

بررسی مقایسه‌ی دیدگاه ملاصدرا و ویلیام کریگ

دربارهٔ حدوث زمانی عالم

منیره سیدمظهری^(۱)

علیرضا اسماعیلی^(۲)

چکیده

آزاد الهی، از عدم خلق شده و از آن پس، خداوند که قبل از آغاز خلقت در موقعیتی فرازمانی قرار داشت، بدلیل نسبت واقعی خود با حوادث زمانی، در معرض زمان قرار گرفته است. مسئلهٔ اصلی پژوهش حاضر اینست که کارآمدی تقریر ملاصدرا از حدوث زمانی عالم را در مقایسه با تلقی جدید کریگ، نشان دهد. رهیافتهای بدست آمده از مقایسهٔ این دو دیدگاه نشان میدهد که کوشش کریگ برای ارائهٔ این رویکرد جدید، گرچه در جای خود درخور توجه است اما در مقایسه با دیدگاه ملاصدرا نه تنها دارای انسجام لازم نیست بلکه آشکارا با مبنایترین آموزه‌های دینی – از جمله عدم اتصاف ذات خداوند به تغییر، ازلیت خداوند، معیت قیومیهٔ خداوند با مخلوقات و دوام فیض – تعارض دارد.

کلیدواژگان: حدوث زمانی، حرکت جوهری، ازلیت خداوند، دوام فیض، ملاصدرا، کریگ.

۱. طرح مسئله

مسئلهٔ حدوث عالم، یکی از مسائلی است که از

یکی از عمیقترین مباحث هستی‌شناسی که از دیرباز معرکهٔ آراء اندیشمندان و فلاسفه بوده، مسئلهٔ حدوث یا قدم عالم است. در سنت اسلامی، ملاصدرا کوشش نموده با طرح نظریهٔ حرکت جوهری، حدوث تجدیدی عالم ماده را بنحوی بتصویر بکشد که ضمن برخورداری از انسجام، با هیچیک از آموزه‌های دینی در تعارض نباشد. بر اساس دیدگاه وی، تجدد عین هستی موجودات است و هر نوشدنی، حدوثی مستقل است که در بستر زمان، بیوقفه در ذات موجودات بوقوع میبویند. سلسلهٔ حوادث بدلیل عدم انقطاع فیض، به نقطهٔ معینی نمیرسد؛ بدین ترتیب، همهٔ اجزاء عالم، حادث زمانیند. در نتیجه عالم که بعنوان یک کل اعتباری، وجودی جداگانه از حوادث ندارد نیز حادث زمانی خواهد بود. ویلیام کریگ، متفکر دیندار مسیحی، در فضای فکری معاصر غرب، نیز برهان کیهان‌شناختی کلامی خود را بر مبنای رویکرد جدیدی از حدوث زمانی عالم ارائه کرده است. او معتقد است عالم با همهٔ اجزایش، از جمله زمان، در لحظه‌ی خاص، با ارادهٔ

* تاریخ دریافت: ۹۸/۸/۱۹ تاریخ تأیید: ۹۸/۱۱/۲۹ نوع مقاله: پژوهشی

(۱). دانشیار گروه فلسفه اسلامی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران (نویسنده مسئول)؛ msayyidmazhari@yahoo.com

(۲). دانش‌آموخته کارشناسی ارشد گروه فلسفه اسلامی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران؛ alireza.bastam@gmail.com

دیرباز تا به امروز، ذهن جستجوگر بشر را بخود مشغول داشته و پرسش از آغاز و انجام جهان همواره بعنوان یک پرسش فلسفی دشوار و بحث‌برانگیز برای او مطرح بوده است. علاوه بر ادیان الهی، فیلسوفان، عرفا و دانشمندان علوم تجربی نیز از این مسئله سخن گفته‌اند. در حوزه تفکر اسلامی، بحث پیرامون آغاز هستی بدلیل ارتباط وثیقی که با مضامین دینی داشته، بسیار مورد توجه قرار گرفته و اندیشمندان مسلمان هر کدام موضعی خاص در قبال این مسئله اتخاذ کرده‌اند.

