

مقایسه دیدگاه توماس آکوئینی و ملاصدرا در باب حدوث یا قدم عالم

مهدی زارعی* دکتر سعید رحیمیان**

چکیده

مقاله حاضر نحوه نگرش دو متفکر اسلام و مسیحیت یعنی توماس آکوئینی و ملاصدرا را شيرازی را نسبت به مسئله حدوث و قدم عالم بررسی می کند.

توماس آکوئینی با دو اندیشه متفاوت روبروست: یکی قدم عالم که مبتنی بر نظریه ارسطو و پیروان اوست؛ و دیگری حدوث زمانی عالم که برگرفته از متون مقدس مسیحی است. وی دلایل مطرح شده بر اثبات قدم زمانی عالم را قانع کننده نمی داند و مورد نقد قرار می دهد. آکوئینی اگرچه حدوث زمانی عالم را می پذیرد ولی تنها نگاه تبعیدی به آن دارد و در پایان، مسئله حدوث و قدم عالم را جدلی الطرفین می داند.

در مقابل، صدرالدین شیرازی ضمن پذیرش حدوث زمانی عالم، نقطه آغازی برای آن قائل نمی شود و آن را از دریچه بدیع حرکت جوهری اثبات می کند؛ بنابراین با رویکردی عقلانی جدای از تعبد در جایگاهی رفیع نسبت به توماس آکوئینی قرار می گیرد.

واژه‌های کلیدی

حدوث، قدم، عالم، عقلانیت، ایمان، ملاصدرا، توماس آکوئینی

* کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز و مدرس گروه معارف آموزشکده سما واحد ارسنجان Mzareei83@gmail.com

** دانشیار فلسفه دانشگاه شیراز srahimian@rose.shirazu.ac.ir

مقدمه

مسئلهٔ حدوث یا قدم عالم یکی از کهن‌ترین مسائل در طول تاریخ اندیشهٔ بشری به شمار می‌رود و همچنین از مباحث مهم مطرح شده در مسئلهٔ عقل و وحی و یا فلسفه و دین است. از دیرباز هر یک از اندیشمندان به گونه‌ای به بررسی مسئلهٔ آغاز و انجام عالم پرداخته‌اند. در دوران معاصر یا عصر جدید، در چند رشتهٔ علمی از قبیل نجوم، کیهانشناسی، فیزیک و شیمی مسئلهٔ آغاز و پایان جهان مطرح گردیده و اظهارات مختلفی در این زمینه بیان شده است که حاکی از اهمیت مسئله و جایگاه مهم و برجستهٔ آن در ذهن و اندیشهٔ بشری می‌باشد.

مسئلهٔ حدوث و قدم عالم، نه تنها به عنوان یکی از راه‌های اثبات وجود خداوند مورد بحث و گفتگوی متکلمان قرار گرفته است بلکه جنبهٔ فلسفی نیز دارد و فیلسوفان در این باره فراوان مطلب نگاشته و به دنبال توجیه عقلانی آن برآمده‌اند تا جایی که می‌توان گفت مسئلهٔ آغاز جهان یکی از پیچیده‌ترین و یا مبهم‌ترین مسائلی است که فیلسوفان از گذشته با آن روبرو بوده‌اند.

برخی بر این عقیده‌اند که عالم همیشه وجود داشته است و برخی دیگر ادعای این را دارند که عالم لزوماً در حیطهٔ زمان آغاز شده است. عده‌ای نیز مسئله را جدلی‌الطرفین دانسته و به توقف قائل شده‌اند. طرفداران عقیدهٔ نخست، قول ارسطو را مبنا قرار می‌دهند ولی متون ارسطویی در این باره روشن نیست. تنها کتاب هشتم طبیعیات (Physics) و کتاب اول دربارهٔ آسمان (De Caelo) تا اندازه‌ای حاکی از این مسئله است که جهان نقطهٔ آغازی ندارد و پیوسته وجود داشته است. به هر حال قول ارسطو علاوه بر اینکه برای فیصله دادن این مسئله کفایت نمی‌کند به لحاظ فقدان

جنبهٔ استدلالی، حتی در این باره نمی‌تواند مورد استناد قرار گیرد.

مسئلهٔ آفرینش جهان و مسائل مربوط به آن، یعنی آغاز زمانی عالم و کیفیت صدور آن از خالق، مورد تحقیق علمای اسلام و مسیحیت قرار گرفته است. در متون دینی مسیحی و یهودی نیز با آیات متفاوتی دربارهٔ آفرینش جهان مواجه می‌شویم؛ مثل این عبارت در سفر پیدایش: «در ابتدا خداوند آسمان و زمین را آفرید» (۱:۱). از سوی دیگر، ظاهر آیه‌ای از متن قرآن در این باره مشاهده می‌شود.^۱ حال باید بررسی کرد که آیا آموزه‌هایی که در متون مقدس اسلامی و مسیحی به چشم می‌خورد برای عقل نیز قابل قبول خواهد بود؛ یعنی اینکه آیا عقل می‌تواند آنها را اثبات و تأیید کند. به همین منظور، نظریات دو اندیشمند برجستهٔ اسلام و مسیحیت یعنی صدرالدین شیرازی و توماس آکوئینی را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم. در نوشتار حاضر سعی بر پاسخگویی بدین پرسش است که آیا مسئلهٔ آفرینش جهان در نگاهی عقلانی تبیین‌پذیر است؟ و دو اندیشمند مذکور در تدوین عقلانی مسئلهٔ حدوث و قدم عالم تا چه اندازه توفیق حاصل نموده‌اند؛ یعنی آیا توانسته‌اند دلیلی مقنع و منتج در باب مسئلهٔ مزبور ارائه دهند یا اینکه گرایش تبعیدی (ایمانی) به مسئله داشته‌اند؟ در تاریخ مسیحیت، همان طور که هر یک از گروه‌های مسیحی دربارهٔ نسبت عقل و دین جهت‌گیری‌های متفاوتی داشته‌اند، در مسئلهٔ آفرینش و یا مبحث حدوث و قدم عالم نیز هر یک نظریات متفاوتی ارائه نموده‌اند. نظریهٔ توماس آکوئینی نیز به عنوان حد واسطی بین موضع پیروان ابن رشد - که به قدم عالم معتقد بودند - و طرفداران قدیس آگوستین - که قدم عالم را نمی‌پذیرفتند - قرار گرفت. چنانکه از آثار قدیس توماس برمی‌آید وی بر امکان آغاز زمانی داشتن

موجود دیگر نسبت داده می‌شد، ازلیت دیگر امتیاز ویژه برای خدا نبود بلکه موجود دیگر نیز در آن شریک می‌شد. (Vollert, 1964:8)

قدیس آتاناسیوس (St. Athanasius) نیز دربارهٔ حدوث و قدم عالم معتقد است که عالم حادث و مسبوق به عدم مقابل است و اصرار می‌ورزد که «موجوداتی که به وجود آمده‌اند نمی‌توانند ازلی باشند؛ حتی اگر خدا نیز بتواند آنها را برای همیشه ایجاد کند؛ زیرا آنها از عدم به وجود آمده‌اند و قبل از اینکه به وجود بیایند، موجود نبوده‌اند پس موجوداتی که قبل از اینکه به وجود بیایند، موجود نبوده‌اند، چگونه می‌توانند مانند خدا که همیشه بوده و [هست و خواهد بود] ازلی باشند.» (Ibid:8)

اسقف مونوفیزی، زاکاریوس رتور (Zacharius Rhetor) (زکریای خطیب)، که در قرن ششم می‌زیست بیان می‌دارد جهان مانند خدا ازلی نیست زیرا هر چیزی که ایجاد شده از موجدش هم از نظر علی و هم از نظر زمانی متأخر است. (Ibid)

مسئلهٔ حدوث و قدم عالم در میان متکلمان و فلاسفهٔ اسلامی نیز سیر خود را داشته و غالباً مورد منازعه و بحث قرار گرفته است. متکلمان همواره دربارهٔ حدوث و قدم جهان به حدوث زمانی آن قائل شدند و معتقد بودند که اصولاً حدوث منحصر به حدوث زمانی است و اگر چیزی قدیم زمانی بود دیگر نمی‌تواند حادث باشد، چون ذات قدیمی که هیچ نحو حدوثی در او راه نداشته باشد منحصر به ذات خداست، پس تنها ذات خداوند است که حدوث زمانی ندارد و بنابر عقیدهٔ متکلمان مخلوقیت و معلولیت ملازم با حدوث زمانی است؛ یعنی اگر چیزی مخلوق و معلول بود ناگزیر باید حادث زمانی باشد و اگر به تعدد قدیم قائل شویم در

عالم تأکید می‌ورزد، ولی همچنان امکان قدم آن را تأیید می‌کند. مسلم است که توماس آکوئینی، برای گره‌گشایی مسئلهٔ خلقت، نتایج حاصل‌آمده توسط اسلاف خود و به‌ویژه ابن‌میمون را به کار می‌گیرد. با وجود این، موضع وی با مواضع پیشینیان یکی نیست. در نگاهی دیگر چنانکه بیان شد مسئلهٔ آغاز زمانی عالم را از نگاه صدرالدین به‌عنوان نقطهٔ اوج فلسفهٔ اسلامی مورد بررسی قرار می‌دهیم. در عین حال می‌کوشیم تا نقاط قوت و ضعف دیدگاه هر دو فیلسوف را تا اندازه‌ای تبیین کنیم.

۱. پیشینهٔ بحث در فلسفهٔ اسلامی و مسیحی

چنانکه گذشت هر دو آئین اسلام و مسیحیت بر این امر تأکید دارند که آفرینش جهان آغاز زمانی دارد؛ اما این آغاز را تاریخ‌گذاری نمی‌کنند. نزد فیلسوفان، بررسی امکان ازلی بودن خلقت تنها به وسیلهٔ عقل و تحقیق فلسفی صورت می‌پذیرد. در بررسی تاریخی مسئلهٔ پیدایش عالم، در هر دوره‌ای، سؤال دربارهٔ این مسئله به شکلی مطرح بوده است؛ بدین‌گونه که در برهه‌ای سؤال از مبداء نخستین و اصل اولیهٔ هستی اذهان اندیشمندان را به خود مشغول داشته است و در مقطع دیگر کیفیت پیدایش و زمان پیدایش موجودات مطرح بوده است. با ظهور مسیحیت، تصور خلق به-عنوان ایجاد موجود از عدم، امری بدیهی قلمداد شد. شهادت قدیسان بر مدت محدود جهان متفق و یکسان است. در گرماگرم منازعه و مباحثه علیه فلاسفه که اظهار می‌کردند ماده مخلوق نیست و مانند خداوند ازلی است، برخی از آباء کلیسا بر اساس آنچه از وحی تلقی می‌شد ادعا کردند که خلق ازلی عالم محال است. بر طبق نظر ترتولیان (Tertullian) ازلیت تنها متعلق به خداست زیرا ازلیت صفت خاص اوست و اگر به

حقیقت به تعدد واجب قائل شده‌ایم. متکلمان حدوث زمانی را به‌عنوان یکی از دلایل اثبات وجود خداوند به کار برده‌اند و عقیده آنان بر این بود که قدم عالم منافی اساس توحید و بر خلاف تعلیمات انبیاء (ع) است. (علامه حلی، ۱۴۱۹: ۳۹۲)

در مقابل، فلاسفه الهی (Theologian philosophers) بر این عقیده بودند که مجموعه آفرینش پیوسته در عرصه وجود خودنمایی می‌کرده است و معتقد بودند لحظه‌ای نبوده است که مبدأ خلقت و خیر مطلق از ایجاد و افاضه آن بخل و امساک کند. از همین رو میان فلاسفه و متکلمان از دیرباز اختلاف عمیقی به وجود آمد که قرن‌ها آرامش محیط علمی را به تیرگی و جدال مبدل ساخت.

فلاسفه اسلامی آن‌چنان با شور و شوق از ارسطو پیروی کردند که به هیچ نظریه دیگری منحرف نشدند. اما چون آنها با آموزه قرآن در مورد خلقت آشنایی داشتند، به‌خوبی آماده شده بودند که تأثیر محرک اول بر ماده را که در ارسطو مبهم است تبیین کنند. علاوه بر این تحت تأثیر نظریه صدور (فیض) (Emanation) نوافلاطونی، تعلیم می‌دادند که خدا نه تنها محرک جهان بلکه همچنین خالق آن است که از او جهان به طور ازلی صادر می‌شود.

از میان فلاسفه اسلامی ابن سینا به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه، بین قدم زمانی و ذاتی تمایز قائل می‌شود؛ بدین صورت که قدم زمانی مربوط به جهان است که دارای هیچ آغاز زمانی نیست بلکه در طول مدت زمان نامتناهی گذشته موجود بوده است و قدم ذاتی متعلق به خداست که ذاتش بدون علت است. در نهایت او وضعیت استدلال‌های مدافعان و مخالفان حدوث زمانی و خلقت را جدلی‌الطرفین می‌داند. (ابن سینا، بی‌تا، ج ۳: ۷۶ و ۸۳)

تعارض بین فلاسفه‌ای که معتقد به قدم زمانی عالم بودند و متکلمان اجتناب‌ناپذیر بود. متکلمان، چنانکه گذشت، با اتکا بر قرآن از "تازگی" جهان (خلق از عدم) دفاع می‌کردند. برای مثال غزالی در بخش عظیمی از کتاب معروف خود، *تهافت الفلاسفه*، به نظریه قدم جهان تاخته است؛ مسئله‌ای که از نظر او مهم‌ترین است. بر خلاف او، ابن رشد در کتاب *تهافت التهافت* به قدم زمانی عالم قائل شده است و جواب مفصلی نیز به حملات رقیبش، غزالی، می‌دهد.

