

مطالعه‌ی تطبیقی «حدوث عالم» در حکمت صدرا و نهج البلاغه

دکتر علی ارشد ریاحی* ملیحه جمشیدیان**

چکیده

در این مقاله، حدوث عالم در حکمت صدرا با مطالب نهج البلاغه مقایسه شده است. به این منظور، کتب فلسفی و تفسیری صدرا مطالعه و آرای او درباره‌ی حدوث عالم جمع‌آوری شده است. همچنین مطالب نهج البلاغه در رابطه با حدوث عالم مورد بررسی قرار گرفته است. سپس با مقایسه آرای صدرا در مورد حدوث عالم با مطالب نهج البلاغه، این نتیجه به دست آمده که آرای بیان‌شده با مطالب نهج البلاغه از جهات زیادی هم‌خوانی دارد: در نهج البلاغه ویژگی‌هایی مانند زمان داشتن، مکانمند بودن، حرکت داشتن و متغیر بودن برای پدیده‌ی حادث مطرح شده است که می‌تواند مبنایی باشد برای تفسیر حدوث جهان، آن گونه که ملاصدرا به آن پرداخته است.

واژه‌های کلیدی: ۱- حدوث عالم ۲- حدوث زمانی ۳- ملاصدرا ۴- نهج البلاغه

۱. طرح مسأله

یکی از معضلاتی که در طول تاریخ تفکر بشر، هیچ‌گاه دامن وی را رها نکرده و پیوسته موجب به وجود آمدن نزاع‌ها و جدال‌های فراوان شده است مسأله‌ی حدوث و قدم عالم است. به خاطر پیچیدگی و غموض مسأله‌ی حدوث و قدم، کانت آن را یکی از چهار مسأله‌ی دانسته است که عقل نظری در آن به تناقض دچار شده است (۲۹، ص: ۱۳۷) و مرحوم میرداماد آن را از مسایل جدلی الطرفین دانسته و گفته است که بر هیچ یک از دو طرف دعوی دلیل صحیحی نداریم (۳۶، ص: ۲). تقریباً عموم متکلمین جهان هستی را حادث زمانی و ذات باری تعالی را قدیم زمانی

e-mail: arshad@ Ltr. ui. ac. ir

* دانشیار گروه الهیات دانشگاه اصفهان

e-mail: M.jamshedian@yahoo.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه اصفهان

تاریخ پذیرش: ۹۰/۳/۲۴

تاریخ دریافت: ۸۹/۶/۱۹

می‌دانند. اما فلاسفه‌ی مشاء جهان (ماسوی‌الله) را قدیم زمانی و حادث ذاتی و وجود خدا را قدیم ذاتی می‌دانند (در بحث تاریخچه، مفصلاً دیدگاه متکلمین و حکما مورد بحث قرار خواهد گرفت).

اعتقاد ملاصدرا به آموزه‌های وحیانی ادیان و یافته‌های کشفی عارفان از یک سو و اعتماد او به آرای فیلسوفان اصیل باستان از دیگر سو، وی را بر آن داشته است تا با هم‌سو نشان دادن دین و عرفان و فلسفه، تصویری تازه از حدوث زمانی جهان به دست دهد.

مسئله‌ای که این مقاله در صدد یافتن پاسخ آن است این است که آرای صدرا، به عنوان فیلسوفی دین‌دار، چه اندازه با مطالب نهج‌البلاغه، که یکی از قلیل متون دینی است، سازگار است و چهره‌ی تازه‌ای که مسئله‌ی حدوث عالم در پرتو مبانی ویژه‌ی حکمت متعالیه پیدا کرده است، چه مقدار با صفات و ویژگی‌هایی که در نهج‌البلاغه برای پدیده‌ی حادث بیان شده است قرابت دارد.

شایان یاد است که بررسی مقدار انطباق آرای یک فیلسوف با آموزه‌های دینی از آن جهت اهمیت و ضرورت دارد که این آموزه‌ها مصون از خطا می‌باشند و این بررسی نشان می‌دهد که فیلسوف یادشده تا چه اندازه در مسیر خود منحرف شده است. آموزه‌های وحیانی همانند شاقولی‌اند که هر قدر فیلسوف از آن فاصله بگیرد، به همان میزان به خطا رفته است.

چنین مطالعات تطبیقی (تطبیق آرای یک فیلسوف با آموزه‌های دینی) در مورد هر فیلسوفی ضرورت دارد، به ویژه در مورد فیلسوفی مانند ملاصدرا که مدعی است بین قرآن، عرفان و برهان جمع کرده است. این ضرورت در مورد مسئله‌ای مانند «حدوث عالم» مضاعف است، زیرا از مسایل جدلی الطرفین است و در مورد آن می‌توان گفت که عقل راه به جایی نمی‌برد و از اقامه‌ی برهان صحیح و یقینی به نفع یکی از دو طرف مسئله عاجز است. لذا مقایسه‌ی آرای ملاصدرا در مورد چنین مسئله‌ای با متون دینی، به ویژه نهج‌البلاغه که نسبت آن با حضرت علی(ع) بیش از هر کتاب دیگری یقینی است و از نظر سندی نیازی به فحص ندارد، بیش از سایر مسایل ضرورت دارد.

۲. مقدمه

۱.۲. تعریف و اقسام حدوث

به طور کلی، در تعریف حدوث، دو تصویر وجود دارد: یکی آن که حدوث عبارت است از مسبوقیت وجود به غیر، یعنی وقتی شیئی را با شیء دیگر مقایسه می‌کنیم و می‌بینیم که وجود یکی قبل از وجود دیگری است، شیء دوم را حادث می‌نامیم و روشن است که حدوث

به این معنا نسبی و بالقیاس است (۳۲، ج ۱۰، ص: ۳۴۸).

تعریف دیگرِ حدوثْ آن است که حدوث عبارت است از مسبوقیت وجود شیئی به عدم خودش، و این قسم از حدوث بر چهار قسم است: حدوث زمانی، حدوث ذاتی، حدوث دهری و حدوث اسمی (همان، ص: ۳۴۸).

۲. ۱. ۱. **حدوث زمانی:** منظور از حدوث زمانی عبارت است از مسبوقیت وجود شیء به عدم مقابل، که این عدم با وجود لاحق جمع نمی‌گردد. بنابراین حدوث زمانی بدین معناست که شیء وجودی تدریجی دارد که بر قطعه‌ای از زمان، منطبق می‌گردد و مسبوق است به قطعه‌ی دیگری از زمان که عدم آن شیء بر آن منطبق است (همان، ص: ۳۳ و ۲۳، ج ۲، ص: ۳۴۹).

۲. ۱. ۲. **حدوث ذاتی:** مسبوق بودن وجود شیء به عدم مجامعی که با وجود شیء، اجتماع‌پذیر است، به این معنا که ذات هر یک از موجودات ممکنْ مسبوق به امکان و لاقضائیت است و این امکان و لیسیت ذاتی مقدم بر وجود آنهاست و پس از آن که از ناحیه‌ی علت، موجود شد، باز با این «لیسیت ذاتی» هم‌آغوش است (۳۲، ج ۱۰، ص: ۳۶ و ۳۴، ص: ۴).

۲. ۱. ۳. **حدوث دهری:** حدوث دهری از ابتکارات میرداماد است و عبارت است از مسبوق بودن ماهیت موجود و معلول شیء به عدمش که در مرتبه‌ی علت، تقرر دارد، از آن روی که عدم ماهیت، با حد خاصی که دارد، از مرتبه‌ی علت آن انتزاع می‌گردد، اگرچه علت کمال وجودی ماهیت معلول را به گونه‌ای شریف‌تر و برتر واجد است و علت ماهیت قبل از ماهیت است، قبلیتی که با بعدیت معلول، جمع‌شدنی نیست (۲۳، ج ۲، ص: ۳۵۶ - ۳۵۷ و ۳۶، ص: ۴).