محور اصلی بحث حدوث یا قدم عالم، اینست که آیا جهان ابتدای زمانی دارد یا هرچه با زمان به عقب برگردیم، باز هم آن زمان و جهان را خواهیم یافت؟

در بررسی تاریخی این پرسش، ابتدا به فیلسوفان یونان باستان برمیخوریم. افلاطون در رساله تیمائوس در پاسخ به این پرسش گفته است: جهان، مخلوق و حادث است، زیرا دیدنی و دارای جسم است و هرچه که چنین باشد، با حواس قابل درک است و آنچه با حواس قابل درک است بیگمان متغیر، حادث و شونده است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۲۴). از آنچه افلاطون گفته، بخوبی پیداست که مراد او از عالم، همانا جهان محسوسات است از آن حیث که دارای نظم و هماهنگی است. این هماهنگی و تناسب عالم بصورت یک کل، حادث است ولی ماده عالم و نیز مثل که الگوی ساختن هستند، پیش از آن موجود بوده‌اند.

در نظام فلسفه ارسطویی، جهان و خدا هر دو در عرض یکدیگرند. به بیان دیگر، بین خدا و جهان، حدوث و قدم زمانی قابل تصور نیست و چون یکی از دیگری ناشی نمیشود، پس نمیتوان

برای آن دو، حدوث و قدم ذاتی نیز در نظر گرفت (رستمی، ۱۳۹۲: ۱۳۲). جهان طبیعت در نظام فکری ارسطویی، جهانی بالضروره ازلی و ابدی است و خدا - یا بتعبیر او «محرک نخستین» - نه فاعل و خالق جهان بلکه تنها علت محرکه آن است. بهمین دلیل مسئله ارسطو هرگز این نبود که جهان چگونه و چه وقت بوجود آمده بلکه مسئله این بود که چه اتفاقاتی در جهان رخ میدهد؟ (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۴۲).

در حوزه فلسفه و کلام اسلامی نیز بحث از حدوث و قدم عالم طبیعت، همواره مورد توجه اصحاب اندیشه و دین بوده است. این مسئله هر چند اصالتاً مسئله‌ی هستی‌شناسی است اما بعنوان یکی از راه‌های اثبات وجود خداوند، مورد توجه متکلمان قرار گرفته؛ همچنانکه بلحاظ جنبه فلسفی آن و توجیه عقلانی آغاز جهان، ذهن فیلسوفان مسلمان را نیز بخود مشغول داشته است. چنانکه میدانیم جمهور متکلمان، حدوث زمانی عالم، اعم از مادیات و مجردات، را اصل اساسی اثبات صانع و توحید حق تعالی دانسته و هر عقیده‌ی جز این را مستلزم کفر و شرک نسبت به خدای عالم میدانند (غزالی، ۱۳۸۲: ۳۱۰).

فلاسفه اسلامی نیز که با تأثیرپذیری از متون مقدس دینی، خداوند را بعنوان فاعل ایجاد و هستی‌بخش شناخته‌اند، در تبیین عقلانی حادث یا قدیم بودن عالم، بنا بر مبانی فکری خود، عقاید مختلفی را بیان کرده‌اند. برخی با این مبانی که تقدم واجب بر ماسوی، تقدم ذاتی است نه زمانی و نیز انقطاع فیض از فیاض علی‌الاطلاق مستلزم معدوم شدن کل عالم خواهد شد، به این نتیجه رسیده‌اند که عالم، حادث ذاتی و در عین حال قدیم زمانی

است؛ چنانکه رأی مختار حکیم بوعلی سینا چنین بود (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۳۵/۳ - ۱۳۰). برخی دیگر از فلاسفه با مبنا قرار دادن اصل حرکت جوهری، به اثبات حدوث زمانی عالم با همه اجزاء آن پرداخته‌اند بنحوی که حاصل براهین، هم سازگار با باورهای دینی بوده و هم از انسجام درونی برخوردار باشد. این شیوه مختار ملاصدراست که خود مبتکر اصل حرکت جوهری بود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸۱).