به هر حال حکما سخن متکلمان را به هیچ وجه نپذیرفتند و دلایل آنها را مردود اعلام کردند و بیان کردند که حدوث منحصر به حدوث زمانی نیست. حکما می‌گویند چنین نیست که معلولیت ملازم با «حدوث زمانی» و واجب‌الوجود بودن ملازم با «قدم زمانی» باشد بلکه ممکن است موجودی مخلوق و معلول بوده و در عین حال قدیم زمانی باشد و نیز ممکن است یک شیء قدیم زمانی بوده و در عین حال یک نوع حدوث هم داشته باشد که به آن «حدوث ذاتی» می‌گویند و از آنجا بود که اصطلاح دیگری در مورد حدوث و قدم به وجود آمد. (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۵)

مقارن همین زمان، یهودیان، مانند مسلمانان، در بابل و اسپانیا شروع به بحث در مورد مسائل فلسفی کردند و متعهد شدند که از آموزه‌های اصلی دینشان در مقابل فلاسفه و متکلمان آزاداندیش دفاع کنند. مشهورترین و مهم‌ترین ایشان، موسی بن میمون است که کتاب او با عنوان *دلالة الحائرين* (راهنمای سرگشتگان) به نوعی خلاصه‌ای از الهیات با الهام از فلسفه نوافلاطونی و به‌ویژه فلسفه ارسطویی است. او مطمئن بود که هماهنگی بین فلسفه و آراء پیامبران ممکن است و اثرش را خطاب به کسانی نوشت که با فلسفه و علوم آشنا بودند

اما متحیر بودند که چگونه شناختشان را با آموزه کتاب مقدس آشتی دهند.

موسی بن میمون بر اساس عهد عتیق به طور راسخ معتقد است که خدا جهان را از عدم به وجود آورده است. در آغاز تنها خدا بود و هیچ کس دیگری نبود؛ خدا از عدم همه چیزهایی را که موجودند به وجود آورد که شامل خود ما نیز می‌شود. زیرا زمان وابسته به حرکت است و موجوداتی که زمان به حرکت آنها وابسته است خودشان موجوداتی مخلوق هستند که از عدم به وجود عبور کرده‌اند. اگر این مسئله را از لحاظ فلسفی مورد بحث و بررسی قرار دهیم حل‌ناشدنی است. موسی بن میمون معتقد است که استدلال‌های جدلی که به وسیله متکلمان مطرح شده برای اثبات حدوث خلقت جامعیت دارد و از طرف دیگر نیز عقل نمی‌تواند قدم جهان را اثبات کند و خود ارسطو کاملاً آگاه بود که نظریه‌اش در مورد جهان نمی‌توانسته اثبات شده باشد و اینکه براهینش چیزی بیش از استدلال‌های ظنی نبودند. (Vollert, 1964:12)

در میان فلاسفه مدرسی قرون وسطی نیز بحث درباره حدوث و قدم جهان به صورت‌های مختلف مطرح بود. از جمله فیلسوفی که تسلیم محض نظریات ارسطو شد، سیگر برابانتی (Siger of Brabant) بود. از نظر او «آموزه استاگیریایی» (Stagirite teaching) (ارسطویی) همان صدای عقل و فلسفه است. اگر چه به‌عنوان یک مسیحی او به این عقیده که خدا جهان را خلق کرده است اعتراف کرد اما به‌عنوان یک فیلسوف ادعا کرد که ارسطو ازلیت (قدم) جهان را آن‌چنان به طور متقاعدکننده اثبات کرده است که عقل نمی‌تواند براهین او را رد کند. (Ibid)

اکثر فلاسفه مهم مدرسی قرن سیزدهم از طریق وحی این حقیقت را که جهان در زمان خلق شده است پذیرفتند و معتقد بودند که آن نمی‌توانسته ازلی باشد.

دو تن از فلاسفه مدرسی دیگر نیز که تا قبل از توماس آکوئینی نظریاتشان درباره مسئله خلقت حائز اهمیت است عبارتند از قدیس آلبرت کبیر و قدیس بناونتورا (St. Bonaventure) که معتقد بودند هیچ مخلوقی اعم از مجرد و مادی نمی‌تواند به نحو ازلی وجود داشته باشد. طبق دیدگاه ایشان نظریه کسانی که خلقت جهان به وسیله خدا را می‌پذیرفتند ولی با وجود این تعلیم می‌دادند که جهان هم مانند خدا ازلی است نامعقول است. (Ibid)

تا اینجا به روند تاریخی مسئله حدوث و قدم اشاره شد. در ادامه، به‌طور خاص به این مسئله می‌پردازیم و مهم‌ترین نظریات توماس آکوئینی و همچنین ملاصدرا در این باره مطرح می‌کنیم. باین‌همه، بحث درباره مسئله خلقت همچنان در دنیای غرب به قوت خود باقی است تا جایی که کانت به‌عنوان فیلسوف پرآوازه مغرب زمین فصل مهمی از کتاب *تقد عقل محض* را به «آنتی‌نومی‌ها» (مسائل جدلی‌الطرفین) اختصاص داده است. (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۱۲۱)

به هر حال در دو حوزه اسلام و مسیحیت، مسئله خلقت به‌عنوان آموزه‌ای از متون مقدس مورد توجه و بررسی قرار گرفته و چنانکه بیان شد دوره‌های متفاوتی را طی کرده تا این که به ساختاری تقریباً منظم در زمان ملاصدرا و آکوئینی رسیده است.

۲. تبیین معنای حدوث و قدم

«قدیم» چیزی است که مسبوق به عدم نباشد، اما «حادث» چیزی است که بعد از عدم مقابل^۱ یا همراه با عدم مجامع^۲ باشد. البته این تعریف مخصوص «قدم و حدوث حقیقی» است. مثال قدم حقیقی منحصر در ذات باری تعالی است زیرا اوست که نه مسبوق است به عدم و نه مسبوق است به غیر؛ اما سایر موجودات یا مسبوقند به

به عدم مقابل. قدم ذاتی فقط یک مصداق دارد و آن وجود مقدس ذات حق تعالی است. اما «قدم زمانی» یعنی عدم مسبوقیت وجود شیء نسبت به عدم مقابل، یعنی عدم واقعی، مانند وجود صادر اول.

قدم

حقیقی

— عدم المسبوقیه بالغير سبقاً ذاتياً (به نحو سبق ذاتی) که هیچ نیازی به حال یا وقت خاصی ندارد- قدم ذاتی

— عدم المسبوقیه بالعدم سبقاً زمانياً (به نحو سبق زمانی) - قدم زمانی

اضافی

— آن است که از وجود متقدم زمان بیشتری نسبت به وجود متاخر سپری شده باشد.

عدم مجامع، مانند انوار اسفهبديه، بلکه اکثر مفارقات؛ یا علاوه به مسبوقیت به عدم مجامع، مسبوقند به عدم مقابل، مانند همه کاینات. تعبیر متکلمان از قدیم عبارتست از آنچه که مسبوق به عدم نباشد و وصف قدم را تنها مخصوص به ذات خداوند می‌دانند.

حدوث مقابل قدم و حادث مقابل قدیم است. حدوث و قدم دو صفت‌اند برای وجود ولی ماهیت را به اعتبار اتصاف وجودی به هر یک از این دو یا حادث گویند یا قدیم. حکما معتقدند حدوث مستدعی مدت است از هر گونه زمانی که باشد و نیز مستلزم ماده است از هر گونه عملی که باشد در این صورت اگر حادث عرض باشد محتاج موضوع بوده و اگر صورت باشد نیازمند هیولی و اگر نفس باشد متعلق به جسم خواهد بود. (کرجی، ۱۳۸۱: ۱۰۴)

۱،۲. اقسام حدوث و قدم

هر یک از قدم و حدوث یا حقیقی است یا اضافی. تعریف در حدوث و قدم حقیقی همان است که در مبحث پیش گذشت. اما حدوث اضافی آن است که زمان وجود چیزی نسبت به زمان چیزی دیگر تا حال حاضر کمتر باشد، مثلاً مقایسه وجود زید با گذشت زمان وجود عمرو. قدم اضافی آن است که زمان وجود چیزی نسبت به زمان چیزی دیگر تا حال بیشتر باشد، مثلاً انبیای سلف نسبت به وجود حضرت محمد (ص). (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۹۲)

تقسیمات مزبور مربوط به حدوث و قدم اضافی است اما حدوث و قدم حقیقی که به قیاس و تعاریف نباشد نیز تقسیماتی دارد که عبارتند از ذاتی و زمانی.

۲،۲. معنای قدم ذاتی و زمانی^۴

«قدم ذاتی» یعنی عدم مسبوقیت وجود شیء به عدم مطلقاً؛ یعنی نه مسبوق به عدم مجامع باشد و نه مسبوق

۳،۲. معنای حدوث ذاتی و حدوث زمانی

«حدوث ذاتی» یعنی مسبوقیت وجود شیء به لیسیت ذاتی یا مسبوقیت وجود شیء به عدم مجامع. مقصود از لیسیت ذاتی همان امکان ذاتی و لاقضای ذاتی است. و اما «حدوث زمانی» یعنی مسبوقیت وجود شیء به عدم واقعی که به آن عدم مقابل نیز می‌گویند (کرجی، ۱۳۸۱: ۱۰۴)؛ مثلاً صادر اول حادث است و نیز کره زمین حادث است. معنی این دو حدوث تا اندازه‌ای فرق می‌کند زیرا حدوث عقل اول فقط حدوث ذاتی است؛ یعنی مسبوقیت وجودی به لیسیت ذاتی و لا-اقتضای ذاتی اما حدوث کره زمین هم حدوث ذاتی است و هم حدوث زمانی. پس عالم مادی هم دارای حدوث ذاتی و هم دارای حدوث زمانی است، اما صادر اول و مانند آن فقط دارای حدوث ذاتی است نه حدوث زمانی.

حادث (Summa contra gentiles) به طور مفصل به ابراز

حقیقی عقیده خود درباره این مسئله پرداخته و فصل‌های مختلفی از دو اثر یاد شده را به ذکر مسائل مربوط به خلقت عالم و کیفیت آن اختصاص می‌دهد.

(Aquinas, 1952 : Part 1 & Aquinas, 1955: BOOK 2, C.32-35)

او همواره به دنبال ایجاد سازش بین آراء فلاسفه گذشته درباره کیفیت آفرینش و همچنین آموزه‌هایی بود که از کتاب مقدس در این باره برداشت می‌شد. بدین سان می‌کوشید که نه تنها به‌عنوان یک فیلسوف مدرسی بلکه همچنین به‌عنوان یک متکلم مسیحی بتواند نقش خود را به نحو احسن ایفا کند. وی از طرفی با قدم عالم و نظریه مشهور ارسطو در این باره روبرو بود و از سویی دیگر با حدوث عالم که از کتاب مقدس نتیجه می‌شد.

حال باید بررسی کرد که آکوئینی چه موضعی اتخاذ می‌کند و آیا می‌تواند مسئله را به نحو عقلانی توجیه کند یا باید به‌عنوان یک متشرع تنها با نگاهی ایمانی آن را بپذیرد. در بیشتر مواردی که او مسئله حدوث و قدم را مطرح می‌کند همواره با دو سؤال روبروست؛ اولاً، آیا امکان دارد که قدم جهان را اثبات کرد و آیا براین فلاسفه واقعاً نظریه آنها را اثبات می‌کند؟ ثانیاً، همان‌گونه که متکلمان معاصر او اراده می‌کنند آیا امکان دارد که اساس زمانی جهان با قاطعیت اثبات شود؟ در ادامه می‌کوشیم، تا حد توان، به این سؤال‌ها از نگاه آکوئینی جواب دهیم و مسائل دیگری را که در حل مسئله تعارض عقل و دین در بحث حدوث و قدم عالم چاره‌ساز است بررسی کنیم. از این رو ابتدا رویکرد قدیس آکوئینی به مسئله قدم عالم و همچنین براین مطرح از جانب ارسطویان در این باره را تقریر و تحلیل می‌کنیم.

حادث

حقیقی

_ ذاتی: مسبوق به ذات دیگری باشد بدون

سبق زمانی

_ زمانی: حصول شی پس از آن که نبوده

است

اضافی

_ که از زمان وجودش گذشت، کمتر از آن

دیگری باشد.

۳. حدوث و قدم عالم در نگرش توماس آکوئینی

بحث پیرامون مسئله خلقت و کیفیت آن، یکی از مسائل اساسی در نظریات آکوئینی محسوب می‌گردد. چنانکه گذشت تا قبل از آکوئینی در اروپا، نزد ابن‌رشدیان، نظریه غالب همان نظریه ارسطو بود که با مخالفت جدی آموزه‌های دینی روبرو شد زیرا نوعی تعارض عقل و دین را در رابطه با مسئله حدوث و قدم خلقت در پی داشت. ولی بعد از تدوین نظریه آکوئینی تا اواخر قرن سیزدهم میلادی اکثر اندیشمندان مسیحی معتقد بودند که عقل می‌تواند ضرورت آغازی برای جهان اثبات کند و این همان نظریه برآمده از متون دینی است.