۲. ۱. ۴. **حدوث اسمی:** حدوث اسمی از مصطلحات حکیم محقق سبزواری است. حاصل مرام مرحوم سبزواری در حدوث اسمی این است که همه‌ی عالم به معنای مفاهیم و ماهیاتی که از آنها به اسما و صفات تعبیر می‌شود و از حدود وجود منبسط انتزاع می‌شوند، کلاً مسبوق به عدم در مرتبه‌ی احدیت است. پس عالم با جمیع آنچه در آن است، که عبارت‌اند از عقول، نفوس، صور و اجسام، همگی اسم‌هایی هستند که بعد از تجلی ذات حق به عوالم امکانی با اسم «مبدع» حادث شده‌اند. کما این که همگی با تجلی آن با اسم «قهار» محو می‌شوند (۵، ص: ۵۲۲).

۳. تاریخچه‌ی مسأله‌ی حدوث عالم

۳.۱. در فلسفه‌های پیش از اسلام

اگر بخواهیم حدیث حدوث را در گذشته‌های دور پی بگیریم، شاید رساترین زمزمه‌ها و پیام‌ها را از زبان اسطوره‌های کهن بشنویم، اسطوره‌هایی که به زبان نمادین، داستان آفرینش و پیدایش جهان را روایت کرده‌اند. زبان اسطوره به دلیل راز و رمزآلود بودنش، از ماندگارترین یادگارهای روزگاران دیرین است و اسطوره‌های دینی در این میان، از پابرجایی خاصی برخوردارند. برای نمونه، نگاهی به آیین زرتشت، به ویژه آیین زروانی آن، در سنت فرهنگی خودمان، نشان می‌دهد که چگونه حقیقت زمان و کرانمندی یا بی‌کرانگی آن و ارتباط آن با مسأله‌ی آفرینش، مورد توجه بوده است (۳۵، صص: ۴۰ - ۵۹ و ۹، صص: ۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۸۶ و ۱۸۹).

۳.۲. در حوزه‌ی اسلام

نگاهی گذرا به مسایل کلامی و فلسفی در حوزه‌ی اسلام، برجستگی این مسأله را نزد اندیشمندان این حوزه آشکار می‌سازد و یکی از محورهای شاخص تقابل آراء و تضارب افکار را در میان پیروان این مسایل به دست می‌دهد. در ذیل به برخی از این نظرها اشاره می‌شود:

۳.۲.۱. دیدگاه متکلمان: متکلمان تصویری زمانی از حدوث عالم ارائه داده، منظور نصوص دین اسلام را همین نوع حدوث دانسته‌اند. نحوه‌ی نگرش متکلمان به طبیعت و نیز شیوه‌ی خداشناسی آن‌ها با نوع برداشتی که از نصوص دینی دارند هماهنگ است. روش متکلمان چنین است که ابتدا حدوث عالم را اثبات می‌نمایند و سپس از حدوث زمانی عالم، وجود خداوند را نتیجه می‌گیرند و درنهایت در تبیین صفات خداوند، حدوث زمانی عالم را دلیل قدرت و اختیار خداوند می‌انگارند. از دیدگاه ایشان، حدوث عالم یکی از ارزنده‌ترین مبادی اثبات صانع است و با نفی آن یکی از استدلال‌های نیرومند در زمینه‌ی الاهیات از میان می‌رود. گمان متکلمین بر این است که فعل قدیم نمی‌تواند فاعل داشته باشد (۲۵، صص: ۱۲۱ - ۱۲۴). پس اگر جهان حادث نباشد، نمی‌تواند آفریدگاری داشته باشد؛ چون جهان قدیم بی‌نیاز از خالق است. بر همین پایه‌ی کلامی بود که مسأله‌ی حدوث بار بسیار نیرومندی از جریان دینی گرفت و علاوه بر بعد فلسفی و علمی، از بعد دینی برخوردار شد. اضافه شدن بار دینی سبب شد که این مسأله وجهه‌ی تاریخی بارزی پیدا کند. بر اساس مهم‌ترین استدلالی که در اغلب کتاب‌های معتبر کلامی مورد توجه است، جهان طبیعت (که متکلمان از آن به «عالم اجسام» تعبیر می‌کنند) مجموعه‌ای متناهی است که اجزای آن به دلیل حرکت یا سکونی که دارند، همگی حادث زمانی‌اند. در نتیجه،

کل عالم اجسام یا جهان طبیعت نیز حادث زمانی است (۲۴، ص: ۱۷۱).
با توجه به این‌که متکلمان زمان را خارج از موجودات طبیعی تصور می‌کنند، عالم را مجموعه‌ی موجودات طبیعی می‌شمرند و حدوث زمانی عالم را یک واقعه‌ی منحصر به فرد تاریخی تلقی می‌کنند، به این معنا که انتظار دارند در گذشته‌های دور، به نقطه‌ی آغاز زمانی عالم برسیم. مراجعه به احتجاج‌های متکلمان در اثبات حدوث زمانی عالم، به خوبی این معنا را روشن می‌سازد. (۲۵، ص: ۱۲۲).

پاسخ متکلمان در برابر این سؤال حکیمان که خود زمان حادث است یا قدیم، این بود که زمان از محل نزاع خارج است و خودش حادثی از حوادث نیست، بلکه از طرفین (ازل و ابد) نامتناهی است. اما حکیمان بر این پاسخ، نقدی قوی داشتند که اگر زمان قدیم و ازلی باشد، همه‌ی جهان ازلی و قدیم خواهد شد، چراکه زمان هم یکی از ممکنات و از موجودات همین عالم است.

متکلمان برای آن‌که دچار تناقض‌گویی نشوند، «زمان» پیش از عالم را «زمان موهوم» دانسته‌اند؛ یعنی پیش از به وجود آمدن عالم، زمان موهومی بوده که جهان در آن ظرف موهوم نبوده است و مرادشان از زمان موهوم آن است که مصداق و مابازای خارجی ندارد، ولی منشأ انتزاع دارد و منشأ انتزاعش همان بقای خداوند متعال است. اشکال بزرگی که در این زمینه بر آن‌ها وارد است این است که خداوند موجودی مجرد و ثابت است. حال شما چگونه از این موجود ثابت، زمان را که عین تبدیل و دگرگونی است انتزاع می‌کنید؟ آیا این امر مستلزم دگرگونی در ذات خداوند جل اسمه نیست؟ برخی از این بزرگان پس از آن‌که با اشکال مذکور روبه‌رو شدند، تغییر نظر دادند و گفتند که مراد ما از «زمان» پیش از عالم، «زمان متوهوم» است نه موهوم و مرادشان از زمان متوهوم آن است که نه مابازایی دارد و نه منشأ انتزاعی. حکیمان گفتند: «این سفسطه است و انکار بدیهیات و ضروریات عقلی» (۴، صص: ۶۷۱ - ۶۷۰).

۲.۲.۳ دیدگاه فیلسوفان قبل از ملاصدرا: حکما بر خلاف متکلمان، اثبات وجود خداوند و صفات علیای او را مبتنی بر حدوث زمانی عالم نمی‌دانند. هم‌چنین صفات خداوند را چنان تبیین می‌کنند که با محدود و منقطع انگاشتن فعل خداوند سازگار نیست. از دیدگاه ایشان، چون ذات الاهی از جمیع جهات، واجب علی الاطلاق است، فاعلیت او تام و فیاضیت او مطلق خواهد بود و از این جهت، اگر عالم را به شیوه‌ی متکلمان، حادث زمانی بدانیم، به تعطیل «جود الاهی» و محدودیت صفات او منجر خواهد شد. بدین سان، نحوه‌ی خداشناسی حکما اقتضا می‌کند که عالم طبیعت را فعل ازلی و نامنقطع خداوند تلقی کنند، لکن نوعی از حدوث را برای عالم قائل‌اند که از آن به «حدوث ذاتی» تعبیر می‌شود و منشأ

این اعتقاد آن است که این حکیمان ملاک نیازمندی به علت را امکان می‌دانند و امکان نیز لازم ذات همه‌ی موجودات ممکن می‌باشد و این سیه‌رویی هرگز از آن‌ها جداشدنی نیست. لذا عالم را، که همان جهان طبیعت می‌باشد، حادث ذاتی می‌دانند، زیرا جنبه‌ی امکان و یا به تعبیری «لاقتضائیت»، «لیسیت» و «لااستحقاقیت» ذات جهان طبیعت بر وجود آن مقدم است، زیرا وجودش از ناحیه‌ی غیر است، ولی امکانش از خودش است و هرچه ذاتی و خودی باشد، مقدم است بر آنچه از ناحیه‌ی دیگری باشد (۲۶، ج ۳، ص: ۱۰۹؛ ۱۵، ص: ۴۱۷).