در فضای تفکر فلسفی غرب نیز رخ نمودن جریان فکری خداناباوری جدید و بدنبال آن، هجمه گسترده علیه هرگونه دین باوری، بویژه دیانت مسیحی، و رد و نفی باورها و عقاید دینی و الهیاتی در سالهای منتهی به دهه اول قرن بیست و یکم، متعهدان به دین را به تلاش و تکاپو برای مقابله با این جریان فکری معاند واداشت (جعفری و شهبازی، ۱۳۹۵: ۵۲-۳۱). ویلیام لین کریگ، فیلسوف معاصر آمریکایی، یکی از نقادان جدی این جریان فکری است که با موضوعی کلامی - فلسفی، به پاسخگویی برخی از شبهات مطرح شده علیه دین پرداخته است. وی با برهانی که خودش آن را «برهان کیهان‌شناختی کلام» (The Kalam Cosmological Argument) نامید، به بحث درباره نحوه پیدایش عالم میپردازد. بنظر میرسد کریگ هم با دلایل فلسفی و هم با دلایل علمی و طبیعت‌شناختی کوشش کرده تبیینی نو و تلقی‌بی جدید از حدوث زمانی عالم ماده مطرح کند. اما اینکه استدلالهای او در مقایسه با استدلالهای ملاصدرا، تا چه حد از انسجام درونی برخوردار است و تا چه اندازه با دیگر آموزه‌های دینی، بویژه گزاره‌های اثبات شده درباره خداوند بعنوان هستی‌بخش عالم، سازگاری

داشته، پرسشی است که این مقاله بدنبال پاسخگویی به آن است.

اگرچه در باب مسئله حدوث زمانی عالم و مقایسه دیدگاه ملاصدرا و متکلمان مسلمان در اینباره، تحقیقات مفصلی صورت گرفته اما مقایسه تفسیر خاص ملاصدرا از حدوث زمانی عالم و نشان دادن استحکام و کارآمدی نظریه او در برابر دیدگاه ویلیام کریگ، در مقام یک فیلسوف دیندار مسیحی، موضوعی جدید است که این مقاله بدان میپردازد.

۲. معنای لغوی و اصطلاحی حدوث و قدم

در لغتنامه، واژه «حدوث» بمعنی نوشونده و شدن چیزی که نبود و واژه «قدم» بمعنای دیرینگی و از دیر باز بودن آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۸۴۵۹/۶؛ همان: ۱۱/۱۷۴۷۰). حدوث و قدم معنای عرفی نیز دارند. در عرف عامه، اگر پدیده‌یی در نسبت و اضافه به پدیده دیگری بلحاظ زمانی خاص، عمر کمتری داشته باشد آن را حادث و شیئی را که زمان بیشتری از عمرش میگذرد قدیم مینامند (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۳/۴۹).

به غیر از این معانی، واژگان حدوث و قدم تعریف متداولی نیز در اصطلاح فلسفی دارند. در زبان فیلسوفان حدوث عبارتست از مسبوقیت وجود شیء به عدم خود، و قدم عبارتست از عدم مسبوقیت وجود شیء به عدم خویش (مطهری، ۱۳۶۹: ۱۰/۴).

نکته‌یی که در تعریف حدوث، مورد ملاحظه همه فلاسفه قرار گرفته اینست که حادث چیزی است که هم بعد از عدم مقابل (یعنی عدمی که با وجود قابل جمع نیست) و هم همراه با عدم مجامع

(یعنی عدمی که به لااقتضائیت ذاتی ممکنات و مسبوقیت وجود ایشان به غیر اطلاق میشود) باشد. در مقابل، قدیم به موجودی گفته میشود که نه مسبوق به عدم خویش و نه مسبوق به غیر باشد.

۳. انواع حدوث و قدم

مراجعه به آثار حکما و مباحث مطرح شده توسط ایشان در باب حدوث و قدم، نشان میدهد که میتوان حدوث و قدم را به چهار قسم تقسیم کرد:

۳-۱. حدوث و قدم زمانی

حدوث زمانی بمعنای تأخر وجود یک شیء از عدم واقعی و