قدیس توماس آکوئینی بارها به موضوع آغاز خلقت و یا مسئله ازلیت که از جمله آراء ارسطو به شمار می‌رفت پرداخت و مسئله حدوث و قدم عالم را چنان مهم می‌پنداشت که رساله خاصی درباره آن نگاشت. وی از سال‌های اولین فعالیت فکری تا پایان زندگی‌اش بارها و بارها به موضوع ازلیت بازگشت و در آثار متفاوت دیگری، صریحاً موضوع حدوث و قدم عالم را ادامه داد چنانکه در اثر معروف خود جامع الهیات (Summa theologia) و در جامع در رد مشرکان

۱.۳. مسئله قدم عالم

چنانکه در پیشینه بحث گفته شد، برخی فیلسوفان به این امر اعتقاد داشتند که جهان همواره وجود داشته است و این دسته قول ارسطو را حجت می‌دانستند و آکوئینی نیز غالباً و ام‌دار فلسفه ارسطو است. در این قسمت، بررسی این نکته اهمیت دارد که آیا آکوئینی مسئله قدم عالم را می‌پذیرد و تسلیم دلایل ارسطو می‌گردد و یا اینکه آن را نپذیرفته و در نتیجه آموزه‌های کتاب مقدس را به‌عنوان حجت ایمانی خود قرار می‌دهد و اگر چنین است آیا دلایل عقلانی برای تأیید مطلب خود نیز اقامه می‌کند؟

به هر حال در هر نوع جهت‌گیری باید دلایل این نوع جهت‌گیری مورد بررسی قرار گیرد.

آکوئینی معتقد است استدلال‌های ارسطو بر قدم عالم صورت کامل و متقنی ندارند و گاه با کلیت اندیشه او سازگار نیستند. توضیح آنکه دلایل ارسطو درباره قدم زمانی بودن عالم به طور مطلق استدلالی نیستند بلکه به طور نسبی حکم استدلالی دارند، هر چند دلایل برخی از فلاسفه باستان را که اظهار کرده‌اند که جهان حادث است، نقض می‌کنند. نسبی بودن استدلال‌های وی به سه طریق تبیین می‌گردد:

۱- به دلیل اینکه ارسطو در دو اثر خود، طبیعیات و درباره آسمان، بعضی از نظرات آناکساگوراس، امپدکلس و افلاطون پیرامون قدم زمانی عالم را مطرح کرده و دلایلی را برای رد آنها نقل می‌کند؛

۲- همچنین هر گاه او درباره حدوث و قدم سخن می‌گوید، گواهی فلاسفه باستان را نقل می‌کند که راه یک استدلال‌گر نیست بلکه راه فردی است که بر اساس آنچه محتمل است متقاعد می‌شود؛

۳- و نیز از آنجا که او صریحاً می‌گوید که مسائل دیالکتیکی وجود دارند که ما برای آنها دلایل و

شواهدی در دست نداریم از قبیل این مسئله که «آیا جهان ازلی است».

به هر حال بررسی براهین ارسطویی از نظرگاه آکوئینی در روشن شدن موضع وی در این باره مهم است؛ نخست دلایل مهمی را ذکر می‌کنیم که به عبارتی به مرکز و قلب مسئله می‌پردازد، زیرا نقطه اتکای چنین دلایلی در علیت خداوند به عنوان علت‌العلل است و بعد از آن دلایل دیگری را مطرح می‌کنیم که قدم عالم را از منظر مخلوقات و همچنین فعل خلقت اثبات می‌کنند. (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۲۸۷-۲۸۵)

۱.۱.۳. براهین اثبات قدم جهان از جهت ارتباط آن با خداوند

توماس در فصل سی و دوم از کتاب جامع در رد مشرکان بیان می‌کند: «چون بسیاری اعتقاد داشته‌اند که جهان همیشه و بالضروره وجود داشته است و تلاش کرده‌اند تا دیدگاهشان را اثبات کنند، پس ما باید براهین آنها را با نظر به اینکه آنها ضرورتاً به این نتیجه نرسیده‌اند که جهان ازلی (قدیم) است ارائه کنیم».

(Aquinas, 1955: B.2, C.32) از این رو آکوئینی در آثار خویش، از جمله در دو اثر معروف یعنی جامع الهیات و جامع در رد مشرکان ابتدا به طرح براهین موضع مخالف خود می‌پردازد و سپس آنها را بررسی و نقاط ضعف هر یک را بیان می‌کند و بالاخره آنها را مردود دانسته، در پایان موضع خود را درباره مسئله طرح شده ذکر می‌کند.

برای اثبات قدم جهان از جهت ارتباط آن با خداوند براهین مختلفی ذکر می‌شود که عبارتند از:

برهان اول: فاعلی که همیشه در حال فعل نیست و نمی‌توان فعل همیشگی را بدو نسبت داد، یا بی‌واسطه یا باواسطه حرکت داده می‌شود. حرکت بی‌واسطه مانند

به عرصه وجود بیاید، معلول ایجاد نشود در این صورت معلول «ممکن» است و علت نیز علت ناقصه است. اما آنچه ممکن است، نیازمند به چیزی است که آن را به فعل ارجاع دهد. از این رو نیازمند علتی خواهد بود که معلول را بالفعل کند؛ پس در این صورت علت اول دیگر علت تامه نیست. اما خدا به- عنوان علت‌العلل علت تامه ایجاد مخلوقات است. در غیر این صورت دیگر خدا علتی بالفعل نبود بلکه بالقوه بود چون برای علت واقع شدن نیازمند ضمیمه است و این به وضوح محال است. بنابراین، چون خدا ازلاً وجود داشته است، به نظر می‌رسد که مخلوقات نیز باید ازلاً وجود داشته باشند. (ضومط، ۱۹۹۲: ۱۱۳-۱۰۸)

برهان چهارم: یک فاعل مختار در انجام دادن هدفش یعنی ایجاد چیزی درنگ نمی‌کند مگر اینکه منتظر امری باشد که هنوز اتفاق نیفتاده است، و این امر گاهی در درون خود فاعل رخ می‌دهد و گاهی نیز خارج از فاعل است؛ مانند زمانی که فعل منوط به وجود فردی باشد که در حضور او فعل باید انجام شود یا فعل منوط به زمانی باشد که هنوز آن زمان نرسیده است. زیرا اگر اراده به طور کامل مجهز شود نیرویش بی‌درنگ اجرا می‌شود مگر اینکه گرفتار عیبی باشد. بنابراین حرکت یک عضو (دست یا پا) به طور بی‌واسطه از فرمان اراده پیروی می‌کند اگر هیچ عیبی در قوه انگیزنده (محرک) که حرکت را انجام می‌دهد، یافت نشود (Aquinas, 1952: Part.1, Q.46, Art.1.) از این رو روشن است که زمانی که فردی می‌خواهد چیزی را انجام دهد و آن یکباره انجام نمی‌شود، این ناتوانی یا باید به نقصی در قوه (نیرو) نسبت داده شود که رفع آن جستجو می‌شود یا باید به این حقیقت نسبت داده شود که اراده برای انجام دادن فعل کاملاً

زمانی که آتشی خودبه‌خود شروع به سوختن کند؛ اما حرکت با واسطه بدین نحو است که مثلاً فاعلی شروع به تحریک حیوانی می‌کند و به واسطه حرکت جدیدی آن را متأثر می‌سازد که یا این تأثر از درون او ایجاد می‌شود، مانند زمانی که حیوانی بعد از اینکه فرایند هاضمه‌اش تمام می‌شود، برمی‌خیزد و شروع به چرخیدن می‌کند، یا تأثر از بیرون است، مانند زمانی که محرکات جدیدی (مانند دیدن غذا) حیوان را به حرکت جدیدی تحریک می‌کنند. پس با این مقدمات باید گفت که خدا با واسطه یا بی‌واسطه حرکت داده نمی‌شود چون خداوند غنی بالذات است؛ بنابراین خدا همیشه به یک نحو عمل می‌کند و از طریق فعل اوست که موجودات مخلوق به وجود می‌آیند. بنابراین مخلوقات همیشه وجود داشته‌اند و در نتیجه جهان قدیم است (Vollert, 1964: 35).^۶ حاصل آنکه چون خداوند غنی بالذات است، ذات او محل حدوث اراده و متحرک به تحریک درونی یا بیرونی نیست.

برهان دوم: هر جا که فعل ازلی وجود دارد در آنجا معلول ازلی نیز وجود دارد، و یک معلول از علت فاعلی‌اش به واسطه فعل آن علت صادر می‌شود. اما فعل خدا ازلی است چون در غیر این صورت او فاعلی بالقوه است و باید به وسیله امر دیگری به فعلیت برسد که اینها همه محال است. بنابراین موجوداتی که به وسیله خداوند خلق شده‌اند، قدیم زمانی‌اند (Aquinas, 1955: B. 2, C. 32).^۷ حاصل آنکه چون خداوند ازلی است، فاعلیت او نیز ازلی است و گرنه انفکاک معلول از علت لازم می‌آید یا خروج از حالت بالقوه، حال آنکه خداوند فعلیت محض است.

برهان سوم: در صورت وجود علت تامه، معلولش نیز باید بالضرورة به دنبالش بیاید زیرا اگر در صورت وجود علت تامه که معلول باید بالضرورة از آن حاصل شود و

۲،۱،۳. نقد براهین مربوط به قدم عالم از دیدگاه

توماس آکوئینی

حال باید ببینیم که قدیس توماس درباره دلایل مطرح شده در اثبات قدم جهان که از جهت نسبتش با فاعل لحاظ شدند چگونه داوری می‌کند. وی می‌گوید: «حتی اگر معلولاتی که به وسیله خدا ایجاد شده‌اند از نو شروع به وجود داشتن کنند، او خودش نیاز ندارد که بی‌واسطه یا باواسطه متحرک شود، چنانکه در استدلال اول مطرح شد؛ و تازگی معلول الهی، تازگی فعل در خدا را اثبات نمی‌کند چون فعل خداوند همان ذات اوست. وانگهی، لازم نمی‌آید اگر فعل فاعل اولی ازلی است، معلولش ازلی باشد آن طور که در استدلال دوم ادعا شده است. همچنین آکوئینی بیان می‌کند که با فرض فعل، معلول بر طبق اقتضای صورت که اصل فعل است از علت پیروی می‌کند. اما در فاعل‌هایی که با اراده عمل می‌کنند آنچه تصور شده و از قبل معین شده است، به عنوان صورت در نظر گرفته می‌شود که مبدأ فعل است. بنابراین از فعل ازلی خدا معلول ازلی ایجاد نمی‌شود بلکه چنین معلولی همان‌گونه که خدا اراده کرده، معلولی است که بعد از عدم باید وجود داشته باشد» (ibid). توضیح آنکه توماس آکوئینی بین فعل و اثر فعل تمایز قائل می‌شود. بنابر عقیده وی خدا به طور ارادی و مختارانه در ایجاد موجودات عمل می‌کند. اما او به نحوی عمل نمی‌کند که برخی دیگر عمل می‌کنند؛ یعنی برای خدا «فعل واسطه» (Intermediate action) مطرح نمی‌شود به گونه‌ای که در ما محرک، میان فعل اراده و معلول میانجی می‌شود. علم و اراده خدا، لزوماً با فعل ایجاد کردن او یکی است. معلول، از عقل و اراده مطابق با دستور عقل و اراده صادر می‌شود. بنابراین، درست همان طور که همه شرایط دیگر شیء ایجادشده به وسیله عقل تعیین

مجهز نیست و بیان می‌شود که اراده وقتی کاملاً مجهز است که فرد به طور مطلق انجام دادن چیزی را اراده کند و اهمیتی ندارد که چه شرایطی برای انجام دادن فعل منظور است. همچنین اراده وقتی به طور ناقص مجهز می‌شود که فردی انجام دادن چیزی را نه به طور مطلق اراده بکند. اما بدیهی است که خدا که ایجاد کردن را اراده می‌کند، به طور ازلی و مطلق ایجاد را اراده کرده است زیرا هیچ حرکت جدید ارادی نمی‌تواند در او رخ دهد. همچنین هیچ عیب یا مانعی قدرت او را مسدود نمی‌کند و هیچ چیز دیگری نمی‌تواند به‌عنوان محرکی برای ایجاد کل مخلوقات، مورد نظر باشد چون خلق تمام موجودات وابسته به خداوند است و بدون استمداد از او هیچ چیزی نمی‌تواند تحقق یابد.^۸ بنابراین این نتیجه که خدا مخلوقات را ازلاً به وجود آورده است ضروری است.

(Aquinas, 1955: B.2, C.32)

برهان پنجم: خدا تنها در دو صورت قبل از جهان است: ۱- در ترتیب طبیعی، چون خدا ازلی است جهان نیز ازلی است؛ ۲- به واسطه بقا چون آنچه مقدم است و آنچه متأخر است تشکیل زمان می‌دهند، در صورت اخیر لازم می‌آید که زمان قبل از جهان وجود داشته باشد که محال و ممتنع است. (Aquinas,

1952: Part.1, Q.46, Art.1)

دلایلی که در آثار آکوئینی درباره قدم عالم از جهت نسبتش با خالق مطرح شده است عمدتاً همین پنج دلیل‌اند. در ادامه، نقد توماس بر دلایل مذکور بیان می‌شود. در بررسی مسئله قدم عالم در آثار آکوئینی، به تعداد دیگری از براهین مربوط به این مسئله برمی‌خوریم که از نگاه وی دور نمانده و او آنها را مذاقه کرده و هر یک از دلایل را در دسته خاصی قرار داده است.