از نظر این فیلسوفان مسلمان، قول به حدوث ذاتی عالم هرگز منافاتی با قدیم زمانی بودن عالم ندارد و نباید دچار این توهم شد که قول به قدم زمانی عالم، مستلزم بی‌نیازی آن از خالق و علت است، بلکه جمیع مخلوقات ذاتاً ممکن‌اند و لذا همیشه نیازمند به خالق و علت‌اند، زیرا امکان، که ملاک حاجت به علت است، همواره با آن‌هاست و با این نظر، فلاسفه‌ی اسلامی هم میان قدیم زمانی عالم و نیازمندی آن به علت جمع نمودند و هم اصل «عدم تخلّف معلول از علت» را حفظ کردند و این خود چاره‌ای نیکو و راه‌حلی پسندیده است. این سخن به‌رغم مقبولیتی که در نزد اکثر فیلسوفان قبل از ملاصدرا داشته است، از نقد و نکته‌سنجی فیلسوفان بعدی در امان نمانده است. اصالت وجود بزرگ‌ترین ضربه را بر پیکره‌ی این دیدگاه وارد کرد، زیرا طبق اصالت وجود، وجود اصل هر چیزی است و اگر چیزی وجود نداشته باشد، اصلاً ماهیتی در میان نخواهد بود. پای ماهیت و لازم آن، امکان، وقتی به میان می‌آید که فاعل وجودی را افاده کند و آن وجود با نظر به محدودیتش معنا و ماهیتی داشته باشد (۱۷، صص: ۲۹۱ و ۳۸۵).

۴. حدوث عالم از نظر ملاصدرا

صدرا معتقد است که همه‌ی ادیان الهی و حکمای پیشین بر حدوث عالم اتفاق دارند و مراد آن‌ها از «حدوث» نیز حدوث زمانی است و اساساً حدوث را بدون زمان نمی‌توان فهمید. وی تعبیر حدوث ذاتی را که فلاسفه‌ی متأخر اسلامی در تأویل و تفسیر متون دینی پیشنهاد کرده‌اند نمی‌پسندد و چنین معنایی را از معنای حقیقی حدوث بسیار دور می‌داند و می‌گوید: «نمی‌توان آن را مراد شرایع آسمانی از حدوث عالم دانست» (۱۶، ج ۲، ص: ۲۷).

تلاش و اهتمام صدرالمتألهین بر آن است تا در یک ترکیب متعالی، تصویری از حدوث جهان به دست دهد که از سویی، با گفته‌های فیلسوفان قدیم و آموزه‌های وحیانی ادیان سازگار و هم‌خوان باشد و از دیگر سو، از کژی‌های ظاهراندیشی متکلمان و تأویل‌گرایی

فیلسوفان متأخر بر کنار. در واقع، صدرا با تأمل در اصلی‌ترین مسأله‌ی فیلسوفان نخستین یونان، یعنی تغییر و حرکت اجسام و با عنایت به آیات قرآنی و کشفیات عرفانی و برگرفتن نظریه‌ی خلق مدام، ره‌یافت «حرکت جوهری» را به صورتی هرچه نیکوتر بیان داشته، سپس از آن در تفسیر حدوث جهان سود جسته است.

حرکات ظاهری اجسام در مقولات عرضی، که به نوبه‌ی خود، متنوع و متکثر است، همواره مقبول اصحاب اندیشه بوده است، اما این‌که ذات و جوهر شیء دستخوش تحول تدریجی گردد، اغلب منافی با بقای موضوع حرکت پنداشته می‌شد (۳، ص: ۹۹). اما با توجه به قواعد حکمت متعالیه مبنی بر این‌که حرکت شأنی از وجود و بیانگر حقیقت شیء متحرک است نه امری زاید بر آن، غیریت حرکت با ذات متحرک به حسب تحلیل ذهنی و در حد غیریت مفهومی است، اما در وجود خارجی، عین یک‌دیگرند.

براهین حرکت جوهری دال بر آن است که حرکات ظاهری و عرضی اجسام ریشه در تحول و تجدد جوهر و ذات هر جسم دارند و توجیه تحولات عرضی بدون وجود تحول ذاتی پذیرفتنی نیست. بدین‌سان تحول و تجدد در جوهر موجودات طبیعی ساری است و هستی آن‌ها را فراگرفته است. این نگرش موجب می‌شود تا «وجود با یک تقسیم‌بندی اساسی به «ثابت» و «سیال» تقسیم شده، سیلان و تجدد نحوه‌ای از وجود و یک صفت تحلیلی تلقی گردد که از تحلیل هستی‌شناختی ذات و جوهر طبیعی برمی‌خیزد (۱۸، ج ۳، ص: ۱۳۱ و ج ۷، ص: ۲۸۲). از فروعات و لوازم این تجدد ذاتی و حرکت جوهری، آن است که جمیع مقولات عرضی، که از مراتب و ظهورات جوهرند، به تبع حرکت در جوهر، تحول و تجدد می‌یابند. با این تحلیل، وجود تجددی و تدریجی موضوع حرکت ضامن وحدت، تشخیص و بقای آن است. پس حرکت در جوهر منافاتی با بقای موضوع حرکت ندارد (همان، ج ۳، صص: ۸۵ - ۸۶).

با توجه به آن‌که زمان مقدار حرکت و تجدد است، بنابراین حرکت جوهری معروض زمان خواهد بود و زمان مقدار حرکت و تجدد جوهری را نشان می‌دهد. شایان توجه است که بنا بر حکمت متعالیه، زمان نیز مانند حرکت، از شوون وجود متدرج است و نمی‌توان آن را یک ظرف بیرونی برای متحرک به حساب آورد و از آن‌جا که جهان ماده فقط حرکت است، بنابراین زمان از خود جهان برمی‌خیزد و لازمه‌ی این سخن آن است که پیش از خلقت جهان، زمانی نباشد. از این رو، سؤال از زمان خلقت جهان سؤال نابجا و بی‌معنایی است. این سؤال فقط در صورتی معنا دارد که زمانی جاری و مستقل از جهان داشته باشیم (همان مفهوم نیوتنی از زمان) و جهان در یکی از ساعات و لحظات آن، هستی پذیرفته باشد. اما چون چنین نیست و زمان زائیده‌ی ماده و وابسته به آن است نه مستقل از آن و

قبل از آن، نمی‌توان از «زمان» خلقت جهان پرسش نمود. در حقیقت، نمی‌توان گفت مجموع جهان در این وقت است نه در آن وقت. زمان‌دار بودن را فقط درباره‌ی اجزای جهان می‌توان گفت نه درباره‌ی مجموع جهان (۱۸، ج ۳، ص: ۲۰۰).

از نظر صدرا، تجدد عین هستی هر موجودی است و آن موجود دم به دم نو می‌شود و هر نو شدنی حدوثی مستقل است که در بستر زمان، در عرصه‌ی ذات و گوهر شیء، به وقوع می‌پیوندد و از آن به حدوث زمانی - جوهری یاد می‌شود. بنابراین تمام شوون و گوهر ذات هر موجود طبیعی در هر لحظه، حادث است و از آن‌جا که عالم طبیعت چیزی جز موجودات و شوون آن‌ها نیست، پس به این معنا عالم طبیعت هر لحظه حادث زمانی است. هر چیزی که به آن اشاره شود در هر «آن»، وجودش محفوف به دو عدم است: عدم سابق و عدم لاحق، لذا حادث زمانی است (۲۱، ص: ۴۴ و ۱۸، ص: ۲۹۸).

