسبوقیت وجود شیء به عدم آنست حدوث و قدم به نحو دیگری نیز قابل تعریف است و آن عبارت است از: حدوث یعنی مسبوقیت وجود شیء به غیر خودش و قدم عدم مسبوقیت وجود شیء به غیر خودش^{۱۳}. بدان معنا که در حدوث چیزی بر آن شیء تقدم دارد و در قدم چیزی بر آن شیء تقدم ندارد. حاجی سبزواری به این دو نحو تعریف در این بیت اشاره می‌کند که:

«إذا الوجود لم یکن بعدالعدم او غیره، فهوم مسمی بالقدم»^{۱۴}

خواجه نیز حدوث و قدم را اینگونه تعریف می‌کند «والموجود ان أخذ غیرمسبوق بالغير او بالعدم

فقدیم والافحادث»^{۱۵}

لازم به ذکر است که حدوث و قدم از جمله صفات وجودند و اتصاف ماهیات به حدوث و قدم به اعتبار وجود عارض بر ماهیات به این دو صفت است.

حدوث و قدم از دیدگاه حکما در زمره معقولات ثانی فلسفی قرار می‌گیرند که عروضشان در ذهن و

13. ر.ک: محمد حسین، طباطبائی، نهاییه الحکمه، ص 286 و 287.

14. سبزواری، حاج ملاهادی، شرح المنظومه، نشر ناب، ج 2، ص 285.

15. عبدالرزاق، لاهیجی، شوارق الالهام، ص 104.

اتصافشان در خارج است. بدین معنا که اتصاف وجود به آنها در خارج است و عروض آنها بر وجود در ذهن و بدینگونه مفهوم حدوث و مفهوم قدم زائد بر مفهوم وجود دانسته شده است و در ظرف ذهن می توان موجود را به وجود و حدوث یا وجود و قدم تحلیل کرد.^{۱۶}

«تقسیمات حدوث و قدم حقیقی»

الف: حدوث و قدم ذاتی و زمانی^{۱۷}

فلاسفه و حکما در تعریف حادث می گویند: حادث به امری گویند که وجودش مسبوق به عدم خودش است. مبتکر حدوث و قدم ذاتی به فارابی می باشد و حادث ذاتی عبارت از موجودی است که در مرتبه ذات و ماهیت خود سابقه نیستی داشته باشد و قدیم ذاتی برخلاف آنست. بر این اساس تمام موجودات امکانی را باید حادث دانست برخلاف وجود واجبی که هیچ گونه عدم در آن متصور نیست و قدیم ذاتی است قدم و حدوث زمانی از نظرات متکلمین است که تقدم زمان در حوادث لحاظ می گردد. برای توضیح کامل این بخش باید به مقوله عدم اشاره گردد.

عدم را بر دو قسم است: اول عدم مقابل و دیگری عدم مجامع. عدم مقابل به عدمی گویند که با وجود شی غیر قابل جمع است که بنابر نظر متکلمین است و دیگری عدم مجامع است، که در این قسم،

16. رک: صدر المتألهین، الاسفار الاربعه، ج3، ص250.

17. استاد مطهری در بیان علت این تقسیم می گوید:

این تقسیم بندی 2 ریشه می تواند داشته باشد. وی می گوید که این بحث یک ریشه فلسفی و یا عقلی دارد و ریشه دیگر آن اسلامی و یا نقلی است. و ریشه نقلی اش اینست که عالم حادث است، ریشه عقلی مسأله ایست که سلسله حادثها در یک نقطه و مبدأ پایان نمی پذیرد. بنابراین در صورت اعتقاد به قدم زمانی عالم و قائل به تعدد واجب الوجود می شویم. که در اینجا متکلمین قائل به حدوث زمانی عالم شدند. در حالی که حکما و فلاسفه با مسأله ملاک احتیاج به علت این مسأله را توجیه کردند سپس با تفسیری در معنای حدوث به کار بردند که عبارتست است از مسبقیت وجود شی به عدم که آن نیز دو گونه است. 1- مسبقیت وجود شیء به عدم تقابل 2- مسبقیت وجود شیء به عدم جامع و ریشه های عقلی و نقلی این مقوله را نیز توجیه کردند (مجموعه آثار استاد مطهری، ج10، ص348).

برخلاف اولی است. فلاسفه و حکماء حدوث و قدم را به حدوث و قدم ذاتی و زمانی تقسیم می کنند در حالی که متکلمین به قسم ذاتی آن عنایتی ندارند.

برخی اشکالات وارده بر تعریف حدوث و قدم

ابن سینا در این رابطه آورده است که ما اگر اصطلاح حدوث را اینگونه بیان کنیم که حدوث به «وجود پس از عدم» اطلاق می شود، همه معلومات اعم از مجرد و غیرمجرد حادث خواهند بود و غیر از علت نخستین، قدیم دیگری متصور نیست. در حالی که اگر در معنا و مفهوم حدوث، سبق زمانی اخذ شود یعنی وجود معلول پس از عدم در یک زمانی بوده باشد تمامی معلومات حادث نخواهند بود، بلکه تنها معلومات مادی که دارای زمان و تغییر و حرکت می باشند، حادث می باشند.^{۱۸} متکلمین نیز برای مفهوم قدیم تنها یک تعریف دارند که عبارت از عدم مسبوقیت به عدم است. همچنین وصف قدم را فقط مخصوص ذات خداوند می دانند. بنابراین اگر حادث منحصر در زمانی و قدیم منحصر در ذاتی باشد باید بگوئیم، حادث چیزی است که مسبوق به عدم مقابل و قدیم چیزی است که غیر مسبوق به عدم مطلق است. چنین تعریفی با متبادر عرفی متناسب است.^{۱۹}

18. رک: ابن سینا، الهیات شفا، ص 526.