می‌کند باید وجود داشته باشد. اما در مورد چیزهایی که از علت طبیعی صادر می‌شوند مسئله فرق می‌کند، به دلیل اینکه فعل طبیعت به وسیله خود طبیعت تعیین می‌یابد و با فرض وجود علت، معلول باید وجود داشته باشد. اما فاعل ارادی طوری عمل می‌کند که به واسطه اراده‌اش معلول از او تحقق می‌یابد. اراده به شیوه‌ای که حکم می‌کند تعیین می‌دهد و به واسطه هدفش (مطابق با هدفش) عمل می‌کند نه اینکه به واسطه وجودش عمل کند، و بنابراین درست همان طور که معلول یک فاعل طبیعی (Natural agent) اگر فاعل طبیعی علت تامه باشد به وسیله وجود فاعل تعیین می‌یابد، همین طور هم، معلول یک فاعل ارادی (Voluntary agent) مطابق با هدف فاعل ایجاد می‌شود» (Ibid). حاصل آنکه علت تامه صرف وجود واجب نیست بلکه وجود او همراه با اراده اوست و این اراده کاملاً آزادانه عمل می‌کند.

به عقیده نگارنده آنچه از آراء قدیس توماس برداشت می‌شود این است که وی خلقت را تغییر نمی‌داند بلکه رابطه‌ای یک طرفه میان خالق و مخلوق محسوب می‌کند، بدین صورت که خالق علت وجود مخلوق است و مخلوق تحت اراده آزاد خداست و پی‌بردن به کیفیت انجام دادن امر و اینکه اراده در چه زمان منجر به ایجاد مخلوق می‌شود تنها از طریق وحی امکان‌پذیر است.

قدیس توماس در نقد برهان چهارم بیان می‌دارد که احتمال اینکه معلول اراده الهی به تأخیر بیفتد سخن بیهوده‌ای است. وی در ادامه می‌گوید که نه تنها وجود معلول بلکه زمان وجود نیز، تابع اراده الهی است. بنابراین شیء اراده شده یعنی وجود مخلوق در زمان خاص، به تأخیر نمی‌افتد، به دلیل اینکه آن مخلوق در لحظه‌ای که ازلاً به وسیله خدا برای آن مقرر شده، شروع به بودن می‌کند. (Vollert, 1964: 35-36)

می‌یابد، زمان نیز برای آن تعیین می‌گردد. برای مثال، پزشکی تجویز می‌کند که دارویی باید در این یا آن زمان داده شود. اگر عمل ارادی او به قدری قوی باشد که معلول را ایجاد کند، اثر (معلول) در زمان مقرر، از تصمیم قبلی پیروی می‌کند بدون اینکه هیچ عمل جدیدی از سوی وی صورت گیرد. از این رو هیچ چیزی وجود ندارد که مانع شود از اینکه بگوییم فعل خدا ازلاً وجود داشته، اگر چه معلولش ازلاً ایجاد نشده باشد، اما در زمانی که ازلاً برای آن تعیین شده بود اتفاق می‌افتد (Aquinas, 1955: B.2, C.35). آکوئینی از رهگذر نقد استدلال‌های اول و دوم، نقدی بر برهان سوم دارد و آن را نیز نمی‌پذیرد؛ وی بیان می‌کند اگرچه خدا «علت تامه» (Sufficient cause) ایجاد وجود تمام چیزهاست اما ما نباید نتیجه بگیریم که معلولش قدیم زمانی است، فقط به دلیل اینکه او خودش از ازل وجود دارد، آن طور که مفاد برهان سوم حکم می‌کرد. در صورت وجود علتی تامه، در حقیقت معلولش به وجود می‌آید اما این در مورد معلولی که بیگانه از علت است درست نیست؛ یعنی معلولی که هیچ اتحاد وجودی با علت ندارد و تنها از حیث رتبه پایین‌تر از علت قرار می‌گیرد [و این همان نظریه بهره-مندی است]. معلول خاص «اراده» (Will)، ایجاد چیزی است که اراده معین می‌کند. اگر چیز دیگری غیر از آنچه اراده معین می‌کند ایجاد می‌شد، معلول خاص علت نمی‌شد بلکه با آن بیگانه می‌شد. آکوئینی در ادامه نقد خویش می‌گوید: «درست همان طور که اراده تعیین می‌کند که یک چیز باید دارای طبیعتی معین باشد، بنابراین آن نیز تعیین می‌کند که آن چیز باید در زمان خاص (معین) به وجود آید. بنابراین برای اینکه اراده بتواند علت تامه باشد، نیازی نیست که معلولی وجود داشته باشد، بلکه تنها در زمانی که اراده برای آن مقرر

به طور روشن‌تر می‌توان چنین بیان کرد که به عقیده آکوئینی این استدلال فعل علت اول را تابع همان شرایطی می‌سازد که بر فعل علل جزئی که در حیطه زمان عمل می‌کنند حکم فرماست. علت جزئی، علت زمانی که فعلش در آن انجام می‌پذیرد نیست. خدا، به-عکس، علت خود زمان است، چون زمان جزء اموری است که وی خلق می‌کند.

میخائیل ضومط نویسنده عرب‌زبان نیز رأی وی را درباره نقد برهان پنجم بدین صورت ذکر می‌کند که خدا به واسطه تقدم بقا و استمرار، مقدم بر جهان است نه اینکه در ترتیب طبیعی مقدم قرار گیرد. به عقیده آکوئینی واژه مقدم دال بر تقدم ازلی است نه تقدم زمانی، یا اینکه به شیوه‌ای دیگر می‌توان گفت که واژه مقدم دال بر ازلیت زمانی خیالی و موهوم است و نه زمانی که واقعاً موجود است، درست همان‌گونه که می‌گوییم بالای آسمان هیچ چیزی نیست، واژه «بالا» تنها دال بر یک مکان خیالی است بر حسب اینکه «تصور» ابعاد دیگری و رای ابعاد جسم فلکی ممکن است. (ضومط، ۱۹۹۲: ۱۱۳)

بنابراین مشاهده می‌شود که قدیس توماس این دسته از استدلال‌های معتقدان به قدم عالم را که از منظر خالق طرح شده بودند، مورد نقد قرار می‌دهد و در پایان مردود می‌داند.

۳،۱،۳. بررسی براهین اثبات ازلیت جهان از لحاظ مخلوقات

چنانکه گذشت، از دیدگاه معتقدان به نظریه قدم عالم، دسته دیگری از براهین اثبات قدم عالم، مسئله را از منظر مخلوقات مورد توجه قرار می‌دهند. بعد از طرح این براهین، نحوه داوری آکوئینی نیز درباره آنها مطرح می‌گردد. عمده‌ترین براهین این دسته عبارتند از:

برهان اول: در عالم، مخلوقاتی «فسادناپذیر» وجود دارند. به عبارت دیگر، موجوداتی که هیچ قوه‌ای برای «لاوجود (عدم)» (Non - existence) ندارند؛ نظیر اجرام آسمانی یا جواهر عقلانی زیرا تنها مخلوقاتی که دارای ماده‌ای هستند که موضوع تغییر است می‌توانند قوه لاوجود داشته باشند. اما مخلوقات مذکور مخلوقات خاص و معینی هستند که یا هیچ ماده‌ای ندارند که موضوع تغییر باشد؛ از قبیل جواهر عقلی. یا به دلیل اینکه آنها دارای تغییر نیستند؛ از قبیل اجسام فلکی و این از حرکتشان که هیچ تغییری ندارند، اثبات می‌شود. بنابراین، هر یک از اشیایی که فسادناپذیرند وجودشان نیز آغازی ندارد و عالمی که در آن جواهر فسادناپذیر هست خود نیز ازلاً وجود دارد.

(Aquinas, 1955: B.2, C.33)

برهان دوم: پیرو دلیل قبلی همچنین هر چیزی در وجودش متناسب با قوه وجودی‌اش دوام می‌یابد؛ و بعضی از مخلوقات دارای قوه وجود هستند نه برای زمانی محدود بلکه برای همیشه، که اجسام فلکی و جواهر عقلی چنین هستند؛ بدین صورت که آنها فسادناپذیرند، به دلیل اینکه هیچ تغییری ندارند. در نتیجه وجود جاودانی مناسب و شاید مقتضای آنهاست.

(Ibid)

برهان سوم: هر فاعلی که شبیه‌اش را ایجاد می‌کند مایل است که وجود جاودانی را در نوع (انواع) حفظ کند، چون وجود نمی‌تواند به طور دائمی و همیشگی در افراد حفظ شود؛ اما میل طبیعی نیز نمی‌تواند بیهوده و پوچ باشد. بنابراین نوع چیزهایی که قابل ایجاد هستند باید دائمی باشند. (Ibid, C.33)

برهان چهارم: اگر زمان جاودانی باشد حرکت نیز باید جاودانی باشد، چون زمان مقدار حرکت است. در نتیجه اشیاء قابل حرکت نیز باید جاودانی باشند چون

دارد، قبول می‌کند که حقیقت وجود دارد، زیرا او قبول می‌کند که گزارهٔ سلبی که او اظهار می‌کند، صادق است. این مورد، مانند کسی است که این اصل را که اجتماع متناقضان محال است انکار می‌کند، زیرا با انکار این، او اظهار می‌کند که انکارش صادق است و اینکه تصدیق نقیضش کاذب است. بنابراین اگر چیزی که انکارش مستلزم تصدیقش است باید همیشه وجود داشته باشد، چنانکه قبلاً بیان شد، گزاره‌های مذکور و همهٔ گزاره‌هایی که مشتق از آنها هستند، ازلی اند. اما این گزاره‌ها خدا نیستند بنابراین چیزی غیر از خدا باید ازلی (قدیم زمانی) باشد. (Ibid)

۴،۱،۳. نقد براهین مزبور از دیدگاه توماس

آکوئینی براهینی را نیز که معتقدان به قدم زمانی عالم از منظر مخلوقات در اثبات نظریهٔ خود مطرح می‌کنند، قانع‌کننده نمی‌داند و هر یک را مورد نقد قرار می‌دهد. قدیس توماس^۱ در مورد دلیل اول یعنی همان دلیل استنباط شده از فسادناپذیری اجرام می‌گوید: «باید قبول کرد که هر آنچه طبعاً قادر است همیشه وجود داشته باشد نمی‌تواند گاهی موجود و گاهی ناموجود محسوب گردد. با این وصف نباید فراموش کرد برای آنکه چیزی به وجود داشتن همیشه قادر باشد نخست باید وجود داشته باشد و موجودات فسادناپذیر نمی‌توانسته‌اند قبل از وجود داشتن چنین باشند». بنابراین آکوئینی در ادامه می‌گوید: «نتیجهٔ این برهان که ارسطو در کتاب اول دربارهٔ آسمان بیان کرده است این نیست که موجودهای فسادناپذیر هرگز وجود داشتن را آغاز نکرده‌اند، بلکه این است که آنها وجود داشتن را نظیر موجودهای قابل کون و فساد از طریق "تکوین روش طبیعی" آغاز نکرده‌اند. بنابراین، امکان خلق آنها کاملاً محفوظ است». (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۲۸۶) در جایی

حرکت، فعل [شیء] قابل حرکت است. اما زمان جاودانی است، چون زمان بدون «آن» (Now) تصورناپذیر است، درست همان‌گونه که خط بدون نقطه تصورناپذیر است. اما «آن» همیشه پایان گذشته و آغاز آینده است. این همان تعریف «آن» است و بنابراین هر «آن» مشخصی دارای زمانی مقدم و متأخر از آن است؛ بنابراین هیچ‌آنی نمی‌تواند اول و یا آخر باشد. در نتیجه، موجودات قابل حرکت که جوهر مخلوق هستند باید ازلاً وجود داشته باشند. (Ibid)

برهان پنجم: دربارهٔ یک مطلب، ما باید یا تصدیق کنیم و یا انکار کنیم. بنابراین اگر تصدیق یک چیز دال بر سلبش باشد، آن چیز باید همیشه وجود داشته باشد و زمان چنین چیزی است. زیرا اگر ما بگوییم که زمان همیشه وجود نداشته است، ما این‌گونه اظهار می‌کنیم که «قبل» از اینکه وجود داشته است، وجود نداشته است. به همین نحو، اگر زمان قرار باشد که در آینده همیشه وجود نداشته باشد، لاجرم باید «بعد» از وجودش بیاید. اما هیچ قبل و بعدی در مدت (زمان) نیست مگر اینکه زمان باشد، چون زمان مقدار قبل و بعد است، و بنابراین زمان باید وجود داشته باشد قبل از اینکه شروع شود و در آینده ادامه می‌یافت بعد از اینکه متوقف می‌شد؛ پس، زمان باید ازلی باشد. حال زمان یک «عرض» (Accident) است و عرض بدون جوهر (موضوع) نمی‌تواند وجود داشته باشد. به هر حال موضوعش خدا نیست چون خدا بالاتر از زمان است زیرا او مطلقاً «تغییرناپذیر» است. در نتیجه، یک جوهر مخلوق ازلی، یعنی عالم، جوهر یا موضوع زمان است. (Ibid)

برهان ششم: پیرو دلیل قبلی بسیاری از گزاره‌ها چنین‌اند که کسی که آنها را انکار می‌کند، باید آنها را تصدیق کند؛ برای مثال، هر کس که انکار کند که حقیقت وجود

دیگر آکوئینی می‌گوید: «در مخلوقات هیچ چیزی وجود ندارد که بالضرورة ما را وادار کند که ازلیت آنها را تصدیق کنیم. ضرورت وجود داشتن که در مخلوقات یافت می‌شود و اساس برهان اول بر این دیدگاه است، "ضرورتی ترتیبی" (Necessity of order) است. اما ضرورت ترتیبی چیزی را که در معرض چنین ضرورتی است، وادار نمی‌کند که همیشه وجود داشته باشد. اگرچه جوهر فلک ضرورتاً وجود دارد، چون فاقد قوه برای عدم است اما این ضرورت بعد از جوهرش است. بنابراین، به محض اینکه جوهر آسمان به وجود بیاید این ضرورت مستلزم امتناع عدم می‌شود. اما اگر ایجاد جوهرش را در نظر بگیریم، چنین ضرورتی، عدم آسمان را مرتفع نمی‌سازد» (Aquinas, 1955: B.2, C.33). حاصل آنکه نداشتن قوه برای انعدام منافاتی با داشتن ابتدای وجودی (پیدایش) نیست؛ یعنی محال نیست برخی اشیاء حدوداً ازلی نباشند اما بقائاً ابدی باشند، مثل نفوس انسانی یا افلاک.