روشن است که طبق این دیدگاه، نمی‌توان برای عالم، نقطه‌ی آغاز زمانی معین کرد و اصلاً نیازی به فرض نقطه‌ی آغاز نیست، زیرا عالم هرچه هست دائماً در حال حدوث است و سلسله‌ی حادثات به یک نقطه‌ی معین نمی‌رسد؛ هرچه به عقب برویم، همین‌طور تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت.

صدرا در باب حدوث زمانی عالم، در مشعر سوم از منهج سوم کتاب *المشاعر* چنین آورده است: «العالم بجمع ما فيه مسبق الوجود بعدم الزماني بمعنى ان لاهويه من الهويات الشخصية الا و قد سبق عدمها وجودها و وجودها عدمها سبقا زمانيا و بالجملة لاشيء من الاجسام و الجسمانيات المادية فلکيا كان او عنصريا، نفسا كان او بدنا الا و هو متجدد الهويه غير ثابت الوجود و الشخصية» (۲۰، ص: ۶۴). ترجمه: عالم با تمام آن‌چه در آن است، وجودش مسبق به عدم زمانی است، به این معنا که هیچ هویتی از هویت شخصی نیست، مگر آن‌که عدم آن بر وجودش و وجودش بر عدمش تقدم زمانی دارد. به طور خلاصه [باید گفت]: هیچ‌یک از اجسام و جسمانیات مادی، خواه فلکی باشد یا عنصری و خواه نفس باشد یا بدن، نیست، مگر آن‌که هویت آن متجدد و وجود و شخصیت آن غیر ثابت است.

پاسخ به دو اشکال: صدرا دو اشکال ذیل را بر نظر خویش مطرح کرده و در صدد پاسخ به آن‌ها برآمده است.

- اشکال اول: این سخن که هر چیزی در عالم طبیعت در حدوث مستمر است و در هر آن، مسبق به عدم زمانی می‌باشد، به تجدد و سیلان افراد مربوط می‌شود نه به کلی طبیعی؛ مثل «انسان» و «فرس» و مواردی از این قبیل. بنابر این کلی طبیعی قدیم است و برای نقض کلیت قضیه کافی است.

پاسخ صدرالمتألهین: کلی طبیعی وجود دارد، ولی وجودش عین وجود افرادش است و این‌طور نیست که در کنار افرادش به طور مستقل وجود داشته باشد. آنچه وجود دارد افراد انسان است و «انسان» هم عین افرادش است. بنابراین در وجود، وحدت و کثرت و استمرار و حدوث تابع افرادش می‌باشد و چون افرادش حادث‌اند، کلی نیز به تبع، حادث خواهد بود (۱۸، ج ۷، ص: ۲۸۸).

- اشکال دوم: شما گفتید هر یک از اجزای عالم حادث زمانی است و سلسله‌ی حادث‌ها به همین صورت تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد، بدون این‌که به ابتدای زمانی برسد. حال طبق این سخن، می‌توان گفت: «کل عالم» قدیم است، زیرا کل عالم از اجزای آن تشکیل یافته است. وقتی اجزا تا بی‌نهایت کشیده شده باشد و هیچ آغاز زمانی برای آن مفروض نباشد، پس با این حساب، «کل عالم» قدیم زمانی است نه حادث زمانی.

پاسخ صدرالمتألهین: «کل» یک امر اعتباری و بافته‌ی قوه‌ی وهم می‌باشد. عالم همین اجزا است و وقتی هر یک از این اجزا حادث و مسبوق به عدم زمانی باشد، عالم هم حادث خواهد بود (همان، ص: ۲۹۷).

۴.۱. دوام فیض الاهی و حدوث عالم

درباره‌ی نظریه‌ی حدوث صدرا، می‌توان این سؤال مطرح شود که آیا این تغییرها و حدوث‌های جوهری سرآغازی دارد. صدرا هم‌آوا با سخن مشهور فلاسفه‌ی اسلامی در باب دوام فیض الاهی، بی‌آغازی حوادث و تغییرات را می‌پذیرد. البته وی بر مبنای نظریه‌ی حرکت جوهری، به این نکته توجه می‌دهد که بی‌آغازی حوادث به معنای قدم عالم نیست، زیرا صفت «قدیم» را فقط به امری ثابت و برقرار می‌توان نسبت داد که آن چیزی جز ذات باری و فیض او نیست. اما جهان طبیعت، که ذاتاً متغیر و بی‌قرار است، جز به داغ «حدوث» نشان‌دار نمی‌شود و حتی ماده‌ی این جهان نیز ثابت نیست تا بتوان آن را قدیم دانست (همان، صص: ۲۸۲ - ۲۸۸). صدرا در این زمینه می‌فرماید: «...دوام جود المبدع و ابداعه لایوجب ازلیه الممکنات لا کلها و لا جزوها و لا کلیها و لا جزئیها...». ترجمه: ... دوام جود مبدع و ابداع او ازلیتِ ممکنات را ایجاب نمی‌کند و در این حکم، فرقی بین کل و جزو ممکنات و یا کلی و جزئی آن‌ها نیست... (همان، ص: ۳۰۶). اگرچه صدرا رأی فلاسفه‌ی پیشین را درباره‌ی عدم تناهی سلسله‌ی حوادث می‌پذیرد، این عدم تناهی از باب عدم انقطاع فیض ربوبی است که در عین حال، با حدوث زمانی و دم به دم عالم - به معنایی که گذشت - سازگار است (همان، ج ۲، ص: ۱۳۸). باید گفت: بر اساس حکمت متعالیه، اولاً قدیم زمانی مفهومی است که در خارج، مصداق ندارد (۲۸، ص: ۱۱۹)؛ ثانیاً حکمت متعالیه علاوه بر آن‌که آفرینش را یک حقیقت وجودی می‌داند، آن را با در نظر گرفتن اسمای

حسنای الاهی تبیین می‌کند، به ویژه اسمایی که حاکی از قیومیت و ربوبیت مطلق آفریدگار است. بر این اساس، در مبحث الاهیات به معنای اخص، یک حکم کلی و صریح مطرح است و آن دوام جود و عدم انقطاع فیض ربوبی در عین تجدد و تازگی لحظه به لحظه مستفیض (جهان طبیعت) است. در تبیین فعل الاهی، چنین حکمی از اهمیت به سزایی برخوردار است، به نحوی که صدرالمتألهین موقف دهم از کتاب *اسفار* را به آن اختصاص داده است و از عنوان آن، کلیت و دوام این حکم به خوبی آشکار است:

«الموقف العاشر: فی دوام جود المبدأ الاول و ازلیه قدرته و بیان انه لم ینقطع و لا ینقطع فیضه عما سواه ابدًا و لا یتعطل عن الفعل دائماً مع ان العالم متجدد کائن». ترجمه: موقف دهم: در دوام جود مبدأ اول و ازلیت قدرت او و بیان آن که فیض او از غیرش ابداً قطع نشده و نخواهد شد و فعل او هیچ‌گاه متوقف نمی‌گردد، ولی در عین حال، عالم متجدد، کائن و فاسد است (۱۸، ج ۷، ص: ۲۸۲).

لازمه‌ی حکم فوق، که مستقیماً به نشئه‌ی طبیعت توجه دارد، آن است که به‌رغم حدوث زمانی و جوهری جهان طبیعت، فیض الاهی در این نشئه هیچ‌گاه تعطیل نبوده و همواره مصداق داشته است.

۲.۴. اشتراکات و تفاوت‌های حکمت متعالیه با دیدگاه‌های متکلمان و حکما

- در حکمت متعالیه، برای اثبات واجب الوجود، به آن میزان که «برهان صدیقین» نقش محوری دارد، استدلال‌های مبتنی بر حدوث عالم ندارند. از این رو می‌توان گفت: شیوه‌ی حکمت متعالیه به روش حکما نزدیک‌تر است تا به روش متکلمان.

