



براهین اثبات حدوث عالم در کلام امامیه*

حمید عطائی نظری**

مقدمه

مسئله حدوث یا قَدَم عالم از مسائل فلسفی و کلامی بحث برانگیز و مناقشه‌آمیز در تاریخ اندیشه اسلامی است. آیا جهان هستی همیشه وجود داشته است (قدیم است) یا در زمان و مقطعی خاص به وجود آمده است (حادث است)؟ عموم متکلمان امامی بر عقیده بر حدوث زمانی عالم تأکید و برای اثبات آن استدلال‌های گوناگونی ارائه کرده‌اند. از منظر اغلب متکلمان، باور به «حدوث عالم» دست‌کم از دو جهت ضروری و حائز اهمیت است. نخست آنکه حدوث عالم مقدمه اثبات وجود خداوند است و بر بنیاد پذیرش آن، برهان جهان‌شناختی حدوث و قَدَم برای اثبات باری تعالی طرح می‌شود. این برهان بر اساس فرضیه «حدوث (نوپیدی) و آغاز زمانی عالم» و با استناد به قاعده «احتیاج هر موجود حادث (نوپدید) به علت و مُحدِث (پدیدآورنده)»، وجود آفریدگاری قدیم را برای عالم اثبات می‌کند. دیگر وجه اهمیت و ضرورت برای باورداشت به حدوث عالم این است که اثبات وصف «قدرت» و «اختیار» برای خداوند متوقف است بر پذیرش حدوث زمانی موجودات عالم. بنابراین حدوث عالم، از دیدگاه متکلمان امامی، آموزه‌ای است مهم و محوری که گریز و گزیری از پذیرش آن نیست. در جُستار پیش رو استدلال‌های اصلی و متداول متکلمان امامی برای اثبات حدوث عالم تبیین و تشریح می‌شود. کلیدواژه‌ها: حدوث و قدم، قدرت و اختیار الهی، ادله حدوث عالم، علیت تامه، ازلیت عالم، کلام امامیه

* این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی نویسنده با عنوان «تاریخ برهان‌های اثبات وجود خدا در کلام امامیه» می‌باشد.

** استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، h.ataee@isca.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۲۵

۱. تعریف «حدوث»

اصطلاح «حادث» یا «مُحَدَّث» (نوپدید) در کلام معتزله و مکتب متکلمان امامی بغداد (یعنی مکتب شیخ مفید و شریف مرتضی) بر «موجودی که هستی پس از نیستی محض و ازلی دارد، یعنی موجودی که وجودش آغازی دارد و در گذشته معدوم بوده» (الشیخ الطوسی، ۱۳۹۴: ۵۱) اطلاق می‌شده است. با ورود مفاهیم و اصطلاحات فلسفی به کلام امامیه در دوره مکتب حله متأخر (یعنی مکتب محقق طوسی و علامه حلی)، اصطلاح «مُحَدَّث» گذشته از معنای پیشین خود، در وضعی جدید، مفهوم فلسفی تازه‌ای نیز پیدا کرد. در معنای فلسفی جدید، واژه «حادث» یا «مُحَدَّث» به مفهوم «موجودی که حدوث ذاتی دارد» به کار رفته است (الأسدی الحلی، ۱۴۳۷: ۷۵۲؛ ر.ک: العلامة الحلی، ۱۳۸۸: ۵۶). بنابراین در دوره کلام معتزلی-فلسفی امامیه (یعنی از حدود نیمه دوم قرن هفتم تا حدود نیمه نخست قرن یازدهم هجری) اصطلاح حدوث (نوپدید) در دو معنای مختلف کاربرد داشته است: حدوث زمانی و حدوث ذاتی. برای تبیین تفاوت این دو معنا، نخست لازم است به مفهوم دو گونه سبق و تقدم، یعنی تقدم ذاتی و تقدم زمانی اشاره شود:

(۱) تقدم زمانی: یعنی تقدم برحسب زمان. این نحوه از سبق و تقدم در جایی است که زمان حصول شیء متقدم، سابق و مقدم باشد بر زمان وجود شیء متأخر. در این صورت، شیء متقدم به اعتبار تقدم زمانی وجودش، متقدم است بر شیء متأخر.

(۲) تقدم ذاتی (بالذات یا بالطبع): به معنای تقدم برحسب ذات و توقف وجود متأخر بر وجود متقدم است؛ یعنی ممکن نیست متأخر موجود شود مگر اینکه متقدم پیش از آن موجود شده باشد، اما وجود متقدم اصلاً وابسته به وجود متأخر نیست و بدون آن نیز می‌تواند موجود باشد (العلامة الحلی، ۱۳۸۶: ۱۹۰؛ همو، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۵۶)، مثل تقدم عدد یک بر عدد دو که تحقق عدد دو متأخر است از تحقق عدد یک و منوط است به وجود آن و مثل تقدم جزء بر کل و تقدم جزء علت بر معلول و تقدم موصوف بر صفت. در این نحو از تقدم، امر متقدم به نوعی در تحقق امر متأخر اثرگذار است (العلامة الحلی، ۱۴۲۲: ۸۳)؛ یعنی شیء متأخر برای تحقق یافتن نیازمند به شیء متقدم است و وجود شیء متأخر همواره همراه با شیء متقدم است، اما شیء متقدم ممکن است بدون شیء متأخر موجود شود (العلامة الحلی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۵۶-۲۵۷).

۱. «الحدوث يُطلق علی معنیین وهو ذاتی وزمانی».



اکنون بر اساس تعاریف پیش‌گفته برای تقدم ذاتی و تقدم زمانی می‌توان دو اصطلاح حدوث ذاتی و حدوث زمانی را نیز تعریف کرد:

۱) حدوث زمانی: به معنای «مسبقیت وجود شیء به عدم زمانی» است؛ یعنی شیء در زمان پیشین وجود نداشته باشد، سپس در زمان بعد موجود شده باشد (تقدم عدم شیء در زمان گذشته بر وجود آن) (العلامة الحلی، ۱۳۸۶: ۱۹۱).^۱ طبق این معنا، همچنانکه در کلام معتزله و مکتب امامی بغداد تعریف شده بود، «موجود مُحَدَّث (حادث)» عبارت است از «موجودی که وجودش دارای آغاز و ابتدای زمانی باشد و در زمان گذشته معدوم بوده باشد». چنین موجودی «حادث یا مُحَدَّث زمانی» نامیده می‌شود (العلامة الحلی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۲۰-۲۲۱؛ ر.ک: نصیرالدین الطوسی، ۱۴۱۳: ۲۱).

۲) حدوث ذاتی: به مفهوم «مسبقیت وجود شیء به عدم ذاتی خود» است؛ یعنی «وجود شیء پس از عدم آن در مرتبه ذات» باشد (تقدم عدم شیء در مرتبه ذات بر وجود آن: «أن يكون حصوله بعد عدمه بعدية بالذات، وهو الحدوث الذاتي»؛ العلامة الحلی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۲۱؛ ر.ک: همو، ۱۳۸۷: ۴۹۰). به تعبیر دیگر، شیء در حد ذات خود معدوم باشد، سپس بر اثر وجود علت موجود شود. گاه نیز حدوث ذاتی به «مسبقیت ذاتی وجود شیء به غیر خود»^۲ یعنی «تأخر ذاتی وجود شیء از چیز دیگری» تعریف شده است (العلامة الحلی، ۱۳۸۸: ۵۶).^۳ در واقع به «تأخر ذاتی شیء از علت خود» و محتاج بودن شیء در وجودش به غیر (یعنی علت) اشاره دارد (الجرجانی، ۱۴۳۳: ۱۴۵).^۴ اصطلاح «حدوث ذاتی» در آثار متکلمان معتزلی و متکلمان امامی مکتب بغداد به کار نرفته است و ظاهراً کاربرد جدید اصطلاح حدوث در معنای حدوث ذاتی در متون کلامی امامیه تنها پس از آشنایی متکلمان امامی مکتب حله متأخر با تعالیم فلسفی ابن سینا رواج یافته است؛ بنابراین چنین معنایی برای حدوث مفهومی برگرفته از فلسفه سینوی است، برای نمونه، ابن سینا در کتاب النجاة به دو معنا برای حادث اشاره کرده است: نخست حادث ذاتی، یعنی موجودی که ذاتش دارای مبدأ و علتی است که به سبب آن موجود می‌شود و دوم حادث زمانی، یعنی موجودی که زمان وجودش

۱. «إذا كان العدم حاصلًا في زمان متقدّم على الزمان الوجود كان الحدوث زمانياً».

۲. «فسروا الحدوث بأمرين: أحدهما حصول الشيء بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق».

۳. «الحدوث الذاتي وهو كون الشيء بعد غيره بعدية ذاتية».

۴. «الحدوث الذاتي: هو كون الشيء مفترقاً في وجوده إلى الغير».

آغاز و ابتدایی دارد و در زمان گذشته معدوم بوده، سپس موجود شده است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۳۳).^۱ بنابراین معنای حدوث ذاتی برای اصطلاح حدوث، که در آثار متکلمان مکتب حله متأخر، نقل و تبیین شد مفهومی است کاملاً فلسفی و ناظر به مباحث مطرح در فلسفه، از جمله تقسیم موجودات به ممکن الوجود و واجب الوجود و تشریح ویژگی‌های آنها. چنانکه علامه حلی توضیح داده است، ذات ممکن الوجود به خودی خود استحقاق وجود یا عدم ندارد؛ ازین رو اگر ممکن الوجودی موجود شود، استحقاق وجود آن از ناحیه غیر (یعنی علت) است، به این معنا که وجود ممکن عرضی و برگرفته از غیر است. هر صفت ذاتی، بالذات مقدم بر صفت عرضی و برگرفته از غیر است، یعنی صفت ذاتی تقدم ذاتی بر صفت عرضی دارد؛ چون رفع صفت ذاتی مستلزم رفع خود ذات است (زیرا صفت ذاتی معلول ذات است) و رفع ذات مستلزم رفع صفت عرضی و بالعکس است (چون امکان ندارد که وقتی یک ذات معدوم است صفتی از سوی غیر برای آن ذات ایجاد شود)، اما رفع صفت عرضی و بالعکس مستلزم رفع صفت ذاتی و خود ذات نیست (العلامة الحلی، ۱۴۱۳: ۶۸). بنابراین برای ممکن الوجود، عدم استحقاق ذاتی وجود، که به معنای معدوم بودن آن است، مقدم یا سابق است بر (استحقاق) وجود. در نتیجه، عدم ممکن الوجود ذاتاً مقدم است بر وجود ممکن الوجود که مستند به غیر (یعنی علت) است. بر همین اساس، به موجود ممکن الوجود که وجودش مسبوق است به عدم ذاتی خود، «مُحَدَّث ذاتی» گفته می‌شود (العلامة الحلی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۲۱؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۹۱؛ همو، ۱۴۱۳: ۶۸ و ۷۱).

با توجه به دو معنای یادشده برای حدوث، یعنی حدوث ذاتی (مسبوقیت وجود شیء به عدم ذاتی خود) و حدوث زمانی (مسبوقیت وجود شیء به عدم زمانی)، اکنون می‌توان در تعریفی جامع، این اصطلاح را به «مسبوقیت وجود شیء به عدم» تعریف کرد. گفتنی است که گاهی اصطلاح حدوث با عبارت خروج از عدم به وجود تعریف شده است که در واقع، تعبیر دیگری است از حدوث زمانی (اللقانی المالکی، ۱۴۳۲: ۷۴؛^۲ التفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۷).^۳ چنانچه حدوث را به مفهوم

۱. «والمحدث أيضاً علی وجهین: أحدهما هو الذی لذاته مبدأ هی به موجودة. والآخر هو الذی لزمانه ابتداء، وقد كان بعد أن لم یکن، وكانت قبلیه هو فیها معدوم، وقد بطلت تلك القبلیة. ومعنی ذلك كله أنه قد وجد زمان هو فیها معدوم».