به همین نحو، قوه همیشه وجود داشتن که از برهان دوم برداشت می‌شود، مستلزم ایجاد جوهر است. بنابراین، چون ایجاد جوهر آسمان مورد بحث است، چنین نیرویی نمی‌تواند برهان جامعی برای ازلیت و قدم جوهر باشد.

و اما تمایل فاعل‌های طبیعی به ابدی کردن انواعشان که برهان سوم به آن اشاره داشت مستلزم این است که فاعل‌های طبیعی قبلاً ایجاد شده باشند. از این رو این برهان دارای هیچ جایگاهی نیست، چون فرض وجود فاعل‌های طبیعی از قبل خلاف فرض است. قدیس توماس بدین ترتیب استدلال سوم درباره اثبات قدم عالم را باطل می‌داند. حاصل آنکه برهان مورد نظر، در نهایت ابدی بودن انواع را بر حسب افرادشان اثبات می‌کند نه ازلی بودن فردی از آن نوع را.

قدیس توماس برهان چهارم را نیز که مبتنی بر زمان بود و ازلیت حرکت از آن استنباط می‌شد صحیح نمی‌داند. به-عکس، در مقابل معتقدان به قدم عالم بیان می‌کند که، بر طبق آموزه ارسطو، قبل و بعد از استقرار زمان وابسته به قبل و بعد از استقرار حرکت هستند و این درست عکس نظریه شماس است. قدیس توماس در نقد برهان پنجم می‌گوید که با این فرض که زمان شروع شده است، این اظهار که زمان وجود نداشته قبل از اینکه وجود داشته باشد ما را مجبور نمی‌سازد که بپذیریم همین فرض عدمش دال بر وجودش است، زیرا «قبل» که ما از آن به-عنوان زمان مقدم سخن می‌گوییم دال بر هیچ زمانی در واقع نیست، بلکه تنها در خیال ماست. زمانی که می‌گوییم، زمان موجود می‌شود بعد از اینکه موجود نبود، منظور ما این است که هیچ زمانی بر «آن» تعیین شده جریان ندارد. به همین نحو، زمانی که می‌گوییم که هیچ چیزی بالای آسمان وجود ندارد، منظور ما این نیست که مکانی بالای آسمان وجود دارد که می‌توان گفت نسبت به آن بالا می‌باشد، بلکه اینکه هیچ مکانی بالاتر از آسمان وجود ندارد در خیال می‌تواند بعد معینی را به شیء موجود اضافه کند.^{۱۱} اما درست همان طور که چنین شرطی هیچ دلیلی نیست برای اینکه یک کمیت بی‌نهایت را به یک جسم نسبت دهیم بنابراین دلیل مذکور نمی‌تواند برای پذیرفتن اینکه زمان ازلی است اقتناع‌کننده باشد.

(Vollert, 1964: 38-39)

و اما برهان آخر، اینچنین از سوی آکوئینی مورد نقد قرار می‌گیرد: اینکه حقیقت گزاره‌هایی که حتی اگر فردی این گزاره‌ها را انکار کند باید مسلم فرض شود. این بیان استلزام ضرورت ترتیبی را در پیش دارد که بین موضوع و محمول وجود دارد. چنین ضرورتی نیاز به چیزی ندارد که همیشه موجود باشد، مگر «عقل الهی» (Divine intellect) که همه حقایق در آن ریشه دارند. (Ibid).

۵.۱.۳. بررسی براهین اثبات ازلیت جهان از لحاظ فعل خلقت (Creation Action)

آخرین دسته از براهینی که از سوی معتقدان به قدم عالم مطرح می‌شود، براهینی است که از منظر فعل خلقت اقامه می‌شوند. مهم‌ترین آنها عبارتند از:

برهان اول: آنچه آن را همه به طور مشترک بیان می‌کنند، نمی‌تواند کاملاً کاذب باشد زیرا یک نظر کاذب، ضعف خاصی از عقل را فاش می‌کند درست همان طور که یک حکم کاذب درباره یک شیء محسوس خاص ناشی از ضعفی در حس است. بنابراین یک گزاره که به وسیله همه مردم درباره حقیقتی اظهار می‌شود نمی‌تواند اشتباه باشد. حال این عقیده مشترک همه فلاسفه است که از هیچ، هیچ چیز به وجود نمی‌آید؛ در نتیجه، این عقیده باید صادق باشد. بنابراین اگر چیز بعدی نیز ایجاد شود، آن نیز باید از چیز دیگری ایجاد شود. اما این فرایند نمی‌تواند به طور نامتناهی به پیش رود، زیرا در این صورت هیچ ایجاد هرگز کامل نمی‌شد و اصولاً وقوع نمی‌یافت، چون تعداد نامحدودی از مراحل را نمی‌توان طی کرد؛ از این رو ما باید به یک موجود اول برسیم که ایجاد نشده است. بنابراین آن موجودی که از آن همه موجودات دیگر اساساً ایجاد شده‌اند باید ازلی باشد. اما این موجود خدا نیست به دلیل اینکه او نمی‌تواند ماده هر چیزی باشد چون مستلزم تغییر در ذات الهی است که محال است؛ در نتیجه چیزی خارج از خدا که همان «ماده نخستین» است باید ازلی باشد. (Aquinas, 1955: B.2, C.34)

برهان دوم: هر چیزی که از نو، شروع به بودن می‌کند، دارای وجود ممکن است، در غیر این صورت وجود داشتن برای آن ممتنع و وجود نداشتن برای آن ضروری بود. بنابراین، همیشه عدم خواهد بود و هرگز شروع به بودن نمی‌کند. اما چیزی که دارای امکان وجود داشتن است، موضوعی است که به طور «بالقوه»

یک موجود است. بنابراین قبل از اینکه چیزی از نو شروع به بودن کند، موضوعی که گفته شد به طور بالقوه یک موجود است باید ازلی نیز باشد و از آنجا که نمی‌توان بدین نحو به طور نامتناهی به عقب برگشت، باید یک موضوع نخستین را فرض بگیریم که از نو شروع به وجود داشتن نکرده است. حاصل آنکه (کل ممکن مسبوق بماده و مده) چون امکان استعدادی و قوه وصف یک موصوف است پس موصوف نیز می‌بایست قبل از وصف بوده باشد.

برهان سوم: از آنجا که فرایند ایجاد یک عرض است پس مستلزم موضوعی است. بنابراین هر چیزی که ایجاد می‌شود دارای موضوعی ازلی است؛ و چون این نمی‌تواند تا بی‌نهایت پیش برود این نتیجه حاصل می‌شود که موضوع نخستین ایجاد نشده است بلکه ازلی است و موضوع نخستین نمی‌تواند خدا باشد چون خداوند محال است که موضوع ایجاد یا حرکت باشد؛ پس به این نتیجه می‌رسیم که چیزی غیر از خدا قدیم است. (Ibid)

۶.۱.۳. نقد توماس بر براهین مزبور

براهین مختلفی که تا اینجا مطرح گردید از جمله براهینی است که برخی متفکران از آن طرفداری کردند و به واسطه آنها قصد داشتند مسئله قدم عالم را اثبات کنند ولی چنانکه ملاحظه شد تعدادی از براهین که از منظر خداوند و مخلوقات مطرح گردیدند مورد انتقاد آکوئینی قرار گرفتند. حال باید دیدگاه وی را درباره این دسته اخیر از براهین مورد بررسی قرار دهیم.

قدیس توماس معتقد است که دیدگاه مشترک بین فلاسفه‌ای که ادعا می‌کنند از هیچ، هیچ چیز به وجود نمی‌آید - که نقطه شروع برهان اول است - با توجه به نوعی از ایجاد که معتقدان به قدم عالم در ذهن دارند

درست است. از آنجا که همه شناخت ما با ادراک حسی شروع می‌شود که مربوط به چیزهای فردی است و تأمل انسان از تأملات جزئی به تأملات کلی بالا می‌رود، از این‌رو، آنهایی که اصل و اساس اشیاء را مورد تحقیق و بررسی قرار داده‌اند تنها مثال‌های جزئی ایجاد را در نظر گرفته‌اند و به‌عنوان مثال تحقیق کرده‌اند که چگونه این آتش یا سنگ به وجود آمده است (Vollert, 1964: 40). به بیان دیگر، حکم کل همیشه مانند حکم جزء نیست؛ مثلاً در اجزاء همواره قوه جزء مقدم بر فعلیت جزء است (کل حادث مسبوق بقوه و مده) اما فعلیت مطلق تقدم دارد بر قوه محض (هیولی)؛ ولی به هرحال بحث درباره خلقت جهان به طور کل است و از این اجزاء نمی‌توان قدم عالم را به عنوان کل نتیجه گرفت.

اما برهان دوم؛ آکوئینی به‌عکس مدعای این برهان، معتقد است که هیچ بالقوه‌ای نباید مقدم بر وجود همه موجودات مخلوق باشد. در حقیقت چنین ضرورتی در اشیایی وجود دارد که اساساً به واسطه حرکت به وجود می‌آیند، نظر به اینکه حرکت، فعل موجودی است که به طور بالقوه موجود است. قبل از اینکه موجودی مخلوق وجود داشته باشد وجود آن ممکن است و امکان در این معنای اخیر مستلزم هیچ ارجاعی به قوه نیست (در اصطلاح، این امکان پیشین، امکان ماهوی است نه امکان استعدادی) همان‌گونه که فیلسوف اعظم (ارسطو) در فصل پنجم از کتاب *مابعدالطبیعه* خویش بیان می‌کند. زیرا محمول «بودن» با موضوع «جهان» یا «انسان» ناسازگار نیست؛ و بنابراین لازم می‌آید که وجود جهان یا یک انسان محال نباشد و در نتیجه قبل از اینکه آنها وجود داشته باشند وجودشان ممکن است، حتی اگر «قوه» غایب باشد. اما اشیایی که به واسطه حرکت به وجود می‌آیند باید قبلاً به علت قوه‌ای منفعل

ممکن باشند (Ibid: 91). به عبارت دیگر، تکلیف خلقت کل عالم از حرکت بخشی به اجزائی در عالم جداسست؛ یعنی هستی بخشی و حرکت بخشی دو مقوله متفاوت هستند.

از همین رهگذر قدیس توماس برهان سوم در اثبات قدم عالم را هم مورد نقد قرار می‌دهد و چنین بیان می‌کند که این برهان نمی‌تواند مطلوب خود را اثبات کند، زیرا در چیزهایی که به واسطه حرکت به وجود می‌آیند، «ایجاد شدن» و «بودن» همزمان نیستند، چون ایجادشان مستلزم توالی است. اما در چیزهایی که به واسطه حرکت به وجود نمی‌آیند، ایجادشان مقدم بر وجودشان نیست. (Vollert, 1964: 41)

بنابراین، قدیس توماس نظریه قدم عالم را نمی‌پذیرد و چنانکه ملاحظه شد همه دلایل اقامه شده بر قدم عالم را مورد نقد قرار می‌دهد. وی بارها در آثار خود ذکر کرده که این کاملاً بدیهی است که هیچ چیز مانع این اعتقاد ما نمی‌شود که جهان همیشه موجود نبوده است و این همان چیزی است که ایمان کاتولیک تعلیم می‌دهد؛ برای مثال در کتاب مقدس آمده است: «خداوند در آغاز آسمان و زمین را خلق کرد» (سفر پیدایش، ۱:۱). و نیز درباره خدا گفته می‌شود: «او از قبل همه چیزها را از آغاز آفرید» (امثال سلیمان، ۸:۲۲). همچنین در جای دیگری از کتاب مقدس بیان می‌شود: «خداوند مرا مبدأ طریق خود داشت، قبل از اعمال خویش از ازل، من از ازل برقرار بودم، از ابتدا پیش از بودن جهان. هنگامی که لجه‌ها نبود، من موجود شدم وقتی که چشمه‌های پر از آب وجود نداشت. قبل از آنکه کوه‌ها برپا شود، مولود گردیدم و... بنابراین کوه‌ها، رودخانه‌ها و زمین و... همیشه وجود نداشته‌اند» (امثال سلیمان، ۲۴:۸). در کتاب ایوب [از کتب عهد عتیق] در بخش چهارده، آیه شانزدهم، می‌خوانیم: «زمین به

در برابر طرفداران ابن رشد مطرح گردید عبارتست از اینکه اگر عالم از ازل موجود بوده است، باید نسل و تعداد لایتنهای نفوس انسانی نیز وجود داشته باشد. چون نفس انسان فناپذیر و لایزال است، همه نفوسی که از زمانی لایتنهای وجود داشته‌اند امروزه نیز باید باقی باشند. بنابراین لزوماً تعداد آنها بی‌شمار خواهد بود؛ اما این امر محال است. پس عالم آغازی دارد. (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۲۸۹)

برهان دوم: اینکه خدا علت همه موجودات است، اثبات شده است. اما علت باید از نظر زمانی مقدم بر چیزهایی باشد که به وسیله فعلش ایجاد می‌شوند.