- صدرالدین در این نکته با متکلمان، هم‌رأی است که نصوص دینی بر حدوث زمانی عالم دلالت دارند و در این خصوص، صرف حدوث ذاتی کفایت نمی‌کند (۱۹، ص: ۱۸۶). با مراجعه به مواضع اصلی بحث درباره‌ی حدوث عالم، اختلاف ایشان با متکلمان در نحوه‌ی تلقی از عالم و اسناد حدوث زمانی به آن آشکار می‌شود: منظور متکلمان از عالم طبیعت، یک کل مجموعی است که سراسر گذشته و آینده جهان را در بر می‌گیرد و عالم نامی است برای این مجموعه‌ی گسترده. مطابق این معنا، همین کل مجموعی که عالم نامیده شده است، متصف به حدوث زمانی است. این درحالی است که صدرالدین اساساً برای عالم، هیچ کلیت و وجود مجموعی قائل نیست.

- از دیدگاه متکلمان، زمان موجودی مستقل و ظرفی برای وقوع حوادث و حدوث زمانی به معنای پدید آمدن جهان در زمان است، اما از نظر صدرا، زمان در هویت جوهری اشیا است نه امری خارج و عارض بر آن و معنای حدوث زمانی پدید آمدن جهان با زمان است.

- حکمای پیش از صدرالمتهلین از فیاضیت تام واجب الوجود و ازلیت فاعلیت او، قدم عالم و ازلیت ممکنات را نتیجه می‌گرفتند. ملاصدرا «دوام جود»، «فیاضیت تام واجب الوجود» و «ازلیت فاعلیت» او را مانند حکمای گذشته ضروری می‌داند و بر آن تأکید می‌ورزد، ولی در عین حال، ازلیت ممکنات و قدم عالم را نتیجه نمی‌گیرد، بلکه آن را دال بر عدم انقطاع فیض ربوبی می‌داند.

۵. حدوث عالم در نهج‌البلاغه

۵.۱. معنای حدوث

در نهج‌البلاغه، حدوث به معنای لغوی آن به کار رفته است که همان مسبوق بودن وجود یک شیء به عدم آن است. حضرت امیر(ع) در این زمینه می‌فرماید: «لایقال کان بعد ان لم یکن فتجری علیه الصفات المحدثات». ترجمه: نمی‌شود گفت «خدا نبود و پدید آمد» که در آن صورت، صفات پدیده‌ها را پیدا می‌کند (۱۴، خ ۱۸۶، ص: ۳۶۴).

۵.۲. تصریح به حدوث عالم

حضرت امیر(ع) در برخی از خطبه‌های نهج‌البلاغه، به بحث از آغاز آفرینش و نظام بدیع و بی‌سابقه‌ی خلقت پرداخته و حدوث عالم را به معنای سابقه‌ی نیستی آن مورد تأیید قرار داده است. ایشان درباره‌ی آغاز آفرینش در خطبه‌ی اول چنین می‌فرماید: «انشأ الخلق انشاءً و ابتداءً ابتداءً». ترجمه: خلقت را آغاز کرد و موجودات را بیافرید (۱۴، خ ۱، ص: ۳۳).

آنچه شارحان نهج‌البلاغه در معنای «انشاء» و «ابتداء» گفته‌اند عبارت‌اند از:

۱. «انشاء» احداث بدون ماده و «ابتداء» احداث بدون علت است. پس آفرینش خداوند نه علت مادی دارد و نه علت غایی (۳۱، ج ۲، ص: ۴۴).
۲. «انشاء» ایجاد چیزی است بدون سابقه و «ابتداء» ایجاد است که قبل از آن سابقه‌ی ایجاد نبوده است (۱۳، ج ۱، ص: ۳۵۱؛ ۳۱، ج ۲، ص: ۴۴ و ۶، ج ۱، صص: ۱۳۳-۱۳۴).
۳. «انشاء» ایجاد بدون مثال سابق است و «ابتداء» ایجاد است بدون این که به ایجادکننده الهام شود (همان).

به هر حال، «انشاء» و «ابتداء» را به هر معنایی بپذیریم، دلالت بر آفرینش بدیع و بی‌سابقه بدون استفاده از طرح و الگوی پیشین دارد و اسناد انشا و ابتدا به خداوند، به این دلیل صحیح است که چیزی بر حق - جل و علا - تقدم وجودی ندارد (۶، ج ۱، ص: ۱۳۴). در خطبه‌ی ۱۶۳ نیز، حضرت علی(ع) با صراحت بیشتری حدوث عالم را تأیید نموده، می‌فرماید: «لم یخلق الاشیاء من اصول الازلیه و لا من اوائل الابدیه بل خلق ما خلق فاقام حده و صور ما صور فاحسن صورته». ترجمه: پدیده‌ها را از موادی ازلی و ابدی نیافرید، بلکه

آن‌ها را از نیستی به هستی آورد و برای هر پدیده‌ای حد و مرزی تعیین فرمود و آن‌ها را به نیکوترین صورت زیبا صورت‌گری کرد» (۱۴، خ ۱۶۳، صص: ۳۰۸ - ۳۰۹).

شارحان نهج‌البلاغه درباره‌ی عبارت فوق چنین گفته‌اند:

- خداوند آنچه را آفریده است بر طبق نمونه‌ای که از پیش موجود باشد به وجود نیاورده است، زیرا هیچ چیزی با او هم‌آغاز نیست (۶، ج ۳، ص: ۳۰۰).

- خداوند سبحان اشیا را از چیزی خلق نکرده است که ازلی بوده و تا ابد ادامه داشته باشد، بلکه اشیا را از لاشیء ایجاد کرد، سپس از اشیا ساخت آن‌چه را باید بسازد (۸، ص: ۲۷۴ و ۳۳، ج ۲، ص: ۴۵۵).

- قول حضرت (ع) نظر کسانی را که قائل به هیولای قدیم‌اند رد می‌کند (۲، ج ۶، ص: ۲۵۶).

محصل آن‌چه از اقوال فوق برمی‌آید آن است که خلقت اشیا به صورت ابداع و اختراع است؛ این‌که هیچ میدی برای صنع الاهی جز ذات او نیست. در تأیید این مطلب می‌توان گفت اگر خلق مسبوق به ماده یا مثالی باشد، دو حالت دارد: یا آن مواد و امثله قدیم‌اند؛ در این صورت، تعدد قدما لازم می‌آید، یا قدیم نیستند، که تسلسل در مواد و امثله را به دنبال دارد. بنابراین خداوند همه‌چیز (هم ماده و هم صورت) را خلق کرده، برای آن حد خاصی قرار داده و به آن، صورت خاصی عطا کرده است (۱۳، ج ۱۰، ص: ۲۴؛ ۱۲، ج ۲، ص: ۴ و ۲۷، ج ۱، ص: ۳۲۱).

حضرت امیر(ع) در خطبه‌ی ۱۸۶ می‌فرماید: «منعتها «منذ» القدمة و حَمَتِهَا «قد» الازلیه و جنبتها «لولا التکمله»؛ می‌گوییم حتماً پدید آمده‌اند، پس ازلی بودن آن‌ها رد می‌شود و می‌گوییم اگر چنین بودند کامل می‌شدند، پس در تمام جهات، کامل نیستند (۱۴، خ ۱۸۶، ص: ۳۶۳).

امام(ع) در عبارات فوق، به شرح ذیل، به حدوث و نقصان مخلوقات، اشاره فرموده است: - استعمال لفظ «منذ» (که برای ابتدا و آغاز زمان وضع شده است) درباره‌ی مخلوقات، صحیح و دلیل بر زمان و ابتدا داشتن آن‌ها است.

- دخول لفظ «قد» (که دلالت بر تقریب زمان گذشته به زمان حال دارد) بر خلقت مخلوقات دلالت بر غیرازلی و حادث بودن آن‌ها دارد (۶، ج ۴، ص: ۱۵۸؛ ۱۳، ج ۱۱، ص: ۱۴۰۷؛ ۲، ج ۱۳، ص: ۷۶ و ۷، ج ۱، ص: ۳۴۱).