۲. «الحدوث هو الخروج من العدم إلى الوجود».

۳. «فقد یراد بالقدم عدم المسبوقیه بالغير، وبالحدوث المسبوقیه به، ویسمى ذاتیا، وقد یخص الغير بالعدم، فیراد بالقدم عدم المسبوقیه بالعدم، وبالحدوث المسبوقیه به، وهو معنی الخروج من العدم إلى الوجود، ویسمى زمانياً، وهذا هو المتعارف عند الجمهور».



«مسبقیت وجود شیء به عدم» در نظر بگیریم، می توان حادث را به «موجود مسبوق به عدم» یا «موجودی که عدم آن سابق و مقدم بر وجودش است»، یعنی موجودی که نخست معدوم بوده، سپس موجود شده است، تعریف کرد (نصیرالدین الطوسی، ۱۳۳۵: ۱۶).^۱ در این تعریف، اگر مراد از «مسبق به عدم» بودن، سبق و تقدم زمانی عدم شیء بر وجود آن باشد، به چنین موجودی حادث زمانی گفته می شود؛ اما اگر مراد از «مسبق به عدم» بودن، سبق و تقدم ذاتی عدم شیء بر وجود آن باشد، به چنین موجودی حادث ذاتی اطلاق می شود (العلامة الحلی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۲۱؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۹۱). نظیر همین تعاریف برای دو اصطلاح حدوث زمانی و حدوث ذاتی، پس از دوره مکتب حله متأخر، در دوران کلام فلسفی امامیه نیز بازگو شده است؛ برای نمونه، فیاض لاهیجی در تعریف حدوث و تبیین دو قسم زمانی و ذاتی آن گفته است:

حدوث، مسبوقیت وجود است به عدم، و قدم، عدم مسبوقیت وجود است به عدم؛ پس اگر عدم، عدم زمانی باشد و سبقش بر وجود، سبق زمانی، آن حدوث را «حدوث زمانی» گویند و مقابلش را «قدم زمانی» و اگر عدم، عدم ذاتی و سبقش، سبق ذاتی بود، «حدوث ذاتی» و مقابلش را «قدم ذاتی» خوانند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۱۶).

خواجه نصیر و فاضل مقداد در تعریف جامع دیگری برای حادث، با یک عبارت به هر دو معنای حادث ذاتی و زمانی اشاره و آن را به «موجودی که مسبوق به غیر یا به عدم باشد» تعریف کرده اند (نصیرالدین الطوسی، ۱۴۰۷: ۱۱۴). بخش نخست این تعریف، یعنی «موجودی که مسبوق به غیر باشد»، ناظر به تعریف حادث ذاتی و بخش دوم، یعنی «موجودی که مسبوق به عدم باشد»، تعریف حادث زمانی است (الجرجانی، ۱۴۳۳: ۱۴۴؛^۲ السیوری، ۱۳۸۷: ۹۷).^۳ علامه حلی نیز اصطلاح حادث را دارای دو معنای مختلف دانسته است:

(۱) موجودی که وجودش مسبوق به غیر (یعنی علت) است؛ یعنی موجودی که وجودش متأخر از وجود شیء دیگری است (حادث ذاتی).

۱. «هرچه ممکن بود، نخست معدوم بوده باشد آنگه موجود شده. و این وجود را حدوث گویند و چنین موجود را مُحَدَّث خوانند.»

۲. «الحادث ما یکون مسبوقاً بالعدم، ویسمی حدوثاً زمانياً.»

۳. «الموجود إما أن یکون غیر مسبوق بالعدم أو یکون مسبوقاً بأحدهما، والأول من الأول قدیم ذاتی والثانی منه قدیم زمانی، والأول من الثانی حادث ذاتی والثانی منه حادث زمانی.»

۲) موجودی که وجودش مسبوق به عدم است (حادث زمانی) (العلامة الحلی، ۱۴۱۳: ۶۷-۶۸؛ ر.ک: همو، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۱۸).

خواجه نصیر در برخی دیگر از آثارش حادث را به «موجودی که وجودش دارای ابتدا است» تعریف کرده که آشکارا تعریفی است ناظر به حادث زمانی. او تأکید کرده که عدم چنین موجودی مقدم است بر وجودش (نصیرالدین الطوسی، ۱۴۱۳: ۲۱).

از نظر فلاسفه، تعریف متکلمان از حادث به «موجودی که مسبوق به عدم زمانی است» بر تمام موجودات عالم صدق نمی‌کند؛ زیرا زمان یکی از موجودات عالم است، اما نمی‌توان گفت که خود زمان هم حادث زمانی، یعنی مسبوق به عدم زمانی، است، چون این فرض مستلزم تقدم زمان بر خودش [یا تسلسل زمان] است. به همین جهت، فلاسفه تفسیر عام‌تری از اصطلاح حادث ارائه کرده‌اند و آن را «موجودی که مسبوق به غیر باشد» دانسته‌اند (السیوری، ۱۴۰۵: ۱۵۰-۱۵۲). این تعریف عام‌تر از تعریف متکلمان است؛ زیرا مفهوم لفظ «غیر» عام‌تر از مفهوم واژه «عدم» است (الحمصی الرازی، ۱۳۸۶: ۱۴). بنابراین تعریف عام مزبور هم شامل حادث زمانی می‌شود، در صورتی که متقدم و متأخر قابل اجتماع با هم نباشند، یعنی شیء مسبوق به عدم زمانی باشد و هم شامل حادث ذاتی، اگر متقدم و متأخر قابل اجتماع با هم باشند، یعنی شیء مسبوق به عدم استحقاق ذاتی وجود و نیز مسبوق به علت باشد، مثل ممکن‌الوجود که عدم استحقاق ذاتی وجود آن بر وجودش تقدم دارد و عدم استحقاق ذاتی وجود [= متقدم] قابل اجتماع با وجود [= متأخر] است؛ یعنی ممکن‌الوجود در همان حال که در اثر وجود علت موجود است، همچنان وصف عدم استحقاق ذاتی وجود را نیز دارد. بر اساس این تعریف عام، زمان نیز حادث است، اما به معنای حادث ذاتی.

طبق نظر فلاسفه و متکلمان پیرو آنان، نسبت میان دو مفهوم حادث ذاتی و حادث زمانی عموم و خصوص مطلق است، یعنی حادث ذاتی عام‌تر از حادث زمانی است. بنابراین هر موجودی که حادث زمانی باشد، حتماً حادث ذاتی نیز هست - به این معنا که وجودش مسبوق به عدم ذاتی است و پس از عدم به وجود آمده است (نصیرالدین الطوسی، ۱۴۱۳: ۲۱)؛ زیرا در غیر این صورت نباید ابتدایی برای وجود آن قابل تصور باشد (العلامة الحلی، ۱۴۱۳: ۶۸) - اما هر حادث

۱. «والمُحَدَّثُ يُفَسَّرُ بِأَمْرَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ الْمَسْبُوقُ بِالْغَيْرِ، وَالثَّانِي: أَنَّهُ الْمَسْبُوقُ بِالْعَدَمِ».

۲. «كل موجود فإما أن يكون لوجوده أول، ولا محالة يكون لا وجوده متقدماً على وجوده، ويسمى محدثاً».



ذاتی لزوماً حادث زمانی نیست، بلکه ممکن است قدیم زمانی باشد (اللاهيجی، ۱۴۲۶، ج ۳: ۳۹۵).^۱ بنابراین از نظر فیلسوفان، حدوث ذاتی در تنافی با قدّم زمانی نیست؛ یعنی ممکن است (و بلکه محقق است که) موجودی قدیم زمانی باشد و در عین حال به دلیل ممکن‌الوجود بودن، متصف به حدوث ذاتی نیز باشد. نتیجه آنکه چنین موجودی هم قدیم زمانی است و هم حادث ذاتی؛ برای نمونه، افلاک (که عالم جسمانی را نیز در بر دارند) (لاهيجی، ۱۳۸۳: ۸۳)^۲ و حرکات مستدیر آنها قدیم زمانی و حادث ذاتی هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۸۱)^۳ با اندکی تفاوت در عبارت: همو، ۱۳۷۹: ۶۱۷). همچنین زمان که یکی از ممکنات است، حادث ذاتی است اما حادث زمانی نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۲۲۹)^۴؛ زیرا اگر زمان حادث زمانی باشد، لازم می‌آید که خود زمان هم زمان دیگری داشته باشد که این امر مستلزم تسلسل و باطل است (العلامة الحلی، ۱۳۸۶: ۱۹۱؛ همو، ۱۳۸۸: ۵۶).

در مقابل این دیدگاه فیلسوفان، متکلمان مکتب حله متأخر معتقدند که موجود قدیم زمانی فقط واجب‌الوجود است (العلامة الحلی، ۱۴۲۲: ۳۹۲)^۵ و هیچ ممکن‌الوجودی قدیم زمانی نیست، بلکه همه ممکنات حادث زمانی هستند: «هرچه ممکن بود، نخست معدوم بوده باشد آنگاه موجود شده. و این وجود را حدوث گویند و چنین موجود را مُحدَث خوانند» (نصیرالدین الطوسی، ۱۳۳۵: ۱۶). بنابراین از منظر این متکلمان، «هر حادث ذاتی و ممکن‌الوجودی لزوماً حادث زمانی نیز هست»، همان‌گونه که «هر حادث زمانی، حادث ذاتی و ممکن‌الوجود است».

۲. تعریف «عالم»

از نظر متکلمان مسلمان قرون میانی، خداوند متعال یگانه موجود مجرد در هستی است و جز او تمام موجودات دیگر عالم از جنس جسم هستند و جسمانی. بنابراین «عالم» در اصطلاح این متکلمان عبارت است از مجموع اجسام (جواهر) و أعراض (المُقرئ النیسابوری، ۱۳۸۵: ۱۴)^۶ همو،

۱. «فکل حادث بالزمان فهو حادث بالذات من غیر عکس».
۲. «و اول افلاک کلیه بنا بر مشهور به حسب ترتیب طبیعی فلک اعظم است، و فلک الأفلاک و فلک اطلس نیز گویند و او مشتمل است بر جمیع افلاک بلکه بر مجموع عالم جسمانی».
۳. «فقد وضع صدق ما قدمناه من وجود حركة لا بدء لها في الزمان، وإنما البدء لها من جهة الخالق، وإنها هي الحركات السماوية».
۴. «فإذن الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً، بل حدوث ابداع، لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة، بل بالذات».
۵. «القدّم يستلزم الوجوب».
۶. «وإذا ثبت حدوث الأجسام والأعراض، وجب الحكم بحدوث العالم؛ لأنّ العالم عبارة عن السماء والأرض وما بينهما من الأجسام والأعراض».