برهان سوم: خلق عالم در زمان را می‌توان بر مبنای این اصل ثابت کرد که تجاوز از لایتنهای ناممکن است. ولی اگر جهان آغازی نداشته است، انقلابات آسمانی بی‌شماری باید انجام گرفته باشد، به نحوی که برای رسیدن به زمان کنونی، لازم است که عالم از تعداد بی‌نهایتی از روزها گذشته باشد تا به ما برسد و این امری است محال زیرا نوبت زمانی عالم به ما رسیده است. بنابراین عالم همیشه وجود نداشته است. (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۲۸۷)

برهان چهارم: افزودن چیزی به لایتنهای غیرممکن است، زیرا هر آنچه افزایشی بپذیرد بزرگ‌تر می‌شود و هیچ چیز بزرگ‌تر از لایتنهای نیست. اما اگر جهان را آغازی نباشد ناگزیر مدت و زمانی نامتناهی داشته است و دیگر نمی‌توان چیزی بدان افزود.

چنانکه در آغاز بحث بیان کردیم قدیس آکوئینی هیچ یک از دلایل مذکور را از لحاظ منطقی قابل قبول نمی‌داند و معتقد است که استدلال‌های محتمل، که بعضی حدوث زمانی عالم را بر مبنای آنها اثبات می‌کنند باید مغلوب گردند، تا دین کاتولیک مبتنی بر دلایل باطل جلوه نکند، بلکه بر عقیده تزلزل‌ناپذیری که خدا تعلیم می‌دهد متکی

وسيلة سيل كم كم شسته می‌شود؛ یعنی عمر آن به تدریج به انتها می‌رسد. آکوئینی معتقد است که اگر برآنیم که به صدق آیه مذکور لطمه‌ای وارد نشود باید به این گزاره قائل شد که «جهان حادث زمانی» است و نامحدود نیست. در نتیجه، زمان نیز که تابع مخلوقات است، محدود است؛ چون در غیر این صورت زمین تا به حال به کلی شسته شده بود در حالی که ذکر چنین سخنی باطل است. اگرچه آکوئینی نظریه قدیم زمانی بودن عالم را نمی‌پذیرد ولی هیچگاه دلیل متقنی بر رأی خود نمی‌آورد و تنها به مخدوش کردن ادله اثبات قدم عالم بسنده می‌کند. قدیس آکوئینی درباره مسئله حدوث و قدم عالم بنابر رسالت مشهور خود، یعنی آشتی دادن عقل با گزاره‌های دینی، در مقام یک متکلم مسیحی به دنبال اثبات نظریه برگرفته از متون مقدس در این باره، یعنی حدوث زمانی عالم بوده است. در ادامه بررسی می‌کنیم که آکوئینی در اثبات عدم قدم زمانی عالم و یا به تعبیری حدوث زمانی عالم چگونه عمل می‌کند. آیا در این باره می‌تواند برهانی عقلی اقامه کند که خدشه‌ناپذیر باشد یا اینکه به شکلی دیگر، یعنی با نگاهی تعبدی و ایمانی مسئله حدوث زمانی عالم را می‌پذیرد؟

۲.۳. بررسی برهین اثبات حدوث زمانی عالم

به عقیده قدیس توماس، برهینی که عمدتاً درباره اثبات حدوث زمانی عالم مطرح می‌شود و عمدتاً مورد قبول پیروان نظریه قدیس آگوستینوس در این باره است، «منطقاً» قابل قبول نیست، اگرچه خود وی نیز در نهایت شرعاً قائل به حدوث زمانی عالم می‌شود. اما برهینی که آگوستینیان درباره حدوث زمانی عالم مطرح می‌کنند بدین شرح است:

برهان اول: این برهان که از طرف قدیس بوناوتورا نیز

باشد. از این رو در نقد برهان اول بر اثبات حدوث زمانی عالم بیان می‌کند که خدا توانایی این را دارد که جهانی بدون افراد بشر و بدون ارواح خلق کند و کسی هرگز ثابت نکرده است که خدا نمی‌تواند تعداد بالفعل بی-شماری موجود خلق کند که در یک زمان و با هم وجود داشته باشند. (Aquinas, 1952: Q.46, Art.2)

برهان دوم مبتنی بر این ادعا بود که فاعل، به واسطه فعلش، بالضروره تقدم زمانی بر معلول دارد. به عقیده آکوئینی این ادعا در مورد عللی که چیزی را به واسطه حرکت ایجاد می‌کنند صادق است زیرا معلول تکمیل نمی‌شود مگر اینکه حرکت متوقف شود، در حالی که فاعل باید حتی زمانی که حرکت شروع می‌شود وجود داشته باشد؛ اما در عللی که به طور همزمان عمل می‌کنند همین نتیجه لازم نیست. برای مثال، به محض اینکه خورشید به نقطه مشرق می‌رسد، یکباره سیاره ما را روشن می‌کند. (Aquinas, 1955: B.2, C.38)

آکوئینی برهان سوم را نیز مقنع و منتج نمی‌داند؛ با این شرح که حتی اگر قبول کنیم که وجود همزمان موجودات بالفعل نامتناهی غیرممکن است، وجود پیاپی موجوداتی نامتناهی ممکن است، زیرا هر لایتهای چون به صورت پیاپی در نظر گرفته شود، در واقع، به خاطر حدود فعلی خود، متناهی است. بنابراین شمار انقلابات آسمانی که ممکن است در عالمی به وقوع بپیوندد که مدت سپری شده آن قدیم است، در واقع تعدادی متناهی است و هیچ گونه عدم امکانی در این مورد که عالم از چنین شماری گذشته تا به لحظه حاضر رسیده است وجود نخواهد داشت. آکوئینی ادامه می‌دهد که اگر بخواهیم همه این انقلابات را با هم در نظر بگیریم، ناگزیر قبول خواهیم کرد که در جهانی که همیشه وجود داشته است، هیچ کدام از آن انقلابات نمی‌توانسته انقلاب نخستین باشد. همچنین هر عبور و

انتقالی مستلزم دو حد است، حدی که حرکت از آن آغاز می‌شود و حدی که بدان می‌رسد، و از آنجا که در عالمی که قدیم است نخستین حد وجود نخواهد داشت، مسئله اینکه آیا عبور از نخستین روز به روز کنونی امکان‌پذیر است حتی عنوان هم نمی‌گردد. (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۲۹۰)

آکوئینی ادعای برهان چهارم را نیز خلاف حقیقت می‌داند؛ بدین صورت که بیان می‌کند، زیرا هر روز انقلابی مساوی بر انقلابات پیش افزوده می‌شود، بنابراین ممکن است که جهان همیشه بوده باشد. ولی تمایزی که ما قایل شدیم کافی است تا این مشکل تازه را مرتفع سازد زیرا هیچ چیز مانع از آن نیست که لایتهای از آن طرف خود که در واقع متناهی است افزایش یابد. از اینکه برای مبدأ جهان زمانی قدیم قائل گردیم، چنین برمی‌آید که این زمان در بخش گذشته خود لایتهای بوده و در منتهای حاضر خود متناهی است، زیرا زمان حاضر انتهای گذشته است. بنابراین، قدم عالم، چون از این دیدگاه مورد نظر قرار گیرد، هیچ گونه محالی را به دنبال نخواهد داشت (همان، ۲۹۲-۲۹۰).

بنابراین ملاحظه شد که آکوئینی هیچ یک از ادله قائلان به حدوث زمانی را نمی‌پذیرد و اگرچه خود قائل به حدوث زمانی عالم است ولی در اثبات آن هیچ گونه ادله‌ای بیان نمی‌کند چون معتقد است در این باره نمی‌توان دلیلی را ذکر کرد که از جامعیتی برخوردار باشد که نتوان خدشه‌ای به آن وارد کرد. در واقع، چنانکه بیان آن گذشت، قدیس توماس معتقد است که حدوث زمانی عالم حقیقتی نیست که بتوان با عقل استدلالی آن را اثبات کرد. وضع آن مانند راز «تثلیث» است و نمی‌توان چیزی از آن را بر پایه عقل اثبات کرد و باید با نام دین و ایمان آن را پذیرفت.

۴. حدوث و قدم عالم در نگرش ملاصدرا

بنابر آثار ملاصدرا اهمیت بررسی مسئله حدوث و قدم عالم در نظام صدرایی کاملاً روشن است و این مسئله برای صدرالدین از دو جنبه مهم است: یکی ماهیت خود مسئله که همواره بنابر آنچه پیش از این نیز بیان شد، مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است؛ و دیگری چهره جدیدی که این مسئله در بنیاد صدرایی پیدا می‌کند. تا قبل از صدرالمتألهین هیچ یک از اندیشمندان چه در حوزه کلامی و چه در حوزه فلسفی نتوانستند راهکاری متقن و خدشه‌ناپذیر درباره مسئله حدوث و قدم عالم ارائه کنند و بیشتر راه‌هایی که در این زمینه پیموندند به شکست منجر شد و سرانجام از عهده این مهم به طور شایسته برنیامدند. ولی صدرالدین بر آن است که با اثبات حرکت جوهری ماده، حدوث زمانی جهان را اثبات کند. صدرالدین روشی را که در اثبات حدوث زمانی عالم به کار می‌برد، روش و طریقی برین می‌نامد و بیان می‌دارد که هیچ یک از نام‌داران فلسفه، پیش از او، از آن در اثبات حدوث زمانی عالم جسمانی، یعنی همه آسمان‌ها و زمین و آنچه در آنهاست استفاده نکرده است.

پس صدرالدین عالم و آنچه را در اوست، حادث زمانی می‌داند زیرا آنچه را در عالم است مسبوق الوجود به عدم زمانی و متجدد می‌داند؛ یعنی تمام موجودات عالم و هویات موجوده اعم از فلکیات، عنصریات، بسایط، مرکبات، جواهر و اعراض را به طور کلی عدمشان را سابق بر وجودشان می‌داند و وجودشان را نیز به نحو سبق زمانی سابق بر عدمشان می‌داند. پس محدوده عالم که منحصر در حدوث زمانی می‌شود از نظر صدرالدین مشخص می‌گردد.

وی موجودات دیگر یعنی مفارقات و غیره را نیز حادث می‌داند ولی تنها به نحو دیگری که فقر ذاتی

باشد که منظور همان حادث ذاتی است. بنابراین ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری تنها عالم جسمانی را حادث به حدوث زمانی می‌داند و دیگر موجودات عالم اعم از مفارقات و غیره را حادث به حدوث ذاتی می‌داند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۵۱-۴۲).

ملاصدرا با عنایت به نظریه حرکت جوهری، چنین عنوان می‌کند: «بدین طریق نور حق از افق برهان درخشید و خورشید حقیقت طلوع کرد و در نورانیت برهان روشنگر ظهور کرد که موجودات آسمانی و زمینی هیچ گونه بقا و سرمدیتی به لحاظ مصادیق و اشخاص خود ندارند و وضعیت خورشید و ماه در تبدل و دگرگونی، مانند وضعیت عمرو و زید است؛ زیرا همگی مشتمل بر طبیعتی مادی‌اند که این طبیعت دائماً در سیلان است.» (ملاصدرا، بی‌تاریخ: ۵۲-۴۸)

بنابراین صدرالمتألهین سعی بر آن داشت که با قریحه سرشار خود ابتکاری به دست دهد که اختلافات برآمده از مسئله حدوث عالم را حل و فصل کند و آن ابتکار چیزی جز نظریه حرکت جوهری وی نبود که در ادامه به تبیین آن می‌پردازیم و عملکرد آن را در مسئله حدوث عالم مورد ارزیابی قرار می‌دهیم. همچنین نتیجه به دست آمده از تبیین دیدگاه صدرا را با دستاورد آکوئینی در این باره مقایسه خواهیم کرد.