۵. ۳. ویژگی‌های موجود حادث

۵. ۳. ۱. زمان و مکان داشتن: از عبارت ذیل استفاده می‌شود که زمان و مکان قبل از آفرینش، وجود نداشته است، بلکه از ویژگی‌های موجوداتی است که حادث و آفریده

شده‌اند و با از بین رفتن آن‌ها نیز از بین می‌رود. «و ان یعود بعد فناء الدنیا وحده لاشیء معه کما کان قبل ابتدائها، کذلک یکون بعد فنائها، بلاوقت و لا مکان و لا حین و لا زمان. عدمت عند ذلک الاجال و الاوقات و زالت السنون و الساعات». ترجمه: و همانا پس از نابودی جهان، تنها خدای سبحان می‌ماند، تنهای تنها و چیزی با او نیست همان‌گونه که قبل از آفرینش جهان، چیزی با او نبود، نه زمانی و نه مکانی؛ بی‌وقت و بی‌نیاز. در آن هنگام، مهلت‌ها به سر آید و سال‌ها و ساعت‌ها نابود می‌شود (۱۴، خ: ۱۸۶، ص: ۳۶۷).

۵. ۳. ۲. دستخوش حرکت و سکون بودن: حضرت امیر(ع) در تحلیل عدم راه‌یابی حرکت و سکون در ذات ازلی حق تعالی می‌فرمایند: «لا تجری علیه السکون و الحرکه و کیف یجری علیه ما هو اجراه و یعود فیه ما هو ابداه و یحدث فیه ما هو احدثه اذا لتفاوتت ذاته و لتجزأ کنهه و لا متنع من الازل معناه و لکان له ورا اذ وجد له اما، و لا للتمس التمام اذ لزمه النقصان...». ترجمه: حرکت و سکون در او راه ندارد، زیرا او خود حرکت و سکون را آفرید. چگونه ممکن است آن‌چه را که خود آفریده است در او اثر بگذارد؟ یا خود از پدیده‌های خویش اثر پذیرد؟ اگر چنین شود، ذاتش چون دیگر پدیده‌ها تغییر می‌کند و اصل وجودش تجزیه می‌پذیرد و دیگر نمی‌تواند ازلی باشد و هنگامی که (به فرض محال) آغازی برای او تصور شود، پس سرآمدی نیز خواهد داشت و این آغاز و انجام دلیل روشن نقص، نقصان و ضعف و دلیل مخلوق بودن و نیاز به خالق دیگر داشتن است (همان، خ: ۱۸۹، ص: ۳۶۳).

آن‌چه از بیان نورانی فوق برمی‌آید این است که اتصاف خداوند به حرکت و سکون، لوازم باطلی چون تقدم اثر بر مؤثر، تغییر در ذات، تجزیه‌پذیری ذات و نفی ازلیت الاهی و... را به دنبال دارد. بنابراین یکی از لوازم حرکت و سکون نفی ازلیت موجودی است که به آن متصف شده است. پس هر موجودی که دارای حرکت و سکون باشد، حادث و پدیده و دارای آغاز خواهد بود (۶، ج ۴، صص: ۱۶۱ - ۱۶۲ و ۱۳، ج ۱۱، صص: ۸۳ - ۸۷).

حضرت امیر(ع) یکی از لوازم باطل اتصاف خداوند به حرکت و سکون را تغییر ذات الاهی می‌داند، زیرا حرکت و سکون به معنای تغییر است و تغییر و دگرگونی نشانه‌ی حدوث است، زیرا اگر موجودی ازلی باشد و در عین حال، همواره دستخوش تغییرات و حوادث گردد، جمع میان حدوث و قدم خواهد شد؛ یعنی باید تغییرات را که امور حادث‌اند ازلی بدانیم و این یک تناقض آشکار است (۱۰، ج ۲۵، صص: ۲۳ و ۳۴، ج ۱، صص: ۱۲۷).

۵. ۳. ۳. فناپذیر بودن: حرکت، تغییر و دگرگونی در امر حادث، ناپایداری و گذرا بودن آن را به دنبال دارد. حضرت امیر(ع) به نابودی امر حادث اشاره کرده، می‌فرماید: «نابودی جهان پس از پدید آمدن، شگفت‌آورتر از آفرینش آغازین آن نیست» (۱۴، خ:

۱۸۶، ص: ۳۶۷). در جای دیگر، دنیا و جهان مادی را این‌گونه توصیف می‌کند: «فانیه و فان من علیها». ترجمه: فانی و زودگذر است و هرکس در آن زندگی می‌کند فنا می‌پذیرد (۱۴، خ: ۱۱۱، ص: ۲۱۳).

در نامه‌ی ۲۷ می‌فرماید: «...و الدنيا تطوی من خلفکم». ترجمه: دنیا پشت سر شما در حال در هم پیچیده شدن است (همان، نامه: ۲۷، ص: ۵۱۱).

با توجه به ویژگی‌های موجود حادث، می‌توان حدوث عالم را نتیجه گرفت، به این صورت که موجودات عالم طبیعتاً حادث‌اند، چون متصف به ویژگی‌های حادث‌اند؛ یعنی دارای مکان، حرکت، زمان و تغییرند و ماده‌ی آنها به سمت فرسودگی و فنا پیش می‌رود. از طرف دیگر، می‌دانیم که مجموع جهان مادی جز همین موجودات عالم طبیعت نیست.

۵. ۳. ۴. استدلال بر وجود و قدم حق تعالی به واسطه‌ی حدوث مخلوقات:

حضرت علی(ع) در خطبه‌ی ۱۸۵ می‌فرماید: «الدال علی قدمه بحدوث خلقه و بحدوث خلقه علی وجوده» ترجمه: با حدوث آفرینش، ازلی بودن خود را ثابت کرده، با پیدایش انواع پدیده‌ها، وجود خود را اثبات فرمود (همان، خ: ۱۸۵، ص: ۳۵۷).

گفتار امام(ع) که فرمود: «بحدوث خلقه علی وجوده» همان استدلال متکلمان بر وجود خداوند است که تنها به حادث بودن موجودات و نیاز آنها به محدث و آفریننده استدلال کرده، گفته‌اند که همگی اجسام حادث‌اند و هر حادثی را محدثی و پدید آورنده‌ای است. در این قضیه، جزو نخست آن استدلالی و جزو دوم از نظر آنان بدیهی است (۶، خ: ۱۵۲، ص: ۱۷۲). استدلال در گفتار امام(ع) که فرمود: «الدال علی قدمه بحدوث خلقه» آن است که همه‌ی موجودات حادث صادر از قدرت حق تعالی بوده و منتهی به اویند و اگر خود او نیز حادث باشد، لازم می‌آید که پدیدآورنده‌ی نفس خویش باشد و این بالضروره باطل است (همان، خ: ۱۵۲، ص: ۱۷۳). بنابراین حدوث آفرینش را دلیل بر دو امر دانسته است:

الف- قدیم بودن ذات حق تعالی؛ ب- بر اصل وجود هستی خداوند.

۵. ۳. ۵. دوام فیض الاهی: در نهج‌البلاغه، به طور صریح، به دوام فیض الاهی اشاره

نشده است، ولی از ضروریات عقلی و از مسلمات نقلی است، چنان‌که در ادعیه‌ی مأثوره مانند «یا دائم‌الفضل» و «یا قدیم‌المن» به آن تصریح شده است.

ممکن است استمرار فیض الاهی با توجه به این عبارت از نهج‌البلاغه، محل تردید واقع شود که حضرت در مورد علم، ربوبیت و قدرت خداوند می‌فرماید: «عالم اذ لا معلوم و رب اذ لا مربوب و قادر اذ لا مقدور». ترجمه: خدا عالم بود آن‌گاه که معلومی وجود نداشت، پرورنده بوده آن‌گاه که پدیده‌ای نبود و توانا بود آن‌گاه که مقدوری نبود (۱۴، خ: ۱۵۲، ص: ۲۸۱) و در خطبه‌ی ۱۸۶ می‌فرماید: «وان الله یعود بعد فناء الدنیا وحده لاشی معه».