۱۴۱۴: ۳۲؛ الشیخ الطوسی، ۱۳۹۲: ۷). بر این اساس، مراد این متکلمان از حدوث عالم چیزی جز حدوث همه اجسام و اعراض نیست و از دیدگاه آنان، برای اثبات حدوث عالم کافی است که حدوث اجسام، یعنی پیدایی و وجود آنها بعد از معدوم بودن، ثابت شود. از اینجا معلوم می‌شود که این متکلمان حدوث اجزای جهان را به معنای حدوث کل عالم می‌دانسته‌اند؛ یعنی عالم را برابر با «مجموع اجزای تشکیل دهنده آن» تعریف می‌کرده‌اند و صفت مشترک (یعنی حدوث) میان اجزای آن را به کل عالم نسبت می‌داده‌اند؛ به این ترتیب، از حدوث همه اجزای عالم (یعنی حدوث جواهر و اعراض) حدوث کل عالم را نتیجه می‌گرفته‌اند. البته این استدلال مبتنی است بر پذیرش این قاعده که «هر حکمی که برای یکایک اجزای یک سلسله یا مجموعه ثابت باشد، برای خود آن سلسله و مجموعه نیز ثابت است» (ابن مثنویه، ۲۰۰۹، ج ۱: ۳۵)؛^۱ برای نمونه، اگر هر فرد ایرانی مسلمان باشد، مجموعه ایرانیان نیز مجموعه‌ای است موصوف به اسلام، یعنی جامعه آنها نیز جامعه‌ای اسلامی است. بنابراین حکم کل یک مجموعه مثل حکم مشترک میان تک تک افراد آن است و بر این اساس، عالم که مجموعه‌ای است از حوادث (یعنی جواهر و اعراضی که هر یک از آنها متصف به وصف حدوث است و وجود یکایک آنها آغازی دارد)، خود نیز حادث است و آغازی دارد (الحلبی، ۱۴۱۴: ۱۵).^۲

استدلال پیش‌گفته با انتقادات برخی از متکلمان مکتب حله متأخر، از جمله خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی، مواجه شد. به عقیده علامه، این قاعده کلی که «هر حکم و وصفی که برای یکایک افراد یا اجزای یک سلسله ثابت باشد، به طور قطع برای مجموع آن سلسله نیز ثابت است»، به نحو مطلق و عام قابل پذیرش نیست و مثال‌های نقض فراوانی می‌توان برای آن برشمرد، برای مثال، حکم واحدیت که برای یکایک افراد تشکیل دهنده عدد ده ثابت است، برای مجموع آنها، یعنی عدد ده، ثابت نیست. همچنین جایز است که هر جسم معینی از هر یک از اکوان معین خالی و عاری باشد (وگرنه لازم می‌آید هر جسم معینی متصف باشد به هر کون معینی)، اما از جواز خالی بودن جسم معین از هر یک از اکوان معین، جواز خالی بودن آن از همه اکوان لازم نمی‌آید. بنابراین در اینجا حکم مجموع (یعنی مجموع اکوان) مشابه با حکم آحاد (یعنی

۱. «الصفة التي تثبت للأحاد، كيف يصح نفيها عن الجملة؟».

۲. «وتناهی الحوادث مقطوع علیه بأنه إذا ثبتت لأحادها الأولية فلا بد من ثبوتها لمجموعها، وإلا فإنباتها حوادث مع نفي تناهيها متناقض».



کون معین) نیست - چون عاری بودن جسم معین از کون معین جایز است، ولی عاری بودن آن از مجموع یا همه آکوان جایز نیست - و در نتیجه، آن قاعده کلی که «حکم مجموع حتما با حکم افراد و آحاد یکسان است» نقض می‌شود. بر این اساس، اصل «همسانی احکام و اوصاف مجموعه با احکام و اوصاف افراد و اجزای آن» در همه موارد قابل تثبیت و تصدیق نیست؛ یعنی گاهی چنین قاعده‌ای جاری است و گاهی هم جاری نیست و اجرای آن متوقف است بر وجود دلیل.

۳. براهین اثبات حدوث عالم

عموم متکلمان امامی اعتقادی راسخ به حدوث زمانی عالم داشته‌اند. مسئله حدوث عالم، به تعبیر علامه حلی، آوردگاه بزرگ آرا و اندیشه‌های مختلف است و از اعظم مسائل علم کلام به‌شمار می‌آید که تبیین بسیاری از مسائل دیگر این علم متوقف بر اثبات آن است (العلامة الحلی، ۱۳۸۶: ۶۷). به همین جهت متکلمان مسلمان کوشیده‌اند استدلال‌های مختلفی برای اثبات این مقدمه ارائه کنند؛ از جمله خواجه نصیرالدین طوسی از سه طریق برای اثبات حدوث عالم (یا حدوث اجسام) یاد کرده است. طریق نخست روش مشهور متکلمان معتزلی و امامی پسابه‌شمی برای اثبات حدوث اجسام است؛ یعنی اثبات حدوث اجسام از طریق استناد به آکوان و أعراض حادث که به «طریقه الأحوال» موسوم است. راه دوم و سوم که خواجه طوسی برای اثبات حدوث عالم بیان کرده، ظاهراً پیش‌تر در آثار کلامی معتزله و متکلمان امامی مطرح نشده بوده و استدلال‌هایی است که وی احتمالاً از آثار کلامی اشاعره و به‌طور خاص، نگاشته‌های فخر رازی برگرفته است. در ادامه، ضمن تشریح پنج برهان اثبات حدوث عالم، نحوه دلالت آنها را می‌سنجیم.

۳-۱. برهان نخست: طریقه الأحوال

مشهورترین برهان در کلام اسلامی برای اثبات حدوث عالم استدلال از طریق استناد به پیوستگی أعراض حادث با اجسام عالم است. متکلمان امامی و معتزلی به‌شمی (پیروان ابوهاشم جُبایی) برای اثبات حدوث اجسام استدلالی از طریق معروف به «طریقه المعانی» یا «دلیل الأکوان» ارائه کرده بودند. پس از آن، ابوالحسین بصری و پیروانش و نیز متکلمان امامی متأثر از مکتب او با تأکید بر نفی «معانی» (برای توضیح اصطلاح «معانی» ر.ک: عطائی نظری، ۱۴۰۰: ۱۷۳-۲۱۶) و لحاظ اصلاحاتی در «طریقه المعانی»، به جای «معانی» به «احوال» استناد کردند و «طریقه الأحوال» را برای اثبات حدوث اجسام پیشنهاد دادند. این استدلال در کلام اشاعره نیز تداول بسیار داشته

و به طور معمول در نگاشته‌های کلامی آنان در زمره دلایل اثبات حدوث عالم مطرح شده است (برای نمونه ر.ک: الرازی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۳۰۹-۳۱۱؛ همو، ۱۴۴۱، ج ۲: ۱۰۸۷-۱۰۸۸).

متکلمان امامی دو مکتب حله متقدم و متأخر که در مسائل و مواضعی به آرای ابوالحسین بصری متمایل بوده‌اند، همانند او برای اثبات حدوث اجسام عالم به «طریقه الأحوال» استدلال کرده‌اند؛ ازین‌رو در آثار دو مکتب یادشده، استدلال مفصلی که متکلمان امامی و معتزلی به‌شمی در مبحث حدوث عالم برای اثبات وجود معانی و أعراض در اجسام ارائه کرده بودند، اصلاً مطرح نشده است. به عقیده متکلمان دو مکتب حله، اثبات حدوث اجسام از راه «طریقه المعانی» متوقف است بر اثبات مقدمات طولانی و دشواری همچون اثبات معانی، نفی علیت فاعل مختار برای حصول اکوان در اجسام و اثبات حدوث معانی که خود منوط است بر ابطال کُمون و ظهور، ابطال انتقال اعراض و نیز ابطال قیام معنا به معنا که هیچ‌یک از این مقدمات به سادگی قابل تبیین و تثبیت و پذیرش نیست (العلامة الحلی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۱۷۹).

از نظر متکلمان امامی دو مکتب حله متقدم و متأخر، وجود ذواتی حقیقی در اجسام به نام «معانی» و نوع خاصی از آنها معروف به «اکوان» که علت پیدایی صفاتی همچون متحرک، ساکن، مجتمع و مفترق بودن در اجسام باشند پذیرفتنی نیست. به عقیده ایشان، صفاتی مثل متحرک و ساکن بودن هرچند حقیقتاً موجودند، معلول وجود عللی موسوم به «معانی (اعراض)» یا «اکوان» در جسم نیستند. در واقع، صفاتی مثل متحرک یا ساکن بودن فقط به سبب «اعتماد» (اصطلاح «اعتماد» یا به تعبیر فلسفی «میل»، به کیفیتی اطلاق می‌شود که به نحو طبعی یا قسری یا ارادی مقتضی حصول جسم در یک مکان می‌شود؛ ر.ک: السیوری، ۱۳۸۷: ۱۴۳)، یعنی فشار و نیرویی که از سوی فاعل به اجسام وارد می‌شود، در جسم پدید می‌آیند؛ ازین‌رو به جز اعتماد، چیز دیگری از جانب فاعل در جسم ایجاد نمی‌شود که آن را یک «معنا» یا «کون» به نام «حرکت» بنامیم و علت متحرک شدن جسم بدانیم. بنابراین فاعل سبب حرکت و حضور جسم در یک مکان خاص است و نیازی به پذیرش امر مُحالی به نام معانی و اکوان نیست (العلامة الحلی، ۱۳۷۱: ۲۸). طبق این دیدگاه، وقتی جسمی را حرکت می‌دهیم یا ساکن می‌کنیم، به جای ایجاد معنا در حقیقت اعتمادی در آن برای جذب یا دفع ایجاد می‌کنیم که در نتیجه، تحرك و سکون جسم حاصل می‌شود. بنابراین وجود معانی در اجسام قابل قبول نیست (العلامة الحلی، ۱۴۲۶: ۶۶؛ ر.ک: همو، ۱۳۸۸: ۹۷؛ همو، ۱۳۸۶: ۶۳).

۱. «حصول الجوهر فی الحیز أمر ثبوتی وهل هو معلل بمعنی، أم لا؟ ذهب أبو هاشم إلى ذلك. وتفریرہ أنا إذا حرکنا جسمًا»



بنابراین با توجه به نفی نظریه معانی، متکلمان مکتب حله متأخر، همچون متکلمان مکتب حله متقدم، استدلالی را از راه موسوم به «طریقه الأحوال» برای اثبات حدوث اجسام عالم ارائه کردند. تقریر متکلمان امامی مکتب حله متأخر از «طریقه الأحوال» بر دو مقدمه زیر استوار است:

الف) اجسام هیچ‌گاه از امور حادثی همچون اجتماع (اتصال) و افتراق (انفصال) حرکت و سکون خالی نیستند؛

ب) هر چیزی که هیچ‌گاه خالی از حوادث نباشد، حتما حادث است؛

پس: اجسام حادث‌اند (العلامة الحلی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۱۵؛ ر.ک: نصیرالدین الطوسی، ۱۴۴۰: ۳۹۰).

برای اثبات یا تبیین دو مقدمه استدلال یادشده، برهان‌ها و توضیحاتی مطرح شده است که در دنباله ایراد می‌گردد.

۱-۱-۳. اثبات پیوستگی اجسام با أعراض و اکوان حادث

مقدمه نخست استدلال «طریقه الأحوال» شامل سه ادعای زیر است:

۱. در عالم، موجوداتی به غیر از اجسام وجود دارد؛

۲. هیچ جسمی عاری از این موجودات نیست؛

۳. این موجودات حادث‌اند.

دلیل بر اثبات ادعای نخست آن است که:

الف) هر جسمی را در نظر بگیریم، در حیّز و مکانی خاص قرار دارد که اگر بیش از یک لحظه در آن مکان باشد، «ساکن»، وگرنه «متحرک» است. اگر جسم در آن مکان به جسمی دیگر متصل باشد، «مجتمع» با آن است، وگرنه «مفارق» و منفصل از آن.

ب) اوصاف اجتماع (اتصال)، افتراق (انفصال)، حرکت و سکون که «اکوان» نامیده می‌شوند، ثبوتی هستند؛ زیرا اموری محسوس‌اند.

﴿ أو سكتاه فَعَلْنَا فِيهِ اعْتِمَاداً نَحْوَ الْجَذْبِ وَالذَّفْعِ، فَيَحْصُلُ التَّحَرُّكُ وَالشُّكُونُ. وَقَالَ أَبُو هَاشِمٍ: إِنَّا نَفْعَلُ مَعْنَى زَائِدًا، يَسْمَى حَرَكَةً ذَلِكَ الْمَعْنَى يُوَجِبُ كَوْنَ الْجِسْمِ مَتَحَرِّكًا. وَذَلِكَ الْمَعْنَى زَائِدٌ عَلَى الْاعْتِمَادِ وَعَلَى التَّحَرُّكِ؛ فَأَثْبَتَ الْكَوْنَ وَالْمَقْتَضَى لَهُ وَالْحَالَةَ الْمَعْلَلَةَ بِهِ وَهِيَ الْكَائِنِيَّةُ وَنَفَاهُ بَاقِيَ الْمُتَكَلِّمِينَ.﴾

۱. «أَنَّ الْأَجْسَامَ لَا تَخْلُو عَنِ الْحَوَادِثِ، وَكُلٌّ مَالَا يَخْلُو عَنِ الْحَوَادِثِ فَهُوَ حَادِثٌ، فَالْأَجْسَامُ حَادِثَةٌ.»