۴.۱. حدوث زمانی عالم در پرتو نظریه حرکت

جوهری

مشرّب فکری صدرالدین بیانگر تألیف متعالی کلام، عرفان و فلسفه است. از این‌رو درباره مسئله حدوث و قدم عالم سعی او بر این است که با همسو نشان دادن منابع مذکور تصویری عقلانی از مسئله حدوث زمانی عالم که برگرفته از پیامی وحیانی است ارائه کند. وی در این راه با استمداد از نظریه حرکت جوهری به پیش

می‌رود. اینکه تا چه حد در این مسیر با موفقیت گام برداشته است امری است که در پایان مشخص می‌گردد. ملاصدرا با نظری نوافلاطونی^{۱۲} بر بنیاد تفکر فلسفی قدیم یعنی مسئله حرکت و تغییر و ثبات، نظریه «حدوث» خود را تنظیم کرده است. در حوزه فلسفه و الهیات اسلامی شاید بتوان گفت که صدرالدین شیرازی سرآمد کسانی است که همسو با آموزه‌های مکتب نو افلاطونی تلاش می‌کند تا افکار فلسفی بشر را بهره‌ور از یافته‌های انبیای الهی نشان دهد. وی از این طریق تلفیق دین و فلسفه را که در نوافلاطونیان مشهود است به اوج رساند. (موسویان، ۱۳۷۸: ۳۹)

بنا بر نظریه حرکت جوهری ملاصدرا هر موجود مادی که در هر گوشه جهان پنهان هستی یافت می‌شود ذات گذرا و سیال دارد و هیچ ذره بی‌روح و هیچ سلول زنده از این قانون سیلان همگانی مستثنی نیست و نخواهد شد. شب و روز و هفته و ماه و سال و... در این قانون عمومی اثری ایجاد نمی‌کند بلکه خود آنها نیز زائیده همین حرکت و جنبش همگانی‌اند. پس هر موجود مادی که در قلمرو آفرینش مادی قرار می‌گیرد در دو آن در یک حد نخواهد بود و پیوسته در حال گذر است؛ یعنی هر واحدی که در حوزه مادیت قرار می‌گیرد به عقیده صدرالدین حدوث زمانی است. زیرا لحظه قبل در حدی قرار داشت و لحظه بعد در حد دیگری قرار می‌گیرد و همین طور ادامه می‌یابد؛ پس به عبارت دیگر، در زمان قبل حدی از هستی که در زمان حاضر موجود است سابقه نداشت و در زمان آینده نیز حدی دیگر موجود خواهد بود. (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۲۳-۲۱)

حال که بنابر نظر ملاصدرا، در دو لحظه (آن) بقا برای هیچ موجود مادی ممکن نیست و دائماً در حال نو شدن است، به این نتیجه می‌رسیم که قدیم بودن برای

موجودات مادی محال است و نمی‌توان گفت که موجودی که دائماً در حال تغییر است و در هر لحظه مسبوق به عدم است، سابقه هیچ گونه عدمی را ندارد و این خلاف اعتقاد به حرکت جوهری است.

پس بنابر آنچه بیان شد، حدوث در اینجا به معنای پدید آمدن جهان در زمان نیست بلکه به معنای پدید آمدن جهان با زمان است. بنابر حرکت جوهری هر تغییر و دگرگونی جوهری، یک آغاز و در همان حال یک پایان است که هر جزء جهان مشمول آن می‌شود.

حال باید بررسی کرد که منظور ملاصدرا از حادث زمانی بودن جهان چیست؟ بنابر آنچه از آثار وی حاصل می‌آید، «جهان» مجموعه‌ای است اعتباری که از بی‌نهایت تغییرات جوهری تشکیل شده است؛ زیرا اجزاء آن در کنار هم حضوری بالفعل ندارند و از آنجا که مجموعه اعتباری است پس حکم حقیقی از قبیل حدوث یا قدم نمی‌تواند به خود بگیرد و این حکم تنها به اجزای جهان نسبت داده می‌شود. پس در نظام صدرايي جهان‌های حادث پیش روی ماست نه جهان حادث و حکم در اینجا به «کل واحد» اطلاق می‌شود نه به کل مجموعی که عالم است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷: ۳۰۰-۲۹۰)

ملاصدرا حدوثی را که در شرایط نیز بدان اشاره شده است به همین صورت با عقل سازگار می‌داند؛^{۱۳} یعنی با توجه به تغییری که وی در عالم مشاهده می‌کند و همچنین از نظریات حکمای پیشین کسب می‌کند، این تغییر را به جوهر اشیاء نسبت می‌دهد و به گونه‌ای دیگر و نو حدوث عالم را توجیه می‌کند.

ملاصدرا به دوام فیض الهی نیز توجه و دو حیطة مختلف بحث را از هم جدا می‌کند:

۱- ساحت مجردات و ابداعات محض

۲- ساحت ماده و جسمانیات

در حیطة اول وی قائل به قدم و دوام فیض و مستفیض است. آنچه در حیطة مجردات مطرح می‌شود وجود تعلقی (فقری) آنها به علت است که به عدم انفکاک معلول از علت تامه (وجود فیاض) می‌انجامد که این نیازمندی (امکان فقری) معلول در حین بقا نیز ادامه می‌یابد. از سوی دیگر، یعنی در حیطة وجود فیاض نیز عدم تعطیل فیض حق بر موجودات مطرح است که توجیه آن عدم تحقق صفات سلبی در حیطة وجود فیاض است و به این دلیل است که حق تعالی دائم الفیض علی البریه نامیده می‌شود (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۲۲۶)، به گونه‌ای که او در ذات خود ساکن و بدون تغییر باقی می‌ماند و تنها به بخشش آثار می‌پردازد که هیچ نقصی را برای خود در پی ندارد. این عمل درست مانند انتقال علم ما به دیگران است که هیچ نقصانی نمی‌یابد یعنی اگر بیشتر نشود مانند پیش از انتقال باقی می‌ماند، چراکه فیض معنوی به صورت انتقال اجزایی از فیض به مستفیض نیست بلکه به صورت حصول تأثر در خارج است. (بدوی، ۱۹۸۴، ج ۱: ۲۰۰-۱۹۹)

همچنین مفیض دارای فاعلیتی نامشروط است و مادام که قابل باشد دوام فیض از فیاض ضروری است. بنابراین تنها شرط تحقق ماهیت موجوده در درجه اول امکان ذاتی آن است و در حیطة مجردات از آنجا که آنها بدون نیاز به ماده و مدت از حق صدور می‌یابند، تنها امکان در شرط تحقق آنها کفایت می‌کند. پس بنابر آنچه گفته شد، دوام فیض در حیطة مادیات و مجردات و همچنین دوام مستفیض در حیطة مجردات اثبات می‌شود. اما در حیطة دوم یعنی ساحت ماده و جسمانیات، اگرچه دوام فیض واقع می‌شود ولی حدوث مستفیض مطرح می‌شود؛ و این حدوث مستفیض را حرکت تجدیدی و جوهری عالم ماده توجیه می‌کند؛ یعنی عالم هر لحظه در حال تجدید و تازه شدن است و از طرفی

فیض الهی دائمی است و قدرت نامتناهی خداوند مقتضی ایجاد اشخاص و انواع نامتناهی ماهیات جسمانی است که امکان ذاتی داشته باشند و اگر صرف امکان در حیطة مجردات برای تحقق آنها کفایت می‌کرد ولی در عالم مادی تحقق و حدوث بدون ماده و مدت امکان‌پذیر نیست و ماده مستلزم امکان استعدادی و همچنین مدت نیز مستلزم زمانمندی حوادث است.^{۱۴} زمان نیز در تار و پود جسم رسوخ کرده و زمانی بودن جزء هویت آن است و بر اساس حرکت جوهری چیزی در عالم ماده باقی نیست و همواره مسبوق به عدم و بدین صورت متصف به حدوث زمانی است. بنابراین آنچه در حکمت متعالیه مطرح می‌شود این است که زمان به عنوان بعدی است که در کنار ابعاد دیگر جسم (طول، عرض و ارتفاع) قرار می‌گیرد و قدم و بقا قابل جمع با این ابعاد جسم نیست.

پس در نظام صدرایی عالم ماده وجود مستقلی از اجزا ندارد و اجزا نیز حادث به حدوث زمانی‌اند و به تبع، عالم نیز حادث زمانی است و آغاز زمانی آن مشخص نیست؛ یعنی به مجموع آن آغاز زمانی خاصی را نمی‌توان نسبت داد. (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۲۳۰-۲۲۷)

نظریه ملاصدرا درباره حدوث عالم را می‌توان این گونه خلاصه کرد:

- ۱- جهان ماده سلسله‌ای است از اجزای بی‌شمار که هر یک از آنها حادث زمانی است؛ یعنی زمانی نبوده و شده‌اند و در پرتو حرکت جوهری باید گفت که ذره ذره جهان ماده هر لحظه در حال حدوث است و این جهان جز یک حدوث مستمر نیست.
- ۲- ترکیب جهان از اجزا یک ترکیب اعتباری است نه یک ترکیب حقیقی.
- ۳- در ترکیب اعتباری غیر از اجزا چیز دیگری که متصف به حکمی از احکام نظم گردد در کار نیست.

حکم کل در جایی متفاوت از حکم اجزاست که کل یا مرکب حقیقی در کار باشد و در غیر این صورت حکم کل همان حکم اجزاست.

۴- سلسله حوادث جهان نقطه آغازین ندارد و این البته به معنای قدم عالم نیست زیرا صفت قدیم را تنها به امری ثابت و برقرار می‌توان نسبت داد که آن چیز جز ذات باری و فیض او نیست.

۵. بررسی و تطبیق

توماس همراه با سنت مسیحی و با تکیه بر متون مقدس وجود یافتن موجودات جهان را که همگی ممکن‌الوجود و در نتیجه معلول خدا هستند خلقت از عدم نامید؛ یعنی اعطای وجود به چیزی که از هیچ به وجود آمده است. آنچه از دیدگاه توماس برداشت می‌شود این است که خدا برای وجود بخشیدن نیازی به ماده نخستین ندارد و وجود نخستین کمالی است که خداوند به مخلوقات اعطا می‌کند. وی خلقت را به صورت صدور یا سریان وجود نمی‌داند بلکه خلقت را فعل آزاد خداوند می‌داند و برای اراده الهی نقش مستقیمی قائل است. اگرچه قدیس آکوئینی درباره خلق از لفظ صدور استفاده می‌کند ولی آن را از معنای نوافلاطونی خالی می‌کند. وی در جامع‌الهیات خود خلقت را «صدور هر موجود از یک علت عام» تعریف کرده است ولی سخن وی ناظر به صدور وحدت وجودی نوافلاطونی - که در آن وجود الهی و مخلوق از یک سنخ هستند ولی در مراتب مختلف‌اند - نیست. در هر صورت نظریه غالب در توصیف خلقت و ارتباط خالق و مخلوق نزد وی اصل «بهره‌مندی»^{۱۵} است. پس آکوئینی با این عقیده نظریه‌ای متفاوت از صدرالدین در بحث خلقت اتخاذ می‌کند ولی منشأ نظریه توماس درباره قائل شدن به حدوث زمانی عالم، شبیه به منشأ

دیدگاه صدرالدین است که وی نیز بنابر آیات قرآنی قائل به حدوث زمانی عالم شده است. ولی آنها درباره توجیه مسئله حدوث عالم راه‌های متفاوتی در پیش گرفتند و هر یک دیدگاهی ویژه در این باره اتخاذ نمودند که بررسی نظریات آن دو درباره حدوث عالم نکاتی را حاصل نمود که بیان آنها خالی از فایده نیست. قدیس آکوئینی درباره مسئله حدوث عالم با دو نظریه مهم روبرو بود؛ یکی مسئله قدم زمانی عالم که مربوط به ارسطو و پیروان او بود؛ و دیگری نظریه حدوث زمانی عالم که از کتاب مقدس استنباط می‌شد. پس در اینجا آکوئینی دو گونه عمل می‌کند؛ ابتدا دلایل قدیم زمانی بودن عالم را مردود می‌داند و نظریه قدیم زمانی بودن عالم را نمی‌پذیرد و این درست همان دیدگاهی است که ملاصدرا اتخاذ می‌کند. به هر حال آنچه از بررسی انتقادات آکوئینی بر براهین اثبات قدم زمانی عالم و نقد وی بر ارسطو حاصل می‌شود این است که به نظر می‌رسد آکوئینی در طرح اشکالات خود موفق عمل نموده است و هیچ انتقادی بر وی وارد نیست و آنچه از وی در این باره مشاهده می‌شود مبتنی بر دیدگاهی است که در بنیان عقلی و فلسفی خود اتخاذ می‌کند. به عبارت روشن‌تر اگرچه در معنای نخست آکوئینی و ارسطو هر دو از هستی تعبیر به جوهر نموده‌اند اما جوهر ارسطویی نمی‌تواند به عالم توماس آکوئینی راه یابد بدون آنکه همزمان در عالم مسیحی وارد شود؛ یعنی باید دستخوش تبدلات درونی بسیاری شود تا جوهری مخلوق گردد. در عالم ارسطو، وجود جوهر مسئله نیست. بودن و جوهر بودن، یک چیز است، به طوری که در خصوص منشأ عالم هیچ پرسشی نمی‌توان داشت، چه رسد به اینکه درباره غایت آن پرسشی داشت. خلاصه اینکه، جوهر ارسطویی بالأصله موجودند اما در عالم مسیحی توماس

آکوئینی این طور نیست، زیرا که در آن، جواهر بالأصله موجود نیستند و تفاوت میان این دو عالم را باید به نحو اساسی و کلی فهمید. عالم ارسطو عالمی نیست که فیلسوف آن به تصور مخلوق بودن آن توجهی نموده باشد. از آنجا که اساس واقعیت جوهر و اساس جوهر، ماهیت است، هستی ارسطویی با ضرورتش یگانه است و همان طور که فیلسوفش آن را تصور کرده است، ممکن نیست موجود نباشد. در مقابل، عالم مخلوق جواهر تومانی اساساً وجودی امکانی دارد، زیرا ممکن بود که هرگز موجود نمی‌شد و نه تنها اساساً ممکن است، بلکه کلاً هم چنین است. حتی آنگاه که به موجب علت نخستین بالفعل موجود است، باز هم این گفته صحیح است که ممکن است در هر زمان از وجود باز ایستد (زیلسون، ۱۳۸۵: ۳۰۸-۳۰۶). آکوئینی بعد از مردود دانستن براهین قدم عالم، نظریه دوم یعنی حدوث زمانی عالم را که از آموزه‌های متون مقدس استنباط می‌شد می‌پذیرد و از آنجا که توجیه عقلانی برای آن ندارد تنها نگاه تبعدی و ایمانی به مسئله اتخاذ می‌کند و این متفاوت از دیدگاه صدرالدین در این باره است. قدیس آکوئینی معتقد است براهینی که بر حدوث زمانی عالم نیز اقامه می‌شوند اقناع‌کننده نیستند؛ پس از نظر وی مسئله حدوث زمانی عالم جدلی-الطرفین است. ملاصدرا درباره حدوث عالم طبیعت معتقد به حدوث زمانی است هرچند آغاز زمانی آن مشخص نیست؛ یعنی همان دیدگاهی را می‌پذیرد که متون دینی برمی‌تابد. قرآن کریم در آیات فراوان بر خلقت عالم تأکید دارد. در پاره‌ای از آیات نیز بر خلقت عالم در شش روز تصریح شده است. صدرالدین بر خلاف آکوئینی مدعی شد که بنابر اصول فلسفی نیز می‌توان این مشکل را حل کرد. وی میان دوام فیض خدا و عدم تخلف معلول از علت تامه با حدوث زمانی