ترجمه: همانا پس از نابودی جهان، تنها خدای سبحان باقی می‌ماند، تنهای تنها که چیزی با او نیست، آن‌گونه که قبل از آفرینش جهان، چیزی با او نبوده (همان، خ: ۱۸۶، ص: ۳۶۷). در پاسخ به این اشکال باید گفت این عبارت به تقدم ذاتی حق تعالی بر همگی مخلوقات و معلولات خود اشاره دارد و چون این تقدم در نظر گرفته شود، درمی‌یابیم که در مرتبه‌ی ذات حق، هیچ معلوم و مربوب و مقدوری جز ذات مقدس باری تعالی موجود نبوده است، بلکه وجود هر موجود و معلومی را باید متأخر از ذات حق بدانیم. به عبارت دیگر، علم قدیم است و معلوم متجدد؛ خلقت قدیم است و مخلوق حادث. هم‌چنین اراده، افاضه و رزاقیت مستمر ازل و قدیم است، لکن مرادات و مفاضات و ارزاق حادث و متجددند (۶، ج ۳، ص: ۲۳۴؛ ۲۲، ص: ۵۴؛ ۱۷، ص: ۷۲ و ۱۸، ج ۷، ص: ۳۰۶). بنابر این آنچه در روایات آمده است مبنی بر این که «کان الله و لم یکن معه شیء»، ترجمه: خداوند همیشه بوده و چیزی با او نبوده است (۳۰، ج ۱، ص: ۱۲۱)، منظور آن است که با ذات پاکش همراه نبوده، بلکه از مرتبه‌ی ذات متأخر است. در این‌جا کان و نظایر آن درباره‌ی خداوند منسلخ از زمان است و مرتبه را بیان می‌کند، یعنی خداوند در مرتبه‌ی همه‌ی اشیا هست، ولی اشیا در مرتبه‌ی او نیستند و لهذا وقتی به عارفی گفتند: «کان الله ولم یکن معه شیء»، گفت: الان هم همین‌طور است (۶، ج ۱، ص: ۱۲۷؛ ۱۸، ج ۱، ص: ۳۳۱؛ ۳۲، ج ۱۰، ص: ۴۵۰ و ۱۱، ص: ۱۱۲).

۶. مقایسه‌ی آرای ملاصدرا با نهج‌البلاغه درباره‌ی حدوث عالم

ملاصدرا در توافقی آشکار با نهج‌البلاغه، تصریح می‌کند که عالم حادث زمانی است (۱۶، ج ۲، ص: ۲۷)، همان‌طور که حضرت علی (ع) می‌فرماید: [خداوند متعال] پدیده‌ها را از موادی ازل و ابدی نیافرید، بلکه آن‌ها را از نیستی به هستی آورد و برای هر پدیده‌ای حد و مرزی تعیین فرمود (۱۴، خ: ۱۶۳، صص: ۳۰۸ - ۳۰۹). هم‌چنین حضرت صحت استعمال «منذ» را درباره‌ی مخلوقات، دلیل بر ابتدای زمانی داشتن مخلوقات و صحت استعمال «قد» را دلیل بر حادث بودن آن‌ها می‌دانند (همان، خ: ۱۸۶، ص: ۳۶۳).

هرچند ملاصدرا عالم را حادث زمانی می‌داند، تصویری که از حدوث آن ارائه می‌دهد با حدوث زمانی ارائه‌شده از سوی متکلمین، تفاوت بسیاری دارد. ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری و با توجه به این‌که زمان مقدار حرکت جوهری است، زمان را بعد چهارم عالم مادی می‌داند، نه یک ظرف مستقل از اجسام. بنابراین پیش از خلقت عالم مادی، زمانی نبوده است و سخن از خلقت مادی در زمان و سؤال از زمان خلقت آن بی‌معناست (۱۸، ج ۳، ص: ۲۰۰). از نظر صدرا، عالم مادی با زمان حادث است نه در زمان، و هر لحظه

حدوث زمانی جوهری دارد (همان، ص: ۲۹۸). این تصویری که صدرا از حدوث زمانی عالم ارائه می‌دهد با ویژگی‌هایی سازگار است که حضرت علی(ع) درباره‌ی موجود حادث می‌فرمایند، زیرا حضرت می‌فرمایند: زمان و مکان قبل از آفرینش وجود نداشته‌اند و با از بین رفتن عالم مادی، آن‌ها نیز نابود می‌شوند (۱۴، خ: ۱۸۶، ص: ۳۶۷).

از نظر ملاصدرا، کل عالم مادی یک حرکت جوهری است و هر حرکتی هر لحظه در حال حدوث و فنا است، به طوری که به محض ورود متحرک در یک حد، حد قبلی فانی می‌شود. این نظریه با این کلام حضرت امیر(ع) که می‌فرمایند: دنیا پشت سر شما در حال پیچیده شدن است (همان، نامه ۲۷، ص: ۵۱۱)، کاملاً انطباق‌پذیر است، زیرا به محض ورود در لحظه‌ی فعلی، دنیایی که در لحظه‌ی قبلی بود، نابود و در هم پیچیده می‌شود. به این ترتیب، فانی شدن از ویژگی‌های عالم مادی می‌باشد (همان، خ: ۱۱۱، ص: ۲۱۳)، همان‌طور که دستخوش حرکت و سکون بودن از خصوصیات امر حادث است (همان، خ: ۱۸۹، ص: ۳۶۳).

۷. خلاصه و نتیجه

با توجه به آن‌چه گفته شد، معلوم شد که حدوث در حکمت متعالیه، شکل جدیدی به خود گرفته و به نحو کاملاً بارزی از رویکرد متکلمان و حکمای گذشته متمایز شده است. صدرا با استمداد از آیات و روایات و بهره‌گیری از قواعد حکمت متعالیه، حدوث زمانی عالم را در معنایی غیر از آن‌چه مد نظر متکلمان است می‌پذیرد. ایشان تعبیر حدوث ذاتی حکما را از معنای حقیقی حدوث و مراد شرایع آسمانی بسیار دور دانسته است. در این مکتب، حدوث به معنای پدید آمدن جهان در زمان نیست، بلکه به معنای «پدید آمدن جهان با زمان» است. این معنا از حدوث، لازمه‌ی حرکت جوهری و بلکه عین آن است و لذا بدون آن فهمیده نمی‌شود. هر تغییر جوهری یک آغاز و در همان حال، یک پایان است و این به معنای حادث شدن جوهری جدید است که عیناً زایل شدن جوهری دیگر است. جهان را می‌توان به مجموعه‌ای از بی‌نهایت تغییرات جوهری و حدوث‌ها و زوال‌های متوالی تشبیه کرد و «زمان» نیز محصول این توالی است. این مجموعه مجموعه‌ای است اعتباری نه حقیقی، زیرا اجزای آن در کنار هم حضور بالفعل ندارند و چون این مجموعه حقیقی نیست، متصف به هیچ حکم حقیقی - نه حدوث و نه قدم - نخواهد بود. بنابراین صفت حادث را باید به تک تک اجزای جهان در هر لحظه نسبت داد نه به کل جهان، و در نتیجه، جهان-های حادث خواهیم داشت نه یک جهان حادث.

نهج‌البلاغه نیز حدوث زمانی عالم را تأیید می‌کند و آفرینش جهان مادی را بدیع، بی‌سابقه و بدون استفاده از ماده، طرح و الگوی پیشین می‌داند. لذا می‌توان نظر حکما در

مسأله‌ی حدوث را خلاف نهج‌البلاغه دانست. حکما عالم طبیعت را فعل ازلی و غیر منقطع خداوند تلقی کرده و آفرینش پدیده‌ها را از هیولای قدیم دانسته‌اند، حال آن‌که با توجه به مطالب نهج‌البلاغه باید گفت پدیده‌ها از مواد ازلی و ابدی آفریده نشده‌اند، بلکه از نیستی به وجود آمده‌اند.

اگرچه دیدگاه شارحین نهج‌البلاغه درباره‌ی حدوث عالم، بیشتر به دیدگاه متکلمان گرایش دارد، از مقایسه‌ی نهج‌البلاغه با نظر متکلمان به این نتیجه می‌رسیم که در پذیرش اصل حدوث زمانی عالم، بین آنان و نهج‌البلاغه موافقت و هماهنگی وجود دارد؛ اگرچه برداشت متکلمان از زمان به عنوان ظرف مستقلی برای وقوع حوادث، بر خلاف نهج‌البلاغه است که زمان را زاییده‌ی حدوث و از ابعاد و ویژگی‌های پدیده‌ی حادث می‌شمارد.