ج) این اوصاف غیر از جسم اند؛ زیرا متغیر و تبدیل پذیرند، در حالی که جسم ثابت است، مثلاً حرکت تبدیل به سکون می شود، در حالی که جسم ثابت است.

د) این اوصاف و اکوان فقط در اجسام موجودند؛ زیرا موجود غیر جسمانی دارای مکان نیست تا اوصافی مثل سکون و حرکت در آن قابل تصور باشد (این مقدمه، در استدلال متکلمان مکتب حله متقدم قید نشده بود).

پس: اکوان اموری ثبوتی و غیر از جسم اند که فقط در اجسام موجودند و وجودشان وابسته است به اجسام (العلامة الحلی، ۱۴۱۳: ۱۳۵-۱۳۷؛ ر.ک: همو، ۱۴۱۹، ج ۳: ۱۵-۱۶؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۲۳-۱۲۴؛ السیوری، ۱۳۸۷: ۱۴۵؛ البحرانی، ۱۴۳۵: ۱۵۹-۱۶۰).

دلیل بر عدم انفکاک جسم از این اکوان آن است که هر جسمی در عالم خارج حتماً دارای حیّز و مکانی خاص است و وقتی در مکانی باشد، یا در آن استقرار دارد و ساکن است یا در حال انتقال و حرکت از آن مکان است؛ همچنین یا در کنار جسم دیگری است یا منفصل از آن. بنابراین در هر حال، هر جسم حتماً دارای برخی از این اوصاف است (العلامة الحلی، ۱۴۱۳: ۱۳۸). اکوان و اوصاف یادشده موجوداتی حادث اند، به این معنا که هم مصادیق و افراد آنها حادث اند و هم نوع آنها. حادث بودن مصادیق و افراد این اکوان چند دلیل دارد:

دلیل نخست:

آ) این اکوان متغیر و تبدیل پذیر و فناپذیرند؛ یعنی ممکن است هر یک از آنها از بین برود و ضد آن در جسم جانشین شود؛

ب) موجود قدیم، متغیر و تبدیل پذیر و فناپذیر نیست؛ زیرا قدیم یا واجب بالذات است که در این صورت معدوم شدنش مُحال است یا ممکن بالذات است که در نهایت به یک واجب بالذات ختم می شود و چون علتش زوال ناپذیر است، خودش هم مُحال است معدوم شود.

پس: این اکوان قدیم نیستند؛ بنابراین باید محدّث باشند (همان: ۱۴۰؛ برای مشروح استدلال ر.ک: العلامة الحلی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۱۷-۲۰).

این استدلال برای اثبات حدوث اکوان در آثار مکاتب کلامی پیش از مکتب حله متأخر نیز مطرح بوده؛ بنابراین استدلال تازه ای نیست.



دلیل دوم:

الف) این اکوان موجوداتی ممکن‌الوجودند؛ چون در وجودشان نیازمند به موضوع و محل هستند؛

ب) هر ممکن‌الوجودی مُحدَث است؛

پس: این اکوان مُحدَث‌اند (العلامة الحلی، ۱۴۱۳: ۱۴۰؛ ر.ک: السیوری، ۱۳۸۷: ۱۴۶).

استدلال یادشده که در آن خواجه نصیر و علامه حلی برای اثبات حادث بودن افراد و مصادیق اکوان به «ممكن‌الوجود» بودن آنها استناد کرده‌اند، دلیلی است جدید که بن‌مایه‌هایی فلسفی دارد و پیش‌تر در آثار معتزله و متکلمان امامی بغدادی و مکتب حله متقدم مطرح نبوده است.

متکلمان مکتب حله متأخر برای اثبات «حدوث نوع» این اکوان نیز دلایلی اقامه کرده‌اند. به نظر آنان، تسلسل حوادث مُحال است؛ یعنی ممکن نیست سلسله این اکوان حادث (برای مثال حرکت) تا بی‌نهایت در جانب گذشته ادامه داشته باشد و به آغازی ختم نشود، به این صورت که قبل از هر حادثی (حرکتی)، حادثی دیگر بوده باشد و به همین نحو تا بی‌نهایت. دو دلیل این متکلمان بر استحاله تسلسل حوادث از این قرار است:

دلیل اول: برهان تطبیق

الف) حوادث و حرکتی که در گذشته اتفاق افتاده، قابل افزایش و کاهش هستند؛ یعنی وقتی دو بخش از آنها را با یکدیگر مقایسه کنیم، ممکن است شمار یکی بیش از دیگری باشد، برای مثال، اگر حوادث و حرکات پدید آمده از زمان خلقت انسان تا ازل را با حوادث پیدا شده از زمان حال تا ازل مقایسه کنیم، به طور قطع شمار حوادث سلسله نخست کمتر از حوادث سلسله دوم است. همچنین شکی نیست که با پیدایش هر حادث، بر تعداد حوادث گذشته افزوده می‌شود.

ب) هر چه قابل افزایش و کاهش باشد، متناهی است.

پس: حادثی که در گذشته پدید آمده‌اند، متناهی‌اند؛ یعنی تسلسل و نامتناهی بودن حوادث مُحال است (العلامة الحلی، ۱۴۱۳: ۱۴۱-۱۴۲؛ ر.ک: همو، ۱۴۱۹، ج ۳: ۲۲؛ السیوری، ۱۳۸۷: ۱۴۶).

برخی از متکلمان و متفکران اشکالاتی را بر این برهان مطرح کرده‌اند، مثل اینکه معلومات خداوند بیشتر از مقدرات او است، در حالی که هر دو نامتناهی‌اند؛ پس چنین نیست که «هر آنچه قابل افزایش و کاهش باشد، حتماً متناهی است». درستی یا نادرستی این اشکالات همچنان

محل بحث و نظر است (ر.ک: العلامة الحلی، ۱۳۳۷: ۱۰۵-۱۰۷؛ نصیرالدین الطوسی، ۱۴۴۰: ۴۰۲-۴۰۳؛ عارفی، عباس، فاطمه فنا، دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۷۵، ج ۷: ۳۱۰-۳۱۵، مدخل «تسلسل»).

دلیل دوم:

اگر شمار حوادث در جانب زمان گذشته بی نهایت بود، پدید آمدن امری حادث در زمان حال ناممکن بود؛ زیرا پدید آمدن حادث فعلی (در زمان حال) متوقف است بر انقضا و به وجود آمدن بی نهایت حادث قبل از آن و بدیهی است که انقضا و موجود شدن بی نهایت حادث پیش از این حادث مُحال است. نتیجه آنکه حدوثِ حادث فعلی متوقف خواهد شد بر امری مُحال که لازمه اش استحاله پدید آمدن امری حادث در زمان حال است که می دانیم امری جایز، بلکه واقع است. بنابراین تسلسل حوادث یا نامتناهی بودن حوادث در جانب زمان گذشته مُحال است (العلامة الحلی، ۱۴۱۳: ۱۴۱-۱۴۲؛ ر.ک: السیوری، ۱۳۸۷: ۱۴۶؛ برای دلایل دیگر بر حدوث و نیز تناهی اکوان ر.ک: البحرانی، ۱۴۳۵: ۱۶۰؛ العلامة الحلی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۲۱-۲۲).

۳-۱-۲. اثبات حدوث موجود ملازم با اکوان حادث

مقدمه دوم استدلال «طریقه الأحوال» برای اثبات حدوث اجسام، یعنی این ادعا که «هر چیزی که هیچگاه خالی از حوادث نباشد، حتما حادث است»، اگرچه نیازی به استدلال ندارد، به صورت زیر قابل اثبات است:

الف) جسمی که همواره ملازم با اوصاف حادث است، اگر حادث نباشد، حتما قدیم است؛
ب) اگر همراه این جسم قدیم، یکی از اوصاف حادث مزبور باشد، اجتماع نقیضین پیش می آید که مُحال است؛

ج) اما اگر همراه این جسم قدیم، هیچ یک از اوصاف حادث مذکور نباشد، لازم می آید که جسم خالی و عاری از این امور حادث باشد، که پیش تر بطلان چنین چیزی اثبات شد؛

پس: جسمی که هیچگاه خالی از حوادث نباشد، حتما حادث است (السیوری، ۱۳۸۷: ۱۴۶).

گفتنی است که برخی از متکلمان برای اثبات حدوث عالم از رهگذر استناد به «طریقه الأحوال» استدلالی ارائه کرده اند که تا حدودی متفاوت است:

الف) عالم مرکب از اعیان (جوهر) و اعراض است؛



ب) اعراض یا اکوان - که عبارت‌اند از حرکت و سکون و اجتماع و افتراق - حادث‌اند؛ زیرا وجود پس از عدم دارند و معدوم نیز می‌شوند.

ج) اعراض قائم به جواهرند و جواهر محل آنها هستند؛

د) هر چیزی که محل حوادث باشد حادث است؛

ه) بنابراین جواهر نیز همچون اعراض حادث‌اند؛

پس: عالم حادث است (الفضولی البغدادی، ۱۳۹۱: ۵۰-۵۱).

در استدلال بالا برای اثبات حدوث جواهر، به جای مقدمه تقریبا بدیهی «آنچه هیچ‌گاه خالی از حوادث نباشد، حتما حادث است»، این گزاره غیر بدیهی قرار گرفته است: «هر چیزی که محل حوادث باشد، حادث است».

روشن است که استدلال به «طریقه الأحوال» برای اثبات حدوث عالم فقط در خصوص موجودات مادی مکانمند صادق و جاری است و در اثبات حدوث موجودات غیر مادی ناتوان است (برای آگاهی از نقدهایی در خصوص این استدلال ر.ک: الفائنی الکاشانی، ۱۳۹۱: ۵۸-۶۰).

۲-۳. برهان دوم: برهان خُلف

دومین برهان معروف برای اثبات حدوث اجسام عالم در آثار متکلمان امامی استدلالی است از طریق برهان خُلف که در آن با اثبات قدیم نبودن اجسام، حدوث آنها ثابت می‌شود. مضمون این استدلال به‌طور خلاصه از این قرار است:

الف) اگر جسم، قدیم (ازلی) بود، حتما در ازل یا ساکن بوده است یا متحرک؛ زیرا هر جسمی قطعاً دارای مکان است، حال یا در یک مکان، ثابت است (ساکن) یا در حال انتقال از آن مکان به مکان دیگر است (متحرک)؛

ب) هر دو قسم باطل است؛

ج) بنابراین قدیم بودن جسم نیز باطل است؛

پس: جسم حادث است (ر.ک: العلامة الحلی، ۱۴۱۳: ۱۴۴؛ همو، ۱۳۳۷: ۲۲۶؛ همو، ۱۴۱۹، ج ۳: ۸۱-۹۵؛ همو، بی‌تا: ۵۱؛ السیوری، ۱۳۸۷: ۱۴۶-۱۴۸؛ همو، ۱۴۰۵: ۶۷-۶۹؛ همو، ۱۴۱۲: ۵۰؛ برای تقریر مختصر و

متفاوت این برهان ر.ک: البحرانی، ۱۴۳۵: ۱۶۱).

متحرک بودن جسم در ازل به این دلیل مُحال است که لازمه ماهیت حرکت، مسبقیت به غیر است - زیرا حقیقت «حرکت» عبارت است از حصول جسم در مکانی پس از حصول آن در مکانی دیگر یا انتقال از مکانی به مکانی دیگر، بنابراین حرکت و انتقال حتماً مسبوق است به حصول مکان یا حالت پیشین - و این امر با ازلی بودن حرکت جسم ناسازگار است؛ زیرا ازلی یا قدیم بودن به معنای نفی مسبقیت به غیر است.