19. احمد، بهشتی، تأملات کلامی و مسائل روز، ص 174.

ب: حدوث و قدم بالحق

حدوق بالحق عبارت است از مسبوقیت وجود معلول به وجود علت تامه خود. این نوع حدوث برگرفته از سبق و لحوق وجودی است این نوع از قدم و حدوث هرگز بین ماهیت موجوده و علت تامه خود، آن طور که در حدوث ذاتی گفته شد، برقرار نیست. بدان خاطر که واقع ثبوت و تحقق از آن وجود است و نه ماهیت. و وجود معلول چیزی جز تعلق ذاتی به وجود علت نیست. ماهیت، و وجود معلول چیزی جز تعلق ذاتی به وجود علت نیست امری که صدرالمتألهین از آن به فقر ذاتی تعبیر می کند، بنابراین وجود معلول از آن جهت که مسبوق به وجود علت خویش است حادث و وجود علت از جهت تقدم اینگونه اش به معلول، قدیم نامیده می شود.

انواع سبق و لحوق

سبق و لحوق رتبی

منظور از سبق و لحوق رتبی همان سبق در ترتبی است. مثال معروف این نوع از تقدم و تأخر اینست که مثلاً اگر در جایی که شی الف داشته باشیم و آن را به عنوان مبدأ در مکانی فرض کنیم از دو شی دیگر مانند ب و ج داشته باشیم که نسبت و فاصله این دو نسبت به مبدأ مفروض مختلف باشد. به آن شی که قریب به مبدأ می باشد، متقدم و شی بعید را متأخر گوئیم. البته این امری اعتباری است، زیرا اگر شی موهوم را به مبدأ فرض کنیم که ابعده به مبدأ اولیه باشد و این ابعده را مبدأ فرض کنیم، در این صورت شی بعید به مبدأ اول، نسبت به این مبدأ ثانی قریب و دیگری بعید نامیده می شود. لازم به ذکر است که سبق و لحوق رتبی اختصاص به مکان ندارد. شاید بتوان گفت این نوع از سبق و لحوق اولین نوع از انواع دیگر می باشد که ذهن با آن آشنا می گردد زیرا از مصادیق بارز و آشکار تقدم و تأخر است.

«شبهه ان یکون اول ما عرف من معنی التقدّم و التأخر ما کان منهما بحسب الحس»^{۲۰}

سبق زمانی^{۲۱}

دیگر از اقسام تقدم و تأخر که تصور و درکش غیر واضح است سبق و لحوق زمانی است. در تمامی اجزاء زمان تقدم و تأخر یافت می گردد و به تبع آن در میان وجود اشیاء زمانی نیز می توان به تقدم و تأخر زمانی استناد کرد: اجمالاً باید گفت از نظر حکما تقدم و تأخر در میان اجزاء زمان از باب تقدم و تأخر به زمان است، اما از نظر متکلمین تقدم و تأخر به زمان مخصوص حوادث زمانی است و تقدم و تأخر اجزای زمان بالذات است نه به زمان که تفصیل این مطلب در جای خود خواهد آمد. همچنین دو جزء از زمان مانند دیروز و امروز هر دو حامل قوه وجود فردا می باشند و از این رو با هم مشترکند، اما در میان خودشان این تفاوت است که دیروز، قوه امروز را حمل می کند برخلاف امروز که حامل قوه خودش نیست. زیرا امروز بالفعل است و فعلیت با قوه خودش جمع نمی گردد. و لذا دو جزء از زمان با هم وجود بالفعل پیدا نمی کنند. بنابراین یکی از مختصات سبق و لحوق زمانی آنست که سابق باللاحق از حیث وجودشان قابل جمع نمی باشند.

سبق بالشرف

زمانی که یک نوع از فضیلت با شرافت در دو چیز موجود باشد ولی این دو شی در شدت و ضعف یکی نباشند و سهم یکی، در شرافت و یا فضیلت از دیگری بیشتر باشد می توان گفت یکی از این دو بر دیگری تقدم دارد. مثلاً اگر نوع چیزی را با تمامی کمالات متصور مبدأ فرض کنیم، مانند انسان، می بینیم که نسبت عالم و جاهل نسبت به آن مبدأ یعنی انسان کامل با تقدم و تأخر می باشد که این قسم را تقدم

20. محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة ص 280.

21. برای توضیحات بیشتر پیرامون انواع سبق و لحوق رجوع کنید به باب حدوث و قدم کتاب نهایه الحکمه .

و تأخر به شرف نامیده می شود.