بدین ترتیب، مطالب نهج‌البلاغه درباره‌ی حدوث عالم، با دیدگاه صدرالمتهلین از قرابت بیشتری برخوردار است. ملاصدرا حرکت و زمان را به عنوان ابعادی از پدیده‌های مادی اثبات می‌کند و سپس با استفاده از این ویژگی‌ها، حدوثی دم‌به‌دم و لحظه‌به‌لحظه برای هستی هر موجود متغیر و متجدد قایل می‌شود. در کلام امیر سخن نیز ویژگی‌هایی مانند زمان داشتن، مکان‌مند بودن، حرکت داشتن و متغیر بودن برای پدیده‌ی حادث مطرح شده است که می‌تواند مبنایی باشد برای تفسیر حدوث جهان، آن‌گونه که ملاصدرا به آن دست زده است. روشن است که حرکت جوهری به گونه‌ای که در فلسفه‌ی صدرا تبیین شده، در مطالب نهج‌البلاغه به آن پرداخته نشده است، بلکه به طور کلی به زمان داشتن، به حرکت داشتن، و بالتبع، متغیر بودن هر امر حادث اشاره شده است.

ملاصدرا در اثبات حدوث برای جهان، در جهات زیر، موافق با نهج‌البلاغه است:

اولاً نهج‌البلاغه عالم را حادث، یعنی هستی آن را مسبوق به نیستی می‌داند.

ثانیاً حدوث عالم را زمانی دانسته است، زیرا از جمله صفاتی که برای مخلوقات مادی بیان کرده و دال بر حدوث و نقصانشان دانسته است، داشتن ابتدا و آغاز زمانی است و این‌که زمان ویژگی موجوداتی است که حادث و آفریده شده‌اند و با از بین رفتن آن‌ها از بین می‌رود.

ثالثاً از حرکت و زمان و تغییر و فناپذیری به عنوان صفات پدیده‌های حادث یاد می‌کند.

در باب دوام فیض الاهی، همان‌طور که گفته شد، ملاصدرا ضمن پذیرش حدوث زمانی عالم، دوام وجود، فیاضیت تام واجب الوجود و ازلیت فاعلیت او را مانند حکمای گذشته ضروری می‌داند و بر آن تأکید می‌ورزد، ولی در عین حال، مانند حکما ازلیت ممکنات و قدم عالم را نتیجه نمی‌گیرد، بلکه آن را دال بر عدم انقطاع فیض ربوبی می‌داند.

نهج‌البلاغه ضمن تصریح به حدوث زمانی عالم، درباره‌ی دوام و استمرار فیض الاهی سخنی نگفته است. تنافی برخی از عبارات نهج‌البلاغه با دوام فیض الاهی، همان‌طور که گذشت، حل‌شدنی و دلیل بر تقدم ذاتی حق بر همگی مخلوقات و معلومات است. و آخرین نکته این‌که حکمت متعالیه در زمینه‌ی اثبات واجب الوجود، چندان تکیه‌ای بر استدلال‌های مبتنی بر حدوث عالم ندارد، آن‌گونه که متکلمین از حدوث عالم به عنوان یکی از ارزنده‌ترین مبادی اثبات صانع و صفات او بهره‌جسته‌اند. اما در نهج‌البلاغه از حدوث عالم به عنوان یکی از طرق اثبات واجب الوجود در کنار طرق دیگر، سخن به میان آمده است.

منابع

۱. نهج‌البلاغه.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۷۰)، *رسائل حکیم سبزواری*، تهران: اسوه.
۳. آملی، محمد تقی، (۱۳۷۰)، *درالفوائد* (تعلیق شرح حکمه المنظومه سبزواری)، تهران: بوذرجمهری.
۴. ابن ابی‌الحدید، (۱۳۸۵)، *شرح نهج‌البلاغه*، ۲ ج، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، *الشفاء* (الطبیعیات)، قم: منشورات مکتبه آیه العظمی المرعشی‌النجفی.
۶. بحرانی، ابن میثم، (۱۴۰۴ق)، *المصباح*، ۵ ج، الطبعة الثانی، تهران: بی‌نا.
۷. بیهقی فرید خراسانی، ظهیرالدین، (۱۴۰۹ق)، *معارض نهج‌البلاغه*، قم: مکتبه آیه الله العظمی مرعشی‌نجفی.
۸. تستری، محمد تقی، (۱۳۷۶)، *بهبج الصباغه فی شرح نهج‌البلاغه*، الطبعة الاولى، تهران: دار کبیر للنشر.
۹. جلالی مقدم، مسعود، (۱۳۸۴)، *آیین زروانی*، تهران: امیرکبیر.
۱۰. جعفری، محمد تقی، (۱۳۷۶)، *ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه*، ۲۷ ج، تهران: دفتر نشر فرهنگ رجاء.
۱۱. حائری یزدی، مهدی، (بی‌تا)، *هرم هستی*، تهران: بی‌نا.
۱۲. حسینی شیرازی، سید محمد، (بی‌تا)، *توضیح نهج‌البلاغه*، ۴ ج، تهران: دار تراث الشیعه.

مطالعه‌ی تطبیقی «حدوث عالم» در حکمت صدرا و نهج‌البلاغه ۱۲۵

۱۳. خوبی، حبیب الله، (۱۴۹۵ق)، *منهاج البراعه*، چاپ دوم، قم: انتشارات لاهیجی.
۱۴. دشتی، محمد، (۱۳۷۹)، *ترجمه نهج‌البلاغه*، قم: انتشارات لاهیجی.
۱۵. سهروردی، (۱۳۵۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۱۶. صدرالدین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۸)، *رساله فی الحدوث*، تصحیح و تحقیق سید حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۷. _____، (۱۳۶۰)، *اسرار الایات*، تصحیح آقای محمد خواجه‌ای، تهران: انجمن اسلامی فلسفه و حکمت ایران.
۱۸. _____، (۱۹۸۱)، *الاسفار الاربعه*، بیروت: داراحیاء التراث العزلی.
۱۹. _____، (۱۳۶۶)، *رساله الحدوث العالم*، تهران: انتشارات مولی.
۲۰. _____، (۱۳۴۲)، *مشاعر*، شرح ملامحمد جعفر لاهیجانی، تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: بی‌نا.
۲۱. _____، (۱۳۷۸)، *اجوبه المسائل*، تصحیح و تحقیق دکتر عبدالله شکیبا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۲. _____، (۱۳۷۸)، *مظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، تصحیح و تحقیق سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۳. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۳)، *نهایه الحکمه*، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم: بوستان قم.
۲۴. طوسی، نصیر الدین، (ق ۱۴۰۷)، *تجرید الاعتقاد*، قم: مؤسسه اسلامی.
۲۵. _____، (۱۳۵۹)، *نقد المحصل*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
۲۶. _____، (۱۳۷۷)، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۳، قم: دفتر نشر کتاب.
۲۷. عبده، شیخ محمد، (بی‌تا)، *نهج‌البلاغه*، بی‌جا: بی‌نا.
۲۸. فیض کاشانی، محسن، (۱۳۶۲)، *اصول المعارف*، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی مرعشی النجفی.
۲۹. کاپلستون، فریدریک، (۱۳۶۰)، *ترجمه منوچهر بزرگ مهر*، تهران: دانشگاه صنعتی شریف.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، *کافی*، ج ۸، تهران: دار الکتب اسلامی.
۳۱. مدرس وحید، میرزا احمد، (بی‌تا)، *شرح نهج‌البلاغه*، بی‌جا: بی‌نا.
۳۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۳)، *مجموعه آثار*، چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات صدرا.

۱۲۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۳۳. مغنیه، محمد جواد، (۱۹۷۲)، *فی ظلال نهج البلاغه*، ۴ ج، بیروت: دارالعلم للملایین.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۲)، *پیام امام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. مهر، فرهنگ، (۱۳۵۸)، *دیدنی نواز دینی کهن*، تهران: جامی.
۳۶. میرداماد، محمد بن محمد، (۱۳۶۷)، *القبسات*، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.