ساکن بودن جسم در ازل نیز مُحال است، به همان دلیلی که درباره متحرک بودن آن در ازل گفته شد؛ یعنی چون حقیقت سکون همچون حرکت مستلزم مسبقیت به غیر است - زیرا حقیقت سکون عبارت است از حضور جسم در مکانی که لحظه قبل نیز در همان مکان حاضر بوده است؛ بنابراین حضور جسم در لحظه دوم در مکان خاص مسبوق است به حضور آن در همان مکان در لحظه نخست - و این امر با ازلی بودن سکون جسم ناسازگار است.

دلیل دیگر بر ازلی نبودن سکون آن است که سکون عَرَضی است قائم به جسم و به همین جهت ممکن الوجود است و هر ممکن الوجودی مسبوق است به غیر؛ در نتیجه مُحدَث است (العلامة الحلی، ۱۴۱۳: ۱۴۴). افزون بر این، اگر جسم در ازل ساکن بود، سکون نیز ازلی می بود و در نتیجه، عدم بر آن جایز نبود؛ زیرا عروض عدم بر موجود قدیم جایز نیست،^۱ اما می دانیم که عروض عدم بر سکون جایز است؛ چراکه هر جسمی ممکن است از حالت سکون به حال حرکت درآید و سکون آن زائل شود. بنابراین ساکن بودن جسم در ازل مُحال است (الشیوری، ۱۳۸۷: ۱۴۸؛ همو، ۱۴۰۵: ۶۸).

چنانکه فاضل مقداد یادآور شده است، برهان خُلف پیش گفته حدوث زمانی اجسام عالم را اثبات می کند (الشیوری، ۱۴۰۵: ۶۷). این استدلال پیش از طرح در آثار متکلمان امامی مکتب حله متأخر، با تفصیل و تشریح بسی بیشتر در آثار فخر رازی مطرح بوده است (ر.ک: الرازی، ۱۴۰۷،

۱. معدوم شدن سکون ازلی به این دلیل مُحال است که سکون [با توجه به اینکه از نظر متکلمان امری وجودی است، نه عدمی] یا ممکن الوجود است یا واجب الوجود که اگر واجب الوجود باشد، استحاله عدم بر آن روشن است و اگر ممکن الوجود باشد، باید در نهایت، علتی واجب الوجود داشته باشد. این علت باید علتی موجب باشد، چون معلول علت مختار همواره موجودی حادث است و بر این اساس ممکن نیست سکون ازلی معلول علتی مختار باشد. حال اگر علت سکون، علتی واجب و موجب باشد، استمرار وجود علت مقتضی استمرار وجود معلول است و در نتیجه، معدوم شدن سکون جایز نخواهد بود (الشیوری، ۱۴۰۵: ۶۸).



ج ۴: ۲۴۵-۳۰۵؛ همو، ۱۴۳۷: ۲۹-۳۰؛ همو، ۱۴۱۰: ۱۸-۲۰). دیگر متکلم اشعری، سیف‌الدین آمدی که در مواضع بسیاری ناقد آرا و استدلال‌های فخر رازی است، این استدلال را نقل و نقد کرده است (الآمدی، ۱۴۲۸، ج ۳: ۳۲۷-۳۳۵؛ ر.ک: القائی الکاشانی، ۱۳۹۱: ۵۸-۶۰). علامه حلی نیز استدلال مزبور را به نحوی مبسوط در *مناهج الیقین* طرح و ارزیابی کرده است (العلامة الحلی، ۱۳۸۸: ۷۸-۸۲).
برای اثبات حدوث اجسام از طریق برهان خُلف تقریر دیگری را نیز می‌توان به صورت زیر ارائه کرد:

الف) اگر جسم، ازلی بود، حرکت کردن آن غیر ممکن بود؛ زیرا:

۱. هر جسمی حتما دارای مکان است؛

۲. اگر جسم قدیم بود، باید در ازل نیز در مکانی معین قرار می‌داشت؛

۳. اگر جسم در ازل در مکانی معین قرار می‌داشت، به دلیل آنکه معدوم شدن امر قدیم ممکن نیست، زوال حالت حضور جسم در آن مکان نیز مُحال بود و در نتیجه، حرکت کردن و انتقال جسم از آن مکان غیر ممکن بود.

ب) بدیهی است که حرکت کردن جسم، ممکن و محقق است؛

ج) بنابراین جسم ازلی و قدیم نیست؛

د) هر موجودی یا قدیم است یا حادث؛

پس: جسم حادث است (همو، ۱۴۱۹، ج ۳: ۱۳۵؛ ر.ک: الرازی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۳۱۳).

استدلال دیگری که تا حدودی به برهان یادشده برای اثبات حدوث اجسام مشابهت دارد را شمس‌الدین محمد بن مکی، معروف به شهید اول (د. ۷۸۶ق) مطرح کرده است که بازگفت آن در اینجا خالی از فایده نمی‌نماید:

الف) اجسام ضرورتاً دارای مکان یا وضع هستند؛

ب) اگر حضور جسم در یک مکان وصفی حادث باشد، مستلزم حدوث اجسام است؛ زیرا جسم همواره قرین است با وصف حضور در مکان که وصفی است حادث و عدم انفکاک از وصف حادث ملازم است با حادث بودن؛

ج) اما اگر حضور جسم در یک مکان، وصفی قدیم و ازلی باشد، مستلزم عدم تغیر و تحرک

اجسام است؛ زیرا امر (وصف) قدیم یا واجب الوجود است که در این حالت زائل و معدوم شدنش مُحال است یا ممکن الوجود که در این فرض نیز در نهایت به واجب الوجود منتهی می‌شود و در نتیجه، استحاله عدم بر واجب الوجود مستلزم استحاله معدوم شدن امر قدیم است. بنابراین حضور و حصول اجسام اگر در یک مکان وصفی قدیم باشد، باید تغییرناپذیر باشد و جسم همواره در مکان خود ثابت بماند، در حالی که می‌دانیم تغییر مکان بر اجسام جایز است؛

د) بنابراین حضور جسم در مکان وصفی قدیم نیست، بلکه امری حادث است و مستلزم حدوث اجسام؛

پس: اجسام حادث‌اند (المکی العاملی، ۱۳۸۱، ج ۱۸: ۶۱؛ همان: ۱۳۷).

حال که حدوث اجسام عالم با استناد به برهان‌های پیش‌گفته ثابت شد، حدوث أعراض نیز اثبات می‌شود؛ زیرا أعراض محتاج و قائم به اجسام حادث‌اند و هرآنچه در وجود خود نیازمند به حادث باشد، یا به تعبیری تابع حادث باشد، به طریق اولی حادث است. با ثبوت حدوث اجسام و أعراض، حدوث عالم هم اثبات می‌شود؛ زیرا به نظر بسیاری از متکلمان، «عالم» چیزی نیست جز مجموع اجسام و أعراضی که حدوث آنها ثابت شد (العلامة الحلی، ۱۳۷۱: ۳۲؛ السیوری، ۱۴۰۵: ۶۹).

۳-۳. برهان سوم: دلیل امکان

سومین برهان برای اثبات حدوث عالم استدلالی مهم و جدید در آثار متکلمان مکتب حله متأخر است که با واسطه قرار دادن «امکان ذاتی» عالم، حدوث عالم - به معنای تمام موجودات جز خداوند، اعم از اجسام و أعراض و جواهر مادی و مجرد - را به شیوه زیر اثبات می‌کند:

الف) هر موجود غیر واجب، ممکن الوجود است؛

ب) عالم (یعنی مجموع تمام موجودات به جز واجب الوجود) ممکن الوجود است؛

ج) هر ممکن الوجودی مُحدَث است؛

پس: عالم مُحدَث است (نصیرالدین الطوسی، ۱۴۱۳: ۳۴؛ العلامة الحلی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۹۶).^۲

۱. «کل ما سوی الواجب ممکن، وکل ممکن محدث، فکل ما سوی الواجب محدث سواء كان جسماً أو جوهرًا أو عرضاً أو غیر ذلک».

۲. «العالم ممکن، وکل ممکن محدث، فالعالم محدث».



مقدمه نخست گزاره‌ای بدیهی است؛ زیرا در یک تقسیم عقلی، هر موجودی یا وجود برایش ضرورت دارد و واجب‌الوجود است یا وجود برایش ضرورت ندارد و ممکن‌الوجود است. اما مقدمه دوم، یعنی ممکن‌الوجود بودن عالم، به چند طریق زیر قابل اثبات است:

راه اول:

الف) عالم مرکب [از موجودات] است؛

ب) واجب‌الوجود مرکب نیست؛

پس: عالم واجب‌الوجود نیست؛ بنابراین ممکن‌الوجود است.

راه دوم:

الف) عالم متکثر است؛

ب) واجب‌الوجود متکثر نیست؛

پس: عالم واجب‌الوجود نیست؛ بنابراین ممکن‌الوجود است (العلامة الحلی، ۱۳۸۶: ۱۵۱؛ همو، ۱۴۱۹، ج ۳: ۹۷؛ همو، ۱۳۳۷: ۲۲۶؛ ر.ک: الرازی، ۱۳۷۸: ۳۴۰).

راه سوم:

الف) وجود عالم غیر از ماهیت آن است؛

ب) هر چیزی که وجودش غیر از ماهیتش باشد، ممکن‌الوجود است؛

پس: عالم ممکن‌الوجود است (العلامة الحلی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۹۷).

این ادعای بسیار مهم و محوری در استدلال مزبور که «هر ممکن‌الوجودی مُحدَث است»، به چند روش زیر اثبات می‌شود:

استدلال نخست:

هر ممکن‌الوجودی ذاتا موجود نیست؛ ازین رو برای موجود شدن نیازمند به موجد و پدیدآورنده است. معلوم است که پدیدآورنده، شیء ممکن‌الوجود را در حالتی که معدوم است ایجاد می‌کند؛ یعنی علت، معلولی را که وجود ندارد ایجاد می‌کند، وگرنه ایجاد چیزی که بالفعل موجود است، تحصیل حاصل و مُحال است. در نتیجه، موجود شدن ممکن‌الوجود مسبوق به عدم آن است؛

یعنی موجود ممکن پیش از آنکه موجود شود، حتما معدوم بوده و این دقیقاً همان معنای حدوث است، یعنی سبق عدم شیء بر وجودش (نصیرالدین الطوسی، ۱۴۱۳: ۳۴؛ ر.ک: همو، ۱۳۳۵: ۱۶؛ العلامة الحلی، ۱۴۱۳: ۱۴۶؛ همو، ۱۳۸۸: ۸۳؛ همو، ۱۳۳۷: ۲۲۶؛ البحرانی، ۱۴۳۵: ۱۶۲؛ السیوری، ۱۳۸۷: ۱۴۵).

استدلال یادشده را به صورت زیر نیز می‌توان تلخیص و تقریر کرد:

الف) هر ممکن الوجودی چون ذاتا وجود ندارد، برای موجود شدن نیازمند به مؤثر و موجد است؛

ب) هر چیزی که برای موجود شدن نیازمند به مؤثر و موجد باشد، حادث است؛ زیرا:

۱. مُحال است که ممکن الوجود در حال بقا و زمان موجود بودن به مؤثر و موجد نیاز داشته

باشد؛ چراکه ایجاد موجود به معنای تحصیل حاصل است که مُحال است؛

۲. پس نیازمندی ممکن الوجود به مؤثر و موجد مربوط است به هنگام حدوث یا عدم

ممکن الوجود. در هر دو حالت، حدوث ممکن الوجود و مسبوق به عدم بودن آن ثابت می‌شود.

پس: هر ممکن الوجودی حادث است (العلامة الحلی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۱۰۱؛ برای نقد این استدلال ر.ک:

القائنی الکاشانی، ۱۳۹۱: ۵۵-۵۶).