سبق بالطبع

علت به دو قسم ناقصه و تامه تقسیم می گردد. اگر تمامی اجزای مرکب در یک علت موجود باشند، به آن علت تامه گویند که در این صورت، وجود معلول ضروری خواهد بود و اگر جزئی از این اجزاء تامه حضور نداشته باشد، ضرورتاً معلول هم موجود نمی گردد. و فرق میان این دو نوع علت هم اینست که در علت تامه، در صورت وجودش، وجود معلول نیز حتمی خواهد بود ولی در صورت وجود علت ناقصه، وجود معلول حتمی نمی باشد، بلکه آن جزء مکمل (که با آن جزء، علت تامه خواهد شد) در علت ناقصه نیز باید باشد تا معلول وجود پیدا کند. لذا در علت ناقصه هر گاه معلول وجود داشته باشد، آن علت ناصه ضرورتاً وجود پیدا کرده است اما هر گاه که علت وجود دارد، وجود معلول ضرورت ندارد، بلکه وجودش ممکن می گردد و امکان ایجاد در آن راه پیدا می کند که این قسم از تقدم و تأخر را حکما تقدم و تأخر بالطبع یا طبعی گویند.

سبق بالعليه:

از دیگر انواع سبق و لحوق، سبق بالعلیه نام دارد. این فرض در جایی است که ما علت تامه را نسبت به معلول لحاظ کنیم. این نوع از سبق و لحوق نیز مانند سبق بالطبع می باشد با این تفاوت که در اینجا با وجود علت تامه، معلول وجوب وجود پیدا می کند و ملاک این تقدم وجوب است نه وجود. از طرفی یک شی تا وجودش به مرحله وجوب نرسد، وجود نمی یابد «الشی ما لم یجب، لم یوجد» و وجوب معلول از ناحیه علت تامه خود است و وجودش را از آن می گیرد لذا علت نیز خودش تا وجوب نداشته باشد نمی تواند معلولی را ایجاد کند. بنابراین ابتدا علت موجود می باشد تا معلولی را خلق کند. حکما معتقدند که علت در وجوب مقدم است بر وجوب معلول. در اینجا عقل یک نحوه تقدم و تأخر دیگری

را نسبت به وجوب و ضرورت درک می کند که علت تام و معلولش با اینکه هر دو در وجوب مشترکند، ولی علت تام در وجوب وجود بر معلول خود پیشی گرفته و معلول در این لحاظ عقلی از علت تامه خود متأخر است. اگر چه در سبق بالعلیه علت و معلول آن در زمان با هم شریکند و همراهی بالضرورة دارند (برخلاف فرض علت ناقصه)، اما عقل یک تقدم و تأخر ذاتی، میان این دو را انتزاع می کند.

سبق بالتجوهر

فرض دیگر سبق و لحوق، در جایی است که ما شی مرکبی را در نظر بگیریم که از اجزائی متشکل می باشد. در اینجا کل مرکب متوقف به اجزاء خویش است در حالی که این نسبت در عکس آن صادق نمی باشد و هر جا که ما کل داشته باشیم چنین رابطه ای برقرار می باشد. مثلاً اگر یکی از علل قوام درونی یک شی را در نظر بگیریم که مرکب از جنس و فصل است، به اعتبار اینکه ماهیت در مرتبه ذات خود مرکب از این دو جزوات، این کل، متوقف بر اجزایش می باشد. در حالی که عکس این مطلب صادق نیست لذا این اجزاء مقدم بر ماهیت کل می باشد، البته گفتار مذکور با اصالت ماهیت سازگاری بیشتری دارد.

سبق بالحقیقه:

این قسم از سبق و لحوق از ابتکارات صدرالمآلهین می باشد، اما قبل از آن باید به این نکته اشاره کرد که سبق و لحوق در جای دیگری نیز متصور است و آن جایی است که دو چیز یا چند چیز را به یک وصف واحد متصف کنیم، با این تفاوت که اتصاف یکی از این دو بالذات و دیگری بالعرض باشد. یعنی اولی استناد به ذاتیات خود است ولی در باقی، استناد از باب مجاز و توسع عقلی صورت می گیرد که در اینجا ذاتی را متقدم و عرفی را متأخر می گویند. حال در بیان سبق بالحقیقه باید گفت که در اینجا منظور از حقیقت همان تحقق و ثبوت می باشد. ما واقعیت را به بسیاری از امور نسبت می دهیم در حالی که با

دقت و تأمل عقلی بعضاً خلاف آن اثبات می گردد. مثلاً در امور خارجی ثبوت و حقیقت را به ماهیت آن شی متسبب می کنیم در حالی که آن چیزی که بما هو هو حقیقی می باشد، وجود آنست و به تبع و عرض وجود، ماهیت را اصیل می نامیم. بنابراین ماهیت و وجود، هر دو در انتسابشان به موجودیت مشترکند. ولی وجود در حقیقی بودن این انتساب بر ماهیت تقدم دارد. لذا تقدم بالحق عبارت است از تقدم و سبق وجود علت تام بر وجود معلولش که وجودش را از علت خود اخذ کرده است. نکته ای که باید در اینجا خاطر نشان کرد، اینست که این قسم از سبق، با سبق و لحوق علی متفاوت است، زیرا در آنجا وجود معلول، وجودی مستقل می باشد. که در عین حال با وجود علت ضرورت می یابد در حالی که صدرا نظریه اش را بدین صورت طرح کرده است که وجود معلول، وجودی مستقل از علت نمی باشد، بلکه از شأن و مرتبه علت به حساب می آید.