عالم منافاتی نمی‌بیند و بر اساس نظریه حرکت جوهری مشکل را حل می‌کند، حال آنکه آکوئینی عدم تخلف معلول از علت تامه را- که به‌عنوان یکی از براهین قدم عالم مطرح شد- با دخالت اراده خداوند در خلقت پاسخ می‌دهد. صدرالدین بر اساس نظریه حرکت جوهری، عالم طبیعت را هر لحظه در حال تجدد و حدوث می‌داند؛ بنابراین، عالم نه تنها حادث ذاتی است، بلکه افزون بر آن، حادث زمانی است؛ یعنی یک واقعیت متغیر و متحرک، بلکه عین حرکت است و چون عین حرکت است، دارای حدوث مستمر و همواره در حال فنا و حدوث است و لحظه‌ای نیست که جهان فانی و خلق نشود. این دستاورد بدیعی است که نه تنها در نظام تومیسیم بلکه در نظریات هیچ یک از فلاسفه یافت نمی‌شود و این نقطه قوتی است که در حکمت متعالیه صدرایی در مقابل نظام توماس یافت می‌شود. به هر حال اگرچه صدرالدین در بحث حدوث زمانی عالم ظاهراً موفق عمل کرده است و توانسته است میان عقل و شرع توفیق ایجاد کند- چه آنکه از اساس نیز در صدد سازگار نمودن میان آنچه از ظواهر متون دینی مبنی بر حدوث عالم استفاده می‌شود با قول فیلسوفان درباره ازلیت عالم بوده است- اما با توجه به سرشت هرمنوتیکی تأویل آیات قرآنی، درباره انطباق این نظرگاه با دیدگاه قرآنی نظرات مختلفی ابراز شده است.

نتیجه

آنچه از شرح و تطبیق آرای آکوئینی و صدرالدین برداشت می‌شود این است که ملاصدرا در اثبات حدوث زمانی عالم از طریق حدوث تجدیدی عالم ماده بهره برده و نسبت به قدیس توماس توفیق بیشتری کسب نموده است و در بعد عقلانیت قدمی فراتر

می‌نهد. اگرچه در نظام صدراپی معنای عقل گستره‌ متعالی‌تر و حیطة وسیع‌تری، یعنی شهود عقلانی و درونی را دربرمی‌گیرد ولی این خود نیز از نقاط قوت اندیشه صدراپی است که نمی‌توان از نظر دور داشت. در پایان ذکر این نکته اهمیت دارد که آنچه آکوئینی را به سمت حدوث زمانی عالم رهنمون می‌سازد و وی را از رهبر فکری خویش، ارسطو، در این باره جدا می‌کند از نگرش وی درباره خلقت نشأت می‌گیرد؛ توضیح اینکه ارسطو معتقد است چون علت تامه یعنی خداوند دارای وجود ازلی است پس معلول آن نیز باید ازلی باشد ولی چون آکوئینی در بحث خلقت معتقد به اراده آزاد الهی است از این رو این اراده خداوند را ملزم نمی‌کند معلول همواره با او باشد. وی یگانه علت انتخاب عالم را اراده محض و بسیط خدا می‌داند و حتی این سخن را در خصوص انتخاب لحظه معین برای ظهور عالم از جانب خدا نیز صادق می‌داند با این شرح که اگر اندازه معین برای ظهور عالم از نظر بعد به اراده خدا بستگی دارد همچنین استمرار معین داشتن آن نیز منوط به همان اراده خداست. به عقیده آکوئینی خلقت عبور از زمانی خالی به زمانی که پر از موجودات است، نیست بلکه رابطه‌ای یک طرفه در مخلوق با توجه به خالق به عنوان علت وجود مخلوق است. از این رو ایده خلقت منطقی‌تر نیازمند آغاز نیست. مخلوق به عنوان معلولی از فعل خلاقه خدا وجود دارد و اگر خالق اراده کند که مخلوق بدون آغاز مدتش موجود شود آن همین طور موجود می‌شود و اگر خالق اراده کند که مخلوق دارای مدتی متناهی و محدود باشد، چنین می‌شود. بنابراین در اندیشه آکوئینی موجودات ضروری هستند بر حسب اینکه برای خدا ضروری است که آنها را اراده کند، چون ضرورت و وجوب معلول وابسته به ایجاب علت است. وی معتقد

است اگر بخواهیم به نحو مطلق سخن بگوییم، ضروری نیست که خدا چیزی جز خودش را اراده کند. بنابراین برای خدا ضروری نیست که اراده کند که جهان همیشه وجود داشته باشد و جهان هنگامی ازلی است که خدا اراده کند ازلی باشد، چون وجود جهان وابسته به اراده خداست، همان‌گونه که به علتش وابسته است. بنابراین برای جهان ضروری نیست که همیشه باشد، و این موضوع با استدلال نیز اثبات نمی‌شود. البته برخی اعتقاد دارند که بعد از صدرالدین هنوز مسئله حدوث عالم جای بررسی و تحلیل دارد و نظریه وی هنوز کامل نیست ولی در مقایسه با اندیشه توماس آکوئینی، که معتقد شد مسئله «جدلی‌الطرفین» است، صدرا موفق‌تر عمل کرده است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- قرآن کریم، هود: ۷؛ یونس: ۳؛ فرقان: ۵۹؛ فصلت: ۹ و ۱۲.
- ۲- عدم مقابل یعنی عدمی که سابق بر وجود باشد و با وجود هم‌زمان نباشد. عدم مقابل یعنی عدمی که با وجود شیء قابل جمع نیست بلکه بین آنها تقابل است؛ آنجا که عدم است وجود نیست و آنجا که وجود است عدم نیست.
- ۳- عدم مجامع یعنی امکان و یا لاقضای ذاتی که با تمام ماهیات همراه و هم‌زمان و مجامع است. عدم مجامع عبارتست از لیسیت ذاتیه و لاقضائیت ذاتی؛ یعنی اینکه ذات شیء به خودی خود نه اقتضای موجود شدن دارد و نه اقتضای معدوم شدن. پس اگر موجود شد به حکم علت خارجی است و اگر هم معدوم شد باز به حکم علت خارجی است. این عدم با موجود بودن منافات ندارد یعنی یک شیء می‌تواند در همان حال که موجود است از نظر ذات لاقضای باشد. پس این عدم با وجودش قابل جمع شدن است.

تجدد الاکوان الطبیعه الجسمانیه و عدم خلوها فی ذاتها عن الحوادث. فالفیض من عندالله باق دائم؛ و العالم متبدل زائل فی کل حین، و انما بقاءه بتوارد الامثال...» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲۳۸)

۱۴- کل حادث مسبوق بماده و مده؛ هر چیز تازه‌ای قبلاً ماده حامل استعدادی داشته است و هم پیش از او زمانی بوده است.

۱۵- اصل بهره‌مندی آن است که در آن دو موجود در دو رتبه یعنی دهنده و گیرنده هستند که چون دهنده، گیرنده نیست پس اتحاد وجودی بینشان نیست.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- آکوئینی، توماس (۱۳۸۲)، در باب هستی و ذات، ترجمه فروزان راسخی، ویراستار مصطفی ملکیان، تهران، مؤسسه نگاه معاصر.
- ۳- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تاریخ)، الشفاء: المنطق؛ کتاب الجدل، تحقیق احمد فؤاد اهوانی، (بی-جا)
- ۴- ارسطو (۱۳۶۳)، طبیعیات، ترجمه مهدی فرشاد، تهران، امیرکبیر.
- ۵- ----- (۱۳۸۰)، در آسمان، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، هرمس.
- ۶- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۸۴م)، الموسوعه الفلسفیه، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات.
- ۷- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴)، علم کلی، مقدمه سید مصطفی محقق داماد، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۸- رحیمیان، سعید (۱۳۸۱)، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا ملاصدرا، قم، بوستان کتاب.
- ۹- ژیلسون، اتین (۱۳۸۴)، تومیسیم، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، تهران، حکمت.

۴- قدم ذاتی اخص از قدم زمانی است و قدم زمانی اخص از قدم اضافی.

B به معنای Book و C به معنای Chapter - ۵
6 - Cf: Aquinas, 1955: Book. 2, Chapter. b32, ad Eectus proc edit
7 - Cf: Aquinas, 1952: Part. 1, Q. 46, Art. 1.

۸- در توضیح این استدلال چنین می‌توان گفت که اراده در عملی کردن آنچه در نظر دارد انجام دهد تنها به سبب تغییری که می‌پذیرد تاخیر روا می‌دارد، تاخیری که آن را وادار می‌کند آنچه را قصد داشته است در لحظه‌ای از زمان انجام دهد، در لحظه‌ی دیگر انجام ندهد. بنابراین اگر اراده ثابت خدا عالم را اراده کند، باید آن را همیشه اراده کرده باشد و در نتیجه عالم همیشه وجود داشته باشد.

۹- فسادناپذیر یعنی آنچه می‌تواند همیشه وجود داشته باشد و نمی‌تواند گاهی موجود و گاهی ناموجود تلقی - گردد، زیرا تا زمانی که نیروی بودن را دارد، خواهد بود ولی هر آنچه وجودش آغازی داشته باشد جزء اموری است که گاهی وجود دارند و گاهی وجود ندارند.

۱۰- اتین ژیلسون بیان می‌دارد که دلایل مطرح شده درباره اثبات قدم عالم با ظواهری فریبنده نمایان می‌شوند که به نظر می‌رسد بر اصیل‌ترین اصول فلسفه مشاء متکی است.

۱۱- به نظر می‌رسد که این برهان از آکوئینی اقتباسی از دلایل غزالی در تهافت الفلاسفه است که در نقد آرای فلاسفه بر قدم زمانی عالم بیان می‌دارد.

۱۲- در نظریات نوافلاطونیان تألیف و ترکیبی از نظریات افلاطونی و ارسطویی دیده می‌شود که به صورت عالی‌ترین تکامل فلسفی قدیم جلوه می‌کند. یکی از ویژگی‌های بارز نظام نوافلاطونی این است که در آن، فلسفه گرایش دارد به دین تبدیل شود. در متون فلسفی اسلامی نام افلوپین به چشم نمی‌خورد و به جای آن تعبیر «شیخ یونانی» وجود دارد.

۱۳- «فادن الجمع بین الحکمه و الشریعه فی هذه المسئله العظیمه لایمکن الا بما هدانا الله الیه و کشف الحجاب عن وجه بصیرتنا لملاحظه الامر علی ما هی علیه من تحقیق

Philosophy. London: Macmillian. Company Publishers.

24- Edited by Robert M. Hutchins (1952). *Great Books of the Western World*, V.19/20 (*Summa Theologica*), Chicago: Encyclopedia Britannica.

25- Aquinas, Thomas (1955), *Summa contra gentiles*. Translated with an Introduction and notes by ANTON C. PEGIS, F.R.S.C. London: University of Notre Dame.

26- Vollert, Cyril. S.j, S.T.D (1964). *On The Eternity of the World*, United States of America: University of Marquette.

- ۱۰- ----- (۱۳۸۵)، فلسفه اسلامی و یهودی به روایت ژریلسون، ترجم، حسن فتحی، تهران، حکمت.
- ۱۱- سجادی، سید جعفر (۱۳۴۰ش)، *مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۲- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۸ش)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه: ج.۷*، قم، مکتبه المصطفوی.
- ۱۳- ----- (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه: ج.۳*، بیروت، دار الإحياء التراث العربی.
- ۱۴- ----- (بی تاریخ)، *تفسیر قرآن کریم*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، بیدار.
- ۱۵- ----- (۱۳۷۷)، *رساله فی الحدوث العالم*، ترجمه و تصحیح: محمد خواجهی، تهران، مولی.
- ۱۶- ضومط، میخائیل (۱۹۹۲م)، *توما الاکوئینی*، لبنان، المکتبه الشرقيه.
- ۱۷- علامه حلی (۱۴۱۹ه.ق.)، *کشف المراد*، تحقیق و تعلیق: آیه الله حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- ۱۸- گاتری. دبلیو. کی. سی. (بی تاریخ)، *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز.
- ۱۹- موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۷۵)، *دایره المعارف بزرگ اسلامی: ج.۷*، تهران، مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی حیان.
- ۲۰- موسویان، سید حسین (۱۳۷۸)، «حرکت جوهری و نتایج آن»، *خردنامه صدر*، ج. ۱۵، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- ۲۱- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، *شرح مختصر منظومه*، تهران، انتشارات حکمت.
- ۲۲- ترجمه کتاب مقدس (عهد عتیق) (۲۰۰۲م)، چاپ سوم، (بی جا)، انتشارات ایلام.
- 23- Edwards, P. (1972), *Encyclopedia of*