در استدلال پیش‌گفته، موجود حادث به «موجودی مسبوق به عدم» تعریف شده که برابر است

با تعریف «حادث زمانی» (البحرانی، ۱۴۳۳: ۱۴۴؛ السیوری، ۱۳۸۷: ۹۷)؛^۴ آراین رو نتیجه استدلال مزبور

اثبات حدوث زمانی همه ممکنات است. این نتیجه ادعایی است در نقطه مقابل دیدگاه فلاسفه

که به قِدَم زمانی عالم جسمانی اعتقاد داشتند و برخی از ممکنات، مثل افلاک و حرکات آنها، را

قدیم زمانی می‌دانستند. بنابراین یکی از اختلاف نظرهای اساسی متکلمان امامی مکتب حله متأخر

با فیلسوفان همین بوده که به نظر متکلمان یادشده «هر ممکن الوجودی حادث زمانی است»، اما

۱. «فلائن الممكن محتاج فی وجوده الی موجد، والممكن لا يمكن أن يوجد حال وجوده فإنَّ إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل

محال فلیزم منه أن يوجد حال لا وجود له، فیکون وجوده مسبوقاً بلا وجوده، وذلك حدوثه. وإذا ثبت کون ما سوی الواجب

محدثاً، وكان احتیاج کل محدث الی محدث یوجد ضرورياً، یثبت أن لجمیع العالم من الأجسام والأعراض، وما سواهما

من الممكنات محدث وهو المطلوب».

۲. «کل ممکن مفتقر الی المؤثر بالضرورة، وکل مفتقر الی المؤثر محدث، لأن افتقاره الیه یمتنع أن یکون حال بقائه لامتناع

إيجاد الموجود، فهو إما حال حدوثه أو حال قدمه [كذا؛ صح: عدمه]، وعلی کل تقدیر یجب حدوثه».

۳. «الحادث ما یکون مسبوقاً بالعدم، ویسمی حدوثاً زمانياً».

۴. «الموجود إما أن یکون غیر مسبوق بالعدم أو بالعدم، والأول من الأول قدیم ذاتی والثانی منه قدیم

زمانی، والأول من الثانی حادث ذاتی والثانی منه حادث زمانی».



به باور فیلسوفان «هر ممکن الوجودی حادث زمانی نیست، بلکه برخی از آنها قدیم زمانی هستند».

استدلال دوم:

الف) عالم ممکن الوجود است؛

ب) هر ممکن الوجودی برای موجود شدن نیازمند به علت و مؤثر است؛

ج) این علت و مؤثر یا موجب (مجبور) است یا مختار؛

د) علت عالم ممکن الوجود موجودی موجب نیست؛ زیرا اگر موجب و مجبور باشد، یا قَدَم حوادث امروز لازم می‌آید یا تسلسل حوادث. دلیل این امر آن است که اگر علت حوادث امروز موجود موجب قدیمی باشد، حوادث امروز نیز باید قدیم باشند و اگر علت حوادث امروز خود نیز مُحدَث باشد، تسلسل حوادث پیش می‌آید که مُحال است.

ه) پس علت عالم موجودی قادر و مختار است؛

و) معلول علت قادر مختار، موجودی مسبوق به عدم، یعنی مُحدَث است؛ زیرا فعلِ فاعلِ مختار همواره با قصدِ فعل انجام می‌شود و قصد ایجاد فعل در مورد شیء موجود معنا ندارد و قابل تصور نیست، بلکه فاعل مختار همواره قصد ایجاد و احداث فعلی را می‌کند که بالفعل وجود نداشته باشد.

پس: عالم ممکن الوجود مسبوق به عدم و مُحدَث است (العلامة الحلی، ۱۳۸۶: ۱۵۱).

همین برهان به گونه دیگری نیز تشریح و تقریر شده است:

الف) هر ممکن الوجودی برای ترجیح یافتن وجودش بر عدم نیازمند به مؤثر و علت است؛

ب) هر مؤثری یا موجب (مجبور) است یا مختار؛

ج) مُحال است که مؤثر موجودی موجب باشد؛ زیرا هر ممکن الوجودی، مثل جسم، ذاتا می‌تواند به صفات و اعراض مختلفی متصف شود و پذیرش برخی از صفات برای هیچ یک از اجسام ذاتا بر برخی دیگر اولویت ندارد. بنابراین باید مؤثر و علت مختاری برای اجسام وجود داشته باشد که سبب اتصاف هر جسم به صفات خاص شود، وگرنه لازم می‌آید که یا تمام صفات

۱. نظیر این استدلال را پیش از علامه، سدیدالدین جمّعی رازی برای اثبات حدوث اوصاف و اعراضی همچون حرکت بیان کرده است (ر.ک: الجمّعی الرازی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۰).

متضاد در تمام اجسام موجود شوند یا هیچ‌یک از صفات در آنها پدید نیاید که هر دو مُحال است.

(د) بنابراین علت و مؤثر موجود ممکن الوجود، فاعلی مختار است؛

(ه) فعل و معلول فاعل مختار، موجودی مُحدَث است؛

پس: هر ممکن الوجودی مُحدَث است (العلامة الحلی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۱۰۱).

برخلاف استدلال نخست برای اثبات حادث بودن هر ممکن الوجود، که عمومیت دارد و بر مبنای لحاظ مصداقی خاص از ممکن الوجود ارائه نشده است، استدلال دوم با در نظر گرفتن مصداقی خاص از ممکن الوجود، یعنی عالم، طرح شده است.

اکنون می‌توان با ترکیب دو استدلال پیش‌گفته برهانی را در قالب استدلال زیر برای اثبات «عالم ممکن الوجود حادث است» بیان کرد:

(الف) عالم ممکن الوجود فعل و معلول علتی مختار است؛

(ب) فعل و معلول علت مختار موجودی مسبوق به عدم است؛ زیرا:

۱. علت معلولی را که وجود ندارد ایجاد می‌کند، وگرنه ایجاد امری که بالفعل موجود است، تحصیل حاصل و مُحال است؛

۲. فاعل مختار همواره ایجاد چیزی را قصد می‌کند که بالفعل وجود نداشته باشد و معدوم باشد، چون قصد ایجاد شیء موجود معقول و مقبول نیست.

(ج) بنابراین عالم ممکن الوجود، موجودی مسبوق به عدم است؛

(د) هر موجودی که مسبوق به عدم باشد، حادث زمانی است؛

پس: عالم حادث زمانی است (القائنی الکاشانی، ۱۳۹۱: ۹۶).^۱

در خصوص پیشینه برهان سوم، (یعنی دلیل امکان) برای اثبات حدوث عالم گفتنی است که استدلال مزبور سابقه‌ای در متون معتزلی به‌شُمیه و آثار متکلمان مکتب امامی بغداد ندارد و متکلمان یادشده «ممکن الوجود بودن» را حد وسط برای اثبات حدوث اجسام عالم قرار نداده بودند. در واقع، استفاده از وصف «ممکن الوجود» در برهین مختلف، تحت تأثیر نفوذ و رواج اندیشه‌های فلسفی ابن‌سینا در کلام امامیه بوده است. در کلام اشاعره نیز تمسک به «امکان»

۱. «ذهب أكثر المتکلمین إلى أن أثر القادر يجب حدوثه زماناً فوجود العالم أولاً من الباری تعالی ممتنع».



عالم برای اثبات «حدوث» آن تنها پس از شکل‌گیری کلام فلسفی در این مکتب رایج شد که البته گاه با نقدهایی از جانب بعض متکلمان این مکتب نیز همراه بوده است؛ برای نمونه، سیف‌الدین آمدی (د. ۶۳۱ق) استدلالی نظیر برهان سوم را نقل کرده که در آن با استناد به «امکان ذاتی» عالم، حدوث آن ثابت شده است؛ اما او این شیوه را اختیار نکرده و بر آن ایراداتی وارد کرده است (الآمدی، ۱۴۲۸، ج ۳: ۳۲۴-۳۲۶). با این وصف، بسیاری دیگر از متکلمان اشعری از استدلال و روش مزبور برای اثبات حدوث عالم بهره گرفته‌اند؛ از جمله فخر رازی صورتی از این استدلال را به نحو زیر ارائه کرده است:

الف) ممکن الوجود بالذاتکه ذاتش در برابر وجود و عدم مساوی است، برای رجحان یافتن وجودش بر عدم به مؤثر و علت نیاز دارد؛

ب) هر چیزی که برای موجود شدن به مؤثر و علت نیازمند باشد، حتما حادث است؛ زیرا احتیاج به علت و مؤثر در هنگام موجود بودن و بقاء ممکن بالذات نیست و ایجاد شیء در حال بقا مستلزم ایجاد موجود و تحصیل حاصل است و مُحال. بنابراین شیء ممکن فقط در حال حدوث یا عدم نیازمند به علت و مؤثر است. در این صورت، شیء ممکنی که محتاج به علت و مؤثر است، حتما متصف به حدوث یا مسبوق به عدم است؛ یعنی در هر حال موجودی است حادث؛

پس: هر ممکن بالذاتی حادث است (الرازی، ۱۴۳۷: ۴۹-۵۰).

فخر رازی در برخی دیگر از آثار خود، استدلال‌هایی مشابه با برهان یادشده که در آنها نیز با استناد به «امکان» عالم، «حدوث» آن به اثبات می‌رسد را با تفصیل و مقدمات بیشتری آورده (ر.ک: الرازی، ۱۴۱۰: ۲۰-۲۱؛ همو، ۱۳۶۵: ۱۶۸-۱۷۰؛ همو، ۱۴۳۶، ج ۱: ۳۴۴ به بعد) و آنها را دلیلی معتبر و معتمد قلمداد کرده است (همو، بی‌تا، ج ۲۵: ۲۳). به گفته وی، با این برهان، حدوث تمام موجودات مادی و مجرد جز خداوند ثابت می‌شود (همو، ۱۴۳۷: ۵۰).

در واقع می‌توان گفت که برهان مورد بحث (دلیل امکان) از سه جهت بر دو برهان پیشین (یعنی طریقه الأحوال و خُلف) که برای اثبات حدوث اجسام عالم بیان شده‌اند، برتری دارد:

۱. نتیجه این برهان عام است؛ یعنی با استدلال مزبور حدوث زمانی همه ممکنات، اعم از مجرد و مادی و جواهر و أعراض، اثبات می‌شود، در حالی که دو برهان پیشین فقط حدوث

موجودات مادی را اثبات می‌کنند و حدوث مجردات را آنها ثابت نمی‌شود.

۲. این استدلال حدوث أعراض را به‌طور مستقیم اثبات می‌کند؛ ولی دو برهان پیشین حدوث أعراض را با واسطه ثابت می‌کردند. در آن دو برهان ابتدا حدوث اجسام ثابت می‌شد، سپس با استناد به اینکه أعراض وجود مستقل ندارند و قائم به اجسام حادث هستند، حدوث آنها اثبات می‌شد.

۳. این برهان «وجوب وجود» آفریدگار مُحدث را نیز اثبات می‌کند؛ زیرا وقتی ثابت شد هر موجود غیر واجبی مُحدث است و نیاز به مُحدث و علت دارد، به‌طور بدیهی مُحدث آن یا باید واجب‌الوجود باشد یا به واجب‌الوجود منتهی شود؛ پس در هر حال واجب‌الوجود ثابت می‌شود، در حالی‌که این مطلب با دو برهان قبلی قابل اثبات نیست (العلامة الحلی، ۱۴۱۳: ۱۴۶؛ ر.ک: السیوری، ۱۳۸۷: ۱۴۸).

سه برهان پیش گفته، یعنی برهان‌های «طریقه الأحوال» و «خُلف» و «دلیل امکان» دلایل رایج در آثار کلامی برای اثبات حدوث عالم هستند، اما به‌جز این دلایل، برهان‌های دیگری نیز در برخی از نگاه‌ها متکلمان برای اثبات این مقصود و مطلوب ارائه شده است که در ادامه دو مورد مهم از آنها را تبیین می‌کنیم.