ملاک تقدم و تأخر

در مورد هر متقدم و متأخر صفتی لازم است که متقدم و متأخر با اختلاف در آن شرکت دارند، به طوری که هر چه را متأخر دارا باشد متقدم نیز دارای آنست، در حالی که عکس آن صادق نمی باشد و این وصف مذکور «ملاک» نامیده می شود. و ملاک در موارد و اقسام مختلف سبق و لحوق مختلف است به عبارت دیگر زمانی که می گوئیم «الف» بر «ب» مقدم می باشد، این سؤال پیش می آید که «الف» در چه چیزی و به ملاکی بر «ب» مقدم است، چون جهات تقدم ممکن است مختلف باشد. به طور مثال در جواب گفته می شود تقدم در شرف دارد یعنی (الف) از (ب) فضل بیشتری دارد پس باید یک مافیه التقدم یا ملاک تقدمی باشد.

همانطور که بنا بر قول به تشکیک خاص وجود، ملاک و مناط تفاوت در مراتب وجود هست، در اینجا نیز وقتی که گفته شود (الف) مقدم بر (ب) است و در پاسخ به این پرسش که (الف) در چه چیزی بر (ب) مقدم است، گفته می شود تقدم در شرف دارد. یعنی مزیت مشترکی میان متقدم (الف) و متأخر

کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به دانشگاه باقر العلوم علیه السلام می باشد

(ب) وجود دارد که هر دو واجد آن می باشند ولی (الف) از این مزیت سهم بیشتری دارد و در مقدار زائد (ب) با او شرکتی ندارد و به این مزیت مشترک به نحوی که بیان شد «ملاک تقدم» اطلاق می گردد. ملاحظاتی سبزواری در این باره می گوید:

«ملاکه الزمان فی الزمانی

والمبدأ المحدود خذ للثانی

من سادس تقرر الشی مزا

فی السابغ الكون و لو تجوزا

فی الثامن الكون بمتن الواقع و فی وعاء الدهر للبدائع

زمان

مقدمه:

از آنجا که متکلمین به حدوث زمانی عالم معتقد شدند و معنای حدوث زمانی، مسبقیت وجود شی به عدم زمانی آنست، لذا بسیاری از نقدها و اشکالاتی که در این باب میان متکلمین با فلاسفه و همچنین در میان نحله های مختلف متکلمین مطرح شده است در رابطه با زمان است و نقدهایی است که در «رابطه معنای زمان و عدم زمانی و مفاهیمی از این قبیل ایراد گشته است، لذا ابتدا باید زمان را شناخت و مفهوم سبق زمانی روشن شود تا بتوان به موجودی که مسبوق به عدم می باشد حادث زمانی اطلاق کرد. بنابراین در این بخش باید به سه مقوله پرداخته شود: ابتدا شناخت ماهیت زمان. 2- اثبات وجود زمان

در مبحث زمان (که از مباحث بااهمیت در باب حرکت به شمار می رود) دو سؤال اصلی مطرح است به اینکه، آیا در واقع چیزی به نام زمان وجود دارد و مقصود اینست که آن چیزی که از آن یک تصور اجمالی داریم و زمان را بر آن نام می نهیم، آیا وجود عینی دارد و یا اصلاً وجود ذهنی و یا وهمی و یا انتزاع صرف است. سؤال دوم اینست که ماهیت زمان چه تعریف دارد. در این مسائل مطرح شده عمده

کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به دانشگاه باقر العلوم علیه السلام می باشد

حکما و متکلمین نظراتی ارائه کرده‌اند. گروه زیادی زمان را یک امر غیرموجود و غیر واقعی پنداشته‌اند و آن را امری موهوم معرفی کرده‌اند و سپس ادله‌ای بر گفتارشان اقامه داشته‌اند. حتی در بسیاری از فلاسفه قدیم دلائل زیادی بر موهوم بودن زمان نقل شده است. در مقابل گروه پیشین، بسیاری به وجود زمان در خارج قائلند که البته این گروه نیز آراء و نظرات متفاوت داشته‌اند. دسته‌ای از اینها زمان را جوهر و برخی عرضی دانسته‌اند.

همچنین برخی از معتقدین به جوهریت زمان اینگونه بیان داشته‌اند که زمان جوهری جسمانی است و عبارت از خود فلک اطلس است و برخی دیگر زمان را جوهر مجرد دانسته‌اند و نه مادی و وقوع اشیاء در زمان را، نسبت آن اشیاء با آن جوهر مجرد یعنی زمان تعبیر کرده‌اند و نام دیگر آن را واجب الوجود پنداشته‌اند، که این اعتقاد خود را به یک حدیث نبوی «لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله» منتسب کرده‌اند. یعنی روزگار را سب نکنید، زیرا روزگار همان خداوند است که ظاهر دهر، همان زمان است... و آن گروهی که به وجود عینی زمان قائل می‌باشند و در عین حال آن را جوهر نمی‌دانند و عرضی معرفی می‌کنند، زمان را عرضی غیرقار گفته‌اند که زمان از نظر آنها حرکت و میزان حرکت می‌باشد.

برخی نیز بر این عقیده‌اند که زمان هیچ گونه وجودی ندارد زیرا اساساً به ماضی و مستقبل و حال تقسیم می‌شود. ماضی که اصولاً وجود ندارد و مستقبل هم در آینده می‌تواند موجود گردد. بنابراین احتمال سوم امکان پیدا می‌کند، در حالی که هر قطعه از زمان را که به عنوان حال در نظر بگیریم، خود به گذشته و آینده منقسم می‌گردد همچنین گروهی که زمان را یک امر متوهم می‌دانند، مقصودشان اینست که زمان به صورت یک وجودی متصور است که مستقل نیست که به یک معنا به نظر قبلی برمی‌گردد. اشاعره و برخی متکلمین نیز معتقدند که زمان موجود است، ولی به صورت امری غیرواحد، و به صورت یک سلسله امور متعدد و متکثر برخی زمان را عبارت از حرکت می‌دانند و در تعریف زمان

بیان داشته‌اند که زمان عبارت است از حرکت و حرکت یعنی زمان.²² بحثهای مرتبط با زمان بسیار مفصل و پرچنگال می‌باشد که برخی از آنها که مرتبط با ما نحن فیه می‌باشد در جای خود خواهد آمد.

زمان از دیدگاه حکما و متکلمین

در مبحث وجود زمان دو نگاه کلی وجود دارد گروه اول نافی وجود زمان می‌باشند و اصل وجود زمان را منکر گشته‌اند و یا زمان را امری موهوم می‌دانند که متکلمین، گروه نخست را تشکیل می‌دهند. نظریه دوم، نظریه وجود زمان می‌باشد که رأی بسیاری از فلاسفه مسلمان نیز چنین است. البته این گروه نیز به دسته‌های مختلف تقسیم می‌شوند مانند قول به بدهت و همچنین عدم بدهت مفهوم و وجود زمان و تعاریف مختلف درباره وجود زمان.

22. رک: الاسفار الاربعه، صدرالمتألهین، ج3، ص 141 تا 148 و حرکت و زمان. مرتضی مطهری، مباحث بیرامون زمان، ج2 و 3.

وجود زمان از نظر متکلمین:

همانطور که گذشت بسیاری از متکلمین وجود زمان را منکر گشتند و دلایلی را بر آن اقامه کردند. ابن سینا در تبیین مسأله فوق اینچنین بیان می‌دارد: «از نظر متکلمین» اگر زمان موجود باشد، باید قابلیت انقسام پذیری داشته باشد، که در این صورت تمامی اجزاء زمان نمی‌تواند موجود باشد. ماضی که منقضی گشته و آینده هم موجود نیست. بنابراین بعضی از اجزای آن که حال می‌باشد موجود است. زمان حال نیز اگر تقسیم‌پذیر باشد باز همین شبهه پیش می‌آید، پس نباید قابلیت انقسام‌پذیری داشته باشد که در این صورت دیگر زمان نیست. (زیرا از تعریف زمان خارج شده است)، بلکه «آن» است. (تعریف «آن» هم طرف زمان است) همچنین امکان ندارد بالفعل موجود باشد، زیرا اگر باقی باشد، لازمه آن جمع شدن گذشته و آینده است که این امری محال می‌باشد و اگر باقی نباشد در یک «آن» معدوم می‌شود یا میان ایندو و «آن» زمانی نیست که در کنار هم بودن آنات است و بنابر نظر قائلین به وجود زمان محال است، اشکال دیگر شبهه تسلسل است. این شبهه از مقایسه زمان با مکان از یک طرف و توهم نیاز به زمان از سوی دیگر حاصل شده است. اگر هر حرکتی زمان داشته باشد، معیت این زمانها زمانی است و معیت آن زمان واحد با زمانهای متعدد نیز زمانی است و هکذا یتسلسل. اشکال تسلسل در مواضع مختلف فلسفه ذکر شده است. از جمله در بحث اصالت وجود که اگر دو وجود موجود باشد به تسلسل می‌انجامد. ضمناً این شبهه مبتنی بر تعدد زمان است، بی‌شک اگر زمان، واحد باشد چنین مشکلی نخواهد بود.²³ اشکال دیگری که از سوی متکلمین بر وجود زمان اقامه شده این است که قول به وجود زمان، همان قول به واجب الوجود بودن آنست که بدون شک باطل می‌باشد.

رابطه باری تعالی که قبل و بعد و مع الاشیاء است با زمان، دلیلی دیگر بر نفی وجود زمان شده است

23. محسن کرپور، نامه مفید، فروردین 74، ص 109.

که فخر رازی در شرح عیون الحکمة و المباحث المشرقیه بر علیه ارسطو و شائبان اقامه کرده است.²⁴ «سبق و لحوق برخی از موجودات نسبت به دیگری امری است که از مفهوم زمان قابل درک عقلانی است.

آنچه در سابق و لاحق امکان پذیر نمی باشد این است که با هم موجود گردند، و این بیان اگر اثبات شود، بنابر ادله ای که اصحاب ارسطو آن را ذکر کرده اند، متعلق حرکت خواهد بود. ولی این معنا در موضعی موجود شده است که وجود حرکت در آن محال می باشد و شکی نیست که خداوند موجود است و یا هر حادثی که موجود می گردد، چه قبل از حدوث آن و چه هنگام موجودیت آن شی حادث با قطع نظر از سایر انواع تقدم (بالعیه، بالشرف وبالطبع) و مجرد از این که خداوند با عدم همه این سلسله حوادث نیز موجود است، و الان هم با وجودشان موجود می باشد، بنابراین اعتبار مخصوص ذات خداوند، گاهی قبلیت و گاهی معیت است، مانند سبق و معیت اشیاء حادث با یکدیگر. زمانی این قبلیت و معیت درباره خداوند، محقق باشد (با اینکه حصول حرکت و تغیر درباره خداوند امری محال است) می توان نتیجه گرفت که حصول سبق و لحوقی از این نوع، بر وجود زمان متعلق به حرکت توقف ندارد.²⁵ به عبارت دیگر خداوند قبل از حادث و چه با حادث و پس از حوادث است بدون اینکه تغیر و زمان در ذات وی ممکن باشد. و از همین جا می توان نتیجه گرفت که سبق و لحوقی بر زمان و حرکت متصور نیست.²⁶

ابوالبرکات بغدادی نیز در باب زمان نظریه ای مخصوص به خود دارد وی معتقد است که «زمان، مقدار وجود است نه مقدار حرکت. زیرا حرکت فقط دارای پنج جزء است (ابتدا، انتها، مسافت، محرک،

24. نامه مفید، محسن کدیور، ص 118، فروردین 74.

25. المباحث المشرقیه، فخرالدین الرازی، ج 1، ص 644 و 645.

26. محسن کدیور، نامه مفید، فروردین 74، ص 118.

متحرک) در حالی که زمان هیچ کدام از این اجزاء نمی باشد، همچنین همانطور که در خارج و عالم واقع معدود موجود است، نه عدد، زمان هم مقدار وجود می باشد نه اینکه عرض قار در وجود باشد و صرفاً یک اعتبار ذهنی است برای آنچه وجود بیشتری دارد نسبت به آنچه که دارای وجود کمتری است. وی برای اثبات نظریه خود شاهدهی اقامه می کند و اینگونه بیان می دارد که (زمانی که گفته می شود) «اطال ا... بقاءک» یعنی خداوند وجودت را طولانی کند نه زمان ترا، زیرا زمان متعلق به موجود به وجود مستمر نیست که در آن هست والا زمان دراز و کوتاه نمی شود و این وجود شخص یا هر چیز دیگر است که با زمان استمرار می یابد و دارای اقل و اکثر است»²⁷ این اشکالات خلاصه برخی از مطالبی است که متکلمین در ماهیت زمان و وجود آن گفته اند و برای همه آنها جوابهایی از سوی بسیاری از حکما و بعضاً از سوی متکلمین دیگر داده شده است که به دلیل مفصل بودن آنها از جوابهای آنها خودداری می کنیم.

«زمان موهوم»

از آنجا که متکلمین اسلامی عالم را حادث زمانی می دانستند، به این معنا که عالم، مسبوق به عدم زمانی است، یعنی «زمانی» بود که عالم در آن موجود نبوده است و سپس به وجود آمده است، برخی از آنان برای آنکه دچار تناقض گویی نشوند و بتوانند نظریه خود را به اثبات برسانند «زمان» قبل از عالم را «زمان موهوم» تعریف کرده اند. آنچه که متکلمین را به این اعتقاد رسانده در حقیقت این است که اینان از طرفی مناط احتیاج معلول به علت را حدوث می دانند و از طرف دیگر عالم در نزد آنان ماسوی الله می باشد. لذا از سویی نمی توانند به حدوث ذاتی عالم معتقد گردند، به این دلیل که مبنای حدوث ذاتی بنا بر قول به امکان ذاتی موجودات، ممکن می باشد و کسی می تواند اعتقاد به حدوث ذاتی داشته باشد

که به امکان ذاتی موجودات ممکن قائل باشد و ملاک احتیاج معلول به علت را امکان بدانند نه حدوث^{۲۸} و از آنجائیکه متکلمین به چنین مبنایی معتقد نمی‌باشند نمی‌توانند قائل به حدوث ذاتی عالم شوند. از طرف دیگر آنها می‌پندارند که اگر چیزی قدیم باشد، لازمه‌اش این است که مناط نیازمندی به علت را که همان حدوث است ندارد، بنابراین بدون علت می‌باشد و برای اینکه رأی و اعتقاد آنها منجر به قدمت عالم نگردد و زمان از باقی معالیل مستثنی نشود، ناچاراً قائل به این شدند که عالم، یعنی ماسوی‌الله حادث زمانی است و در این مطلب ذات زمان نیز مستثنی نمی‌باشد، لذا در مفهوم و ماهیت زمان تصرف کرده و بسیاری از آنان برای اینکه زمان را قدیم ندانند، قائل به موهوم بودن زمان و یا انکار اصل وجود زمان گشتند.

ماهیت زمان نزد حکما

در فلسفه مشاء و اشراق وجود زمان را پذیرفته‌اند، و براهینی نیز بر وجود زمان ارائه شده است. شیخ الرئیس در این باب بر این نظر است که هر پدیده‌ای از پدیده‌های عالم طبیعت مسبوق به موجود بی‌ثبات واحدی است، که پیوستگی و اتصال آن از سنخ اتصال کمی است که زمان نامیده می‌شود.

«الحادث بعد ما لم یکن، لم قبل لم یکن فیه، لیس کقبلية الواحد التي هی علی الاثنین، التي قد یكون بما ما هو قبل و ما هو بعد، معاً فی حصول الوجود، بل قبلية قبل لا تثبت مع البعد و مثل هذا فحیه ایضاً — تجدد بعدية بعد قبلية باطلة... فهی شیء آخر لا یزال فیه تجدد و تصرم علی الاتصال»^{۲۹} حکمای طبیعی نیز برای اثبات زمان روشی خاص دارند که با مسأله مکان مناسبت دارد. زیرا زمان لازمه هر حرکتی است و اختلاف درباره وجود و ماهیت آن، مانند اختلاف درباره مکان است.

28. شرح مبسوط منظومه، ج 4، فریده سوم، ص 34.

29. رک: ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، نمط پنجم، فصل چهارم.