۳-۴. برهان چهارم: دلیل تغییر

استناد به تغییر و تحولات مشهود در عالم یکی از روش‌های کهن متکلمان برای اثبات حدوث عالم بوده است. شیخ مفید در رساله النکت فی مقدمات الأصول، در بخشی با عنوان «باب الکلام فی حَدَثِ الْعَالَمِ وَإِثْبَاتِ مُحْدِثِهِ وَالْإِبَانَةَ عَنْ صِفَاتِهِ» استدلالی برای اثبات وجود خدا بیان کرده است. سبک نگارش رساله به‌صورت پرسش و پاسخ است و شیخ استدلال خود را نخست با این پرسش آغاز می‌کند که «چه دلیلی بر حدوث عالم وجود دارد؟»، سپس پاسخ می‌دهد: «تغییر و دگرگونی اجزای عالم و زیاد و کم شدن آنها دلیلی است بر حدوث عالم [زیرا تغییر و دگرگونی به معنای از دست دادن صفت و حالتی و کسب صفت و حالتی تازه است و پدیدآمدن حالت و صفت جدیدی که پیش‌تر نبوده، به معنای حادث بودن آن است] (الجرجانی، ۱۴۳۳: ۱۲۶).^۱ به نظر شیخ مفید، اگر عالم قدیم بود، حتما در ازل متصف به صفتی قدیم بود که ممکن نبود آن صفت را از دست بدهد؛ زیرا چیزی که قدیم باشد، مُحال است معدوم شود یا بطلان پذیرد. بنابراین صفات

۱. «التغییر هو انتقال الشیء من حالة إلى حالة أخرى».



موجود قدیم، مثل خود موجود قدیم، زوال پذیر و نابود شدنی نیست. بر این اساس، تغییراتی که در صفات عالم حادث می شود و زائل شدن آنها نشانه قدیم نبودن یا حدوث صفات عالم است و نیز دلیلی است بر حدوث خود عالم (الشیخ المفید، ۱۴۱۳: ۳۱).^۱

استناد به تغییر و تغیر اجسام عالم برای اثبات حدوث آن هم در روایتی منسوب به امام صادق علیه السلام در کتاب کافی وارد شده (الکلینی، ۱۴۳۰، کافی، ج ۱: ۱۹۱، ح ۲۱۷) و هم در استدلال نخستی که شیخ صدوق در کتاب التوحید برای اثبات مدعای مزبور آورده است (الشیخ الصدوق، بی تا: ۵۶).^۲ بعید نیست که شیخ مفید در استدلال خود متأثر از آن روایت یا استدلال شیخ صدوق باشد. همچنین اثبات حدوث عالم از طریق استناد به تغییر و تغیر آن در یکی از نگاهشده های صاحب بن عباد (د. ۳۸۵ق)، متکلم مشهور معتزلی بهشمی (ابن عباد، ۱۹۵۴: ۸۷-۸۸) و نیز در بعض آثار ابوبکر باقلانی (د. ۴۰۳ق)، متکلم اشعری معاصر شیخ مفید دیده می شود. باقلانی در کتاب الانصاف برهان زیر را برای اثبات آفریدگار جهان اقامه کرده و در آن، تغییر حالات و اوصاف عالم را دلیلی بر حدوث آن دانسته است (الباقلانی، ۱۴۱۳: ۳۰).^۳ ابوبکر بن العربی (د. ۵۴۳ق)، متکلم اشعری، نیز استدلال به تغیر عالم بر حدوث آن را برترین طریق برای اثبات حدوث عالم معرفی کرده که بازگشت سایر ادله در این خصوص به آن است (ابن العربی، ۱۴۳۶: ۱۲۴-۱۲۵).

درخور توجه است که استناد به تغیر عالم برای اثبات حدوث آن اگرچه استدلالی کهن در تاریخ کلام اسلامی بوده، در ادوار میانی و متأخر، تحت تأثیر رواج استدلال های دیگر برای اثبات این مدعا و اقبال تدریجی متکلمان به استدلال های تازه طبیعی و فلسفی برای اثبات حدوث عالم، تداول و جایگاه خود را در متون کلامی از دست داده و کمتر مورد توجه بوده است. این واقعیت که استدلال مزبور در بسیاری از نگاهشده های کلامی معروف اصلا مجالی برای طرح پیدا نکرده گواهی نیک بر همین ادعا است. با این وصف، بررسی آثار کلامی امامیه در قرون میانی نشان می دهد که در برخی از آنها همچنان تغییر و تغیر عالم دلیلی بر حدوث آن دانسته شده

۱. «فإن قال ما الدليل على حدّث العالم؟ فقل: تغیر أجزائه واحتمالها الزيادة والنقصان. فإن قال: ما وجه دلالة ذلك، والبرهان

عليه؟ فقل: لأنه لو كان قديماً لاختصّ في القَدَم بصفة، واستحال خروجه عنها، لفساد تعلق العَدَم بالقديم والبطلان».

۲. «من الدليل على حدث الأجسام أننا وجدنا أنفسنا وسائر الأجسام لا تنفك مما يحدث من الزيادة والنقصان وتجرى عليها من الصنعة والتدبير ويعتورها من الصور والهيئات...».

۳. «أن العالم محدث، وهو عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى، والدليل على حدوثه: تغیره من حال إلى حال ومن صفة إلى صفة، وما كان هذا سبيله ووصفه كان محدثاً».

است؛ برای نمونه، عبدالسمیع بن فیاض اسدی حلی، از متکلمان امامی قرن نهم هجری، برای اثبات حدوث عالم استدلال زیر را از طریق استناد به تحولات پدیدآمده در جهان ارائه کرده است:

(الف) عالم متغیر است و بر حال واحدی استقرار ندارد؛

(ب) موجود قدیم تغییر و تبدیل نمی پذیرد؛

(ج) بنابراین عالم قدیم نیست؛

(د) موجود یا قدیم است یا حادث؛

پس: عالم حادث است (الأسدی الحلی، ۱۴۳۷: ۷۵۴).

او افزون بر استدلال یادشده، آیه شریفه (خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ) (سوره اعراف، آیه ۵۴) را، که نشان دهنده آفرینش آسمانها و زمین در شش روز یا دوره است، را دلیلی نقلی بر حدوث عالم معرفی کرده است. شایان توجه است که استدلال به تغیر و تحول عالم برای اثبات حدوث آن در برخی از آثار متکلمان امامی قرون متأخر نیز وارد شده است (برای نمونه ر.ک: ضیاء الدین جرجانی، ۱۳۷۵: ۱۴۵؛ خلخالی، ۱۳۸۱: ۶۱).

۳-۵. برهان پنجم: برهان تناهی اجسام

استدلال دیگری که در بعضی از مکتوبات متکلمان امامی برای اثبات حدوث عالم طرح شده، دلیلی است مبتنی بر پذیرش تناهی اجسام عالم. در میان فیلسوفان مسلمان، ابو یوسف یعقوب بن اسحاق کندی (د. حدود ۲۵۲ق) با استفاده از اصل تناهی اجسام استدلالی را برای اثبات حدوث عالم ارائه کرده است. کندی برای اثبات حدوث عالم ابتدا ثابت می کند که جسم عالم مادی، چنانکه ارسطو گفته، متناهی است؛ یعنی عالم جسمانی اندازه مکانی محدودی دارد و ممکن نیست وجود بالفعل نامتناهی داشته باشد (Ulrich, Hansberger, Adamson 2017: 195). وی سپس گامی فراتر از نظریه ارسطو برداشته و با توجه به اینکه حرکت وصفی از اوصاف جسم و وابسته به آن است و زمان نیز اندازه حرکت و مرتبط با جسم است، از تناهی جسم و عالم جسمانی، تناهی و حدوث حرکت و زمان را نتیجه گرفته است. به عقیده کندی، حرکت و زمان از اوصاف ملازم با جسم و عالم مادی اند و با اثبات تناهی عالم جسمانی، تناهی و حدوث صفات وابسته به آن،

۱. «الدلیل العقلي على حدوث العالم وعدم مصاحبته للذات المقدسة الأول التغير والانتقال وعدم استقراره على وتيرة واحدة؛ لأن القديم هو الذي لا يتغير ولا يتبدل، وهذا أمر يعرفه ويشهده كل من له أدنى تأمل وفكر».



از جمله دو وصف حرکت و زمان، ثابت می‌شود (Roshdi, 1998, Vol. 2: 31؛ ر.ک: الکندی، ۱۹۷۸: ۴۹-۵۰). نظیر استدلال پیش‌گفته از کندی در رساله دیگری از او به نام «رسالة فی وحدانیه الله و تناهی جرم العالم» نیز وارد شده است (ر.ک: الکندی، ۱۹۷۸: ۱۵۹-۱۶۰؛ Roshdi, 1998, Vol. 2: 141).

همچنین عموم متکلمان مسلمان بر این اعتقاد بودند که اجسام عالم از حیث ابعاد و مقدار متناهی هستند و هیچ جسم نامتناهی وجود ندارد (العلامة الحلی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۳۵۶-۳۷۰) و بر این اساس، برهانی را به صورت زیر برای اثبات حدوث عالم اجسام ارائه کرده‌اند:

الف) هر جسمی متناهی است؛ زیرا:

۱. نصف هر جسمی کوچک‌تر از کل آن است؛
۲. هر چیزی که کوچک‌تر از غیر خودش باشد، متناهی است؛
۳. بنابراین نصف هر جسمی، جسمی متناهی است؛
۴. کل جسم، دو برابر نصف آن است؛
۵. هر چیزی که دو برابر موجودی متناهی باشد، حتماً متناهی است؛
۶. پس هر جسمی متناهی است (الرازی، ۱۴۱۰: ۲۱).

ب) هر موجود متناهی حادث است؛ زیرا:

۱. هر موجود متناهی دارای ابعادی مخصوص است؛
۲. از نظر عقلی، اتصاف موجود متناهی (مثلاً کره زمین) به ابعادی بزرگ‌تر یا کوچک‌تر از ابعاد مخصوصی که اکنون دارد، ممکن بوده است؛
۳. اختصاص یافتن ابعاد مخصوص به موجود متناهی باید به سبب اختیار و تخصیص یک مرجح مختار صورت گرفته باشد، وگرنه ترجیح بدون مرجح لازم می‌آید که مُحال است؛
۴. فعل فاعل مختار حتماً حادث است (زیرا فاعل مختار همواره ایجاد فعلی را قصد می‌کند که وجود نداشته باشد و موجودی که مسبوق به عدم باشد، حادث است).

پس: هر جسمی حادث است (العلامة الحلی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۱۳۴؛ ر.ک: الرازی، ۱۴۱۰: ۲۱؛ همو، ۱۴۰۷، ج ۴: ۳۱۴).

۱. «کل جسم متناه علی ما تقدم، وکل متناه محدث، لأنه يجوز عقلاً كونه أزيد وأنقص فاختصاصه بذلك القدر دون الزائد والناقص يحتاج إلى مرجح مختار وإلا فقد ترجح الممكن لا لمرجح، وفعل المختار محدث».

از آنجاکه این برهان بر مبنای فرض تناهی ابعاد اجسام ارائه شده است، در صورت صحت و تمامیت، فقط می‌تواند حدوث موجودات مادی را اثبات کند؛ اما قادر به اثبات حدوث موجودات مجرد عالم نیست.