«ان النظر فی امر الزمان مناسب للنظر فی امر المكان، لانه من الامور التي يلزم كل حركة والحال فی اختلاف الناس فی وجوده و ماهية كالحال فی المكان» بسیاری زمان را «مقدار حرکت» تعریف کرده‌اند و خود زمان را مستقلاً موجود ندانسته‌اند. ملاصدرا در این باره می‌گوید «اما اثبات وجود زمان و مفهوم آن، راهنمای ما به روش حکمای طبیعی، مشاهده اختلاف حرکات در مسافتی که پیموده شده یا اتفاق آنها در آغاز و پایان و اتفاق آنها در مسافت پیموده و اختلاف آنها در آغاز و پایان، مرتبه دیگر است. بنابراین علم پیدا می‌کنیم که در عالم هستی، وجودی است مقداری که در او امکان وقوع حرکات مختلف یا متفق است و غیر از مقدار اجسام و نهایات آنهاست. زیرا اولی غیر قار و دومی قار است. اولی (زمان) مقدار غیرقاری است که همان حرکت است.³⁰»

شیخ الرئیس برای اثبات وجود زمان اینگونه استدلال می‌کند:

از آنجائیکه تجدد جز با تغییر حال، امکان‌پذیر نمی‌باشد و تغییر حال جز برای چیزی که دارای قوه تغییر است (یعنی موضوع تغییر) امکان ندارد، بنابراین اتصال در اینجا، متعلق به حرکت و متحرک (یا تغییر و متغیر) است. مخصوصاً تغییری که در آن، امکان اتصال و عدم انقطاع باشد که همان حرکت وضعی دوری است. این اتصال قابل اندازه‌گیری است، زیرا گاهی قبل دورتر و بعضاً نزدیک‌تر است. بنابراین آن اتصال، کمی است که اندازه‌گیرنده تغییر است، و این، همان زمان است.³¹ توضیح بیشتر اینکه وی برای حرکت دو کمیت قائل است. اولی از نظر مسافت و دومی از جهت زمان و به این دلیل که هم با اختلاف مسافت، زیادی و کمی در حرکت رخ نمی‌دهد و هم با اختلاف زمان. اما فرق میان دو کمیت آنست که در کمیت مسافت، اجزاء آن در وجود جمع می‌شوند و متقدم و متأخر با هم‌اند در حالی که در زمان، اجزاء آن از هم متفرقند و جمع اجزاء قبل و بعد در آن محال است. بنابراین زمان کمیت حرکت است از

30. احمد بهشتی، صنع و ابداع، ص 148.

31. احمد بهشتی، صنع و ابداع، ص 129.

آن جهت که متقدم با متأخر آن اجتماع پیدا نکند و نه از حیث مسافت. همچنین فارابی نیز حقیقت زمان را می‌پذیرد و اینگونه بیان می‌دارد که: «زمان کمی و زیادی را پذیراست، بنابراین از مقوله کم است، کمیتی که قرار ندارد و غیرقار است. و کم متصل است، زیرا اگر منفصل باشد ترکیبی از سلسله واحدها تقسیم ناپذیر می‌باشد و زمان که مطابق با حرکت است در آنصورت، حرکت از اجزاء لاینقسم ترکیب خواهد شد و چون جزء لایتجزی باطل است، ترکیب از واحدهایی که تقسیم ناپذیرند نیز باطل خواهد بود.

بنابراین زمان کمی متصل می‌باشد و چون اگر مقدار یک هیأت قار و باثبات باشد ثابت خواهد بود و عکس آن نیز اینچنین می‌شود که چون زمان کم متصل غیرقار است، پس باید آن هیأت نیز غیرقار باشد و به عبارت دیگر زمان (همان) مقدار حرکت است.

ارسطو نیز از جمله حکمائی است که میان حرکت و زمان، تمایز قائل شده و زمان را جدای از حرکت می‌داند، و اینگونه بیان می‌کند که در جهان حرکات زیادی وجود دارند، در حالی که زمان یکی است و ایندو را با هم بسیار نزدیک می‌داند و زمان را اینگونه تعریف می‌کند «زمان عبارت است از شمارش حرکات بر حسب قبل و بعد».³² ارسطو زمان را مانند حرکت متصل می‌داند، زمان شامل اجزاء جدا و مجزا نیست. وی وجود متصل را وجودی می‌داند که دارای هیچ اجزاء بالفعلی نیست، تمام اجزاء آن بالقوه می‌باشند آنها وقتی به هستی بالفعل درمی‌آیند که در اثر حادثه‌ای متصل فروریزد و خرد شود. چیزهایی که قابل حرکت هستند، یعنی یا در حرکت و یا در سکوتند، در زمان هستند. و آنچه ازلی و ابدی و نامتحرک است، در زمان نیست. حرکت ازلی و ابدی است ولی نامتحرک نیست، بنابراین در زمان است. پس زمان نیز ازلی و ابدی است، نه آغازی دارد و نه پایانی.³³ با بیان فوق می‌توان نتیجه

32. تاریخ فلسفه یونان و روم، فردریک کاپلستون، ترجمه جلال الدین مجتبی، ص 368.

33. همان، ص 369.

گرفت که ارسطو از جمله قائلین به قدمت ذات زمان می باشد.

استاد مطهری نیز در زمینه حرکت و زمان و تحلیل و تبیین این دو بحثی مفصل دارد و در کتاب «حرکت و زمان» خود اینگونه توضیح می دهد: «مقولات عرضی با هم تفاوت دارند. اضافات اساساً از نوع معقولات ثانیه هستند که خود حکما گفته اند. در کمیات اعم از متصل و منفصل نسبت مقدار با متقدر، نسبت محمول بالضمیمه و موضوع نیست. یعنی وجود مقدار در خارج منحاز از وجود متقدر نیست. محمول بالضمیمه و موضوع نیست. یعنی وجود مقدار در خارج منحاز از وجود متقدر نیست. اگر متقدر و مقدار دو اعتبار از شی واحدند. یک شی را اگر مبهم اعتبار کنیم، همان ذات متقدر است. اگر متعین اعتبار کنیم، مقدار است و در موردی که آن حقیقت با تعینات مختلف پیدا می شود، به این معنی نیست که تعین وجودی دارد که به آن حقیقت می چسبد. سپس مقدار عارض تحلیلی است. مقدار، نه فقط در حرکت عارض تحلیلی است، بلکه در باب اجسام هم عارض تحلیلی است. این را اولین بار بوعلی گفته است. وی گفته است که نسبت جسم تعلیمی به جسم طبیعی، نسبت تعین به ابهام است. بنابراین نسبت زمان به حرکت، نسبت مقدار به متقدر است و نسبت هر مقداری با متقدر خود، نسبت متعین با مبهم است. مسافت و حرکت و زمان همیشه در خارج اتحاد وجودی دارند. مسافت و حرکت و زمان سه اعتبار از شی واحد هستند. مقوله که همان مسافت باشد، در آن واحد از یک نظر حرکت است و از یک نظر زمان، پس چنین نیست که امور متغایر در اینجا وجود داشته باشد.

وی همچنین در اعتباری بودن ماهیت زمان می افزاید: «فرق میان زمان و حرکت و مقوله (که همان مسافت است) به اعتبار عقل است نه در وجود و واقعیت و این تکرر در ذهن حاصل می شود. در عین حال در حرکات عینی، زمان عین این است و در حرکات کیفی، عین کیف و در حرکات جوهری عین

تعریف صدر المتألهین از «زمان»

درباره حقیقت و ماهیت زمان نظرات زیادی ارائه گشته است. صدر المتألهین نیز مانند سایرین در برخی از آثار خود، تعریف سایرین را از زمان ارائه کرده، اما نکته‌ای که درباره صدرا قابل توجه است اینست که وی مبتکر قانون «حرکت جوهری» است. و این مطلب نکته‌ای مهم در ارائه تعاریف و تبیین مسائلی است که از خود ارائه می‌دهد و تعریف زمان نیز از این امر مستثنی نمی‌باشد. وی تعریفی از خود ارائه می‌کند که با وجود مرتبط است و بدون آن قابل درک نمی‌باشد. وی همچنین «زمان طبیعی» ارسطویی را کنار نمی‌گذارد، بلکه آن را اصیل می‌داند از نظر او «زمان طبیعی» فرع «زمان وجودی» است که وی آن را به عنوان یک مسأله متافیزیکی وجودشناسی خود تبیین کرده است. تفکر صدرا درباره وجود (از آن جهت که وجود است) در نظریه‌اش به اوج خود می‌رسد که به عنوان یک نظریه ابداعی «وجود سیال» است. واضحت اینکه زمان نه به منزله ظرفی برای موجودات مادی، بلکه صفتی وجودی برای آنها شمرده می‌شود. دیدگاه خاص صدرائی پیرامون زمان و نگاه هستی‌شناسانه وی به مفهوم، نهایتاً به جایی می‌رسد که زمان با هویت اتصالیه‌اش، شأنی از شئون علت اولی و مرتبه ضعیفه‌ای از مراتب نازله «وجود» می‌گردد. مثلاً ارسطو که زمان را عدد حرکت می‌داند با توجه به متأخر و متقدم، اما صدرا در پرداختن به زمان ضرورت پرداختن به بعد هستی‌شناسانه یا وجودی زمان را مطرح می‌سازد وی در رابطه با مفهوم زمان، آن را حقیقتی نوشونده و ناپایدار می‌داند که به واسطه حرکت عارض به اجسام می‌گردد. او ابتدا این دو ویژگی را برای زمان می‌پذیرد که «زمان» امری انقسام ناپذیر است که از قبیل کمیات می‌باشد و با حرکت رابطه‌ای تنگاتنگ دارد، اما در نهایت با نگاهی وجودشناسانه با تمامی تعاریف و تحلیل‌های ماقبل خود فاصله می‌گیرد و زمان را در واقع با وجود یکی می‌داند و برای آن ماهیت قائل نیست بلکه در متن واقع حضور دارد. وی می‌گوید: «بل انما هی هویات وجودیه غیر مندرجه بالذات

کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به دانشگاه باقر العلوم علیه السلام می باشد

تحت جوهر ولاکم و لا کیف و لا غیرها من المقولات و اجناسها و انواعها... لانها وجودات محضه من شئونات الحق الاول و هی آثار لاشعته العقلیه و ظلال لاشراقاته النوریة»³⁵ وی همچنین در رابطه با مفهوم زمان، هر چند زمان را عرض حرکت و این دو را «معقول ثانی» برای وجود می داند، ولی به وحدت خارجی میان حرکت و طبیعت سیال تصریح می کند. این سه امر به اعتبار عقلی مستقلند در حالی که در خارج و واقع، یکی می باشند هر سه اعتبار برای وجودی واحد می باشند.

35. صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج 3، ص 133.