کتاب نامه

۱. الحلبي، ابن أبي المجد على بن حسن (۱۴۱۴ق)، إشارة السبق، تحقيق ابراهيم بهادري، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
۲. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله (۱۴۳۶ق)، الكتاب المتوسط في الاعتقاد والرد على من خالف السنة من ذوى البدع والإلحاد، ضبط نصه وخرج أحاديثه ووثق نقوله عبدالله التوراتي، طنجة: دار الحديث الكتانية.
۳. ابن سينا، حسين بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، الشفاء، ۱۰ ج، قم: مكتبة السيد المرعشي بالأفسيه عن طبعة القاهرة.
۴. ابن سينا، حسين بن عبدالله (۱۳۷۹ش)، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ويرايش محمد تقى دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۵. ابن عباد، صاحب إسماعيل (۱۹۵۴م)، التذكرة في الأصول الخمسة، چاپ شده در نفائس المخطوطات (المجموعة الثانية)، تحقيق محمد حسن آل ياسين، بغداد: مطبعة المعارف.
۶. ابن مَتَوِيه، الحسن بن أحمد (۲۰۰۹م)، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ۲ ج، تحقيق دانيال چيماريه، قاهره: المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية.
۷. الأسدي الحلبي، عبد السمیع بن فياض (۱۴۳۷ق)، الرسالة في أصول الدين، چاپ شده در عقيدة الشيعة، جمع وتحقيق وتقديم الشيخ محمدرضا الأنصاري القمي، قم: دار التفسير.
۸. الأمدي، سيف الدين (۱۴۲۸ق)، أبكار الأفكار في أصول الدين، ۵ ج، تحقيق أحمد محمد المهدي، قاهره: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الثالثة.
۹. الباقلاني، أبو بكر (۱۴۱۳ق)، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، قاهره: مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة.
۱۰. البحراني، ابن ميثم كمال الدين ميثم بن علي (۱۴۳۵ق)، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق أنمار معاد المظفر، كربلاء: العتبة الحسينية المقدسة.
۱۱. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، ۵ ج، تحقيق وتعليق عبد الرحمن

- عمیره، بیروت: عالم الكتب.
۱۲. ضیاء الدین جرجانی (۱۳۷۵ش)، رساله عقاید دینی، چاپ شده در رسائل فارسی جرجانی، تصحیح و تحقیق معصومه نورمحمدی، تهران: اهل قلم و دفتر نشر میراث مکتوب.
۱۳. الجرجانی، علی بن محمد (۱۴۳۳ق)، کتاب التعریفات، تحقیق و زیاده محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت: دار النفائس، الطبعة الثالثة.
۱۴. العلامة الحلی، الحسن بن یوسف (۱۴۰۱ق)، أجوبة المسائل المهنائية، تحقیق محیی الدین الممقانی، قم: مطبعة الخيام.
۱۵. العلامة الحلی، الحسن بن یوسف (۱۳۷۱ش)، الأبحاث المفيدة فی تحصیل العقيدة، تحقیق یعقوب جعفری، قم: مجله کلام اسلامی، شماره ۳.
۱۶. العلامة الحلی، الحسن بن یوسف (۱۳۸۷ش)، الأسرار الخفية فی العلوم العقلية، قم: مؤسسة بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۷. العلامة الحلی، الحسن بن یوسف (۱۳۸۶ش)، أنوار الملكوت فی شرح الياقوت، تحقیق علی اکبر ضیائی، تهران: مؤسسة الهدی للنشر و التوزیع.
۱۸. العلامة الحلی، الحسن بن یوسف (۱۳۳۷ش)، إيضاح المقاصد من حکمة عين القواعد، تصحیح علینقی منزوی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۹. العلامة الحلی، الحسن بن یوسف (۱۴۲۶ق)، تسليک النفس إلى حظيرة القدس، تحقیق فاطمه رمضانی، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
۲۰. العلامة الحلی، الحسن بن یوسف (۱۴۱۳ق)، كشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، تحقیق حسن مکی العاملی، بیروت: دار الصفوة.
۲۱. العلامة الحلی، الحسن بن یوسف (۱۴۲۲ق)، كشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة التاسعة.
۲۲. العلامة الحلی، الحسن بن یوسف (۱۳۸۶ش)، معارج الفهم فی شرح النظم، تحقیق عبدالحلیم عوض الحلی، قم: دلیل ما.
۲۳. العلامة الحلی، الحسن بن یوسف (۱۳۸۸ش)، مناهج اليقين فی أصول الدين، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
۲۴. العلامة الحلی، الحسن بن یوسف (۱۴۱۹ق)، نهاية المرام فی علم الکلام، ۳ ج، تحقیق فاضل

العرفان، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

۲۵. العلامة الحلی، الحسن بن یوسف (بی تا)، واجب الاعتقاد علی جمیع العباد، تصحیح محمدرضا انصاری قمی، چاپ شده در میراث اسلامی ایران، قم: کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، دفتر ششم: ۵۱-۵۷.

۲۶. الحمصی الرازی، سدیدالدین (۱۴۱۲ق)، المُنْقَد من التقلید، ۲ ج، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۷. الحمصی الرازی، محمود بن علی (۱۳۸۶ش)، کشف المعاهد فی شرح قواعد العقائد، چاپ عکسی با مقدمه و فهرست ها از زابینه اشمیتکه، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.

۲۸. خلخالی، آدهم (۱۳۸۱ش)، رسائل فارسی آدهم خلخالی، ج ۱، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۲۹. الرازی، فخرالدین محمد بن عُمَر (بی تا)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ۳۲ ج، قاهره: المطبعة البهية المصرية، الطبعة الثالثة.

۳۰. الرازی، فخرالدین محمد بن عُمَر (۱۳۷۸ش)، المَحْصَل، تحقیق حسین آتای، قم: منشورات شریف رضی.

۳۱. الرازی، فخرالدین محمد بن عُمَر (۱۴۱۰ق)، المسائل الخمسون فی أصول الدین، تحقیق أحمد حجازی السقا، بیروت - القاهرة: دار الجیل - المکتب الثقافی، الطبعة الثانية.

۳۲. الرازی، فخرالدین محمد بن عُمَر (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیة من العلم الإلهی، ۹ ج، تحقیق أحمد حجازی السقا، بیروت: دار الكتاب العربی.

۳۳. الرازی، فخرالدین محمد بن عُمَر (۱۴۴۱ق)، الملخص فی المنطق والحکمة، ۲ ج، تحقیق إسماعیل خان أوغلو، اردن: الأصلین للدراسات والنشر.

۳۴. الرازی، فخرالدین محمد بن عُمَر (۱۳۶۵ش)، رساله در خداشناسی، تصحیح احمد طاهری عراقی، مجله تحقیقات اسلامی، سال اول، شماره اول: ۱۴۹-۱۸۳.

۳۵. الرازی، فخرالدین محمد بن عُمَر (۱۴۳۷ق)، کتاب الأربعین فی أصول الدین، ۲ ج، تقدیم و تحقیق و تعلیق أحمد حجازی السقا، قاهره: المکتبة الأزهریة للتراث.

۳۶. الرازی، فخرالدین محمد بن عُمَر (۱۴۳۶ق)، نهاية العقول فی درایة الأصول، ۴ ج، تحقیق سعید عبداللطیف فودة، بیروت: دار الذخائر.



۳۷. الشیوری الحلّی، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، تحقیق السيد مهدي الرجائي، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۳۸. الشیوری الحلّی، مقداد بن عبدالله (۱۴۱۲ق)، الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد، تحقیق صفاءالدين البصری، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۳۹. الشیوری الحلّی، مقداد بن عبدالله (۱۳۸۷ش)، اللوامع الإلهية فی المباحث الكلامية، حققه وعلق عليه محمد علی القاضی الطباطبائی، قم: مؤسسة بوستان کتاب، الطبعة الثالثة.
۴۰. الشيخ المفید، محمد بن محمد النعمان (۱۴۱۳ق)، النکت فی مقدمات الأصول، تحقیق السيد محمدرضا الحسينی الجلالی، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید.
۴۱. الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی (بی تا)، کتاب التوحید، تصحیح وتعلیق السيد هاشم الحسينی الطهرانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
۴۲. الشيخ الطوسی، محمد بن الحسن (۱۳۹۲ش)، المقدمة فی الکلام، چاپ شده در الحسينی، عبدالرحمن بن علی، شرح المقدمة فی الکلام، تحقیق و تقدیم حسن انصاری، زاینه اشمیتکه، تهران: میراث مکتوب.
۴۳. الشيخ الطوسی، محمد بن الحسن (۱۳۹۴ش)، تمهید الأصول، قم: رائد.
۴۴. الشيخ الطوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، تحقیق محمد جواد الحسينی الجلالی، قم: مکتب الإعلام الإسلامي.
۴۵. الشيخ الطوسی، محمد بن الحسن (۱۴۴۰ق)، تلخیص المحصل أو نقد المحصل، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: مکتبة بیدار.
۴۶. الشيخ الطوسی، محمد بن الحسن (۱۳۳۵ش)، فصول خواجه طوسی، ترجمه تازی آن از رکن الدین محمد بن علی گرگانی استرابادی، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴۷. الشيخ الطوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۳ق)، قواعد العقائد، تحقیق علی حسن خازم، لبنان: دار الغربية.
۴۸. عارفي، عباس، فاطمه فنا (۱۳۷۵ش)، «تسلسل»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، ص ۳۱۰-۳۱۵، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامي.
۴۹. عطائي نظري، حميد (۱۴۰۰ش)، «اصطلاح "معنى" در کلام اسلامي»، مجله آينه پژوهش، سال

۳۲، شماره ۱۸۶: ۲۱۶، ۱۷۳.

۵۰. فضولی بغدادی، ملامحمد (۱۳۹۱ش)، *مطلع الاعتقاد فی معرفة المبدأ والمعاد، تصحيح، تحقيق* و مقدمه سبحانعلی کوشا، ویرایش دکتر مقصود محمدی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی.

۵۱. القائنی الکاشانی، أبوالحسن بن أحمد (۱۳۹۱ش)، *کتاب الشوارق، تصحيح و مقدمه زهرة قربانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.*

۵۲. الكلینی الرازی، محمد بن یعقوب (۱۴۳۰ق)، *الکافی*، ج ۱۵، به اهتمام محمد حسین الدریاتی، قم: دار الحدیث.

۵۳. الکندی، أبویوسف یعقوب بن إسحاق (۱۹۷۸م)، *رسائل الکندی الفلسفیه (القسم الأول)*، تحقیق و تقدیم و تعلیق محمد عبدالهادی أبوزیدة، قاهره: دار الفكر العربی، الطبعة الثانية.

۵۴. اللاهیجی، ملا عبدالرزاق (۱۴۲۶ق)، *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، ج ۳، تحقیق أكبر أسد علی زاده، قم: مؤسسه الإمام الصادق ﷺ.

۵۵. اللاهیجی، ملا عبدالرزاق (۱۳۸۳ش)، *گوهر مراد، تصحيح و تحقيق مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (ع)*، تهران: نشر سایه.

۵۶. اللقانی المالکی، إبراهيم (۱۴۳۲ق)، *هدایة المرید لجوهرة التوحید، اعتنى به الأساتذة الحبيب بن طاهر، فوزی بالثابت، محمد الرايس، بیروت: دار مكتبة المعارف.*

۵۷. المُقرئ النیسابوری، قطب الدین (۱۳۸۵ش)، *التعلیق فی علم الکلام، التحقیق محمود یزدی مطلق (فاضل)*، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

۵۸. المُقرئ النیسابوری، قطب الدین (۱۴۱۴ق)، *الحدود، تحقیق محمود یزدی مطلق (فاضل)*، قم: مؤسسه الإمام الصادق ﷺ.

۵۹. المکی العاملی، شمس الدین محمد (۱۳۸۱ش)، *رسائل الشهد الأول*، قم: مؤسسه بوستان کتاب.

60. Rudolph, Ulrich, Rotraud Hansberger, and Peter Adamson (eds) (2017), *Philosophy in the Islamic world, vol 1, 8th–10th Centuries*, translated by Rotraud Hansberger, Leiden: Brill.

61. Rashed, Roshdi Et Jean Jolivet (1998), *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī, Vol. 2, Métaphysique et cosmologie*, Leiden: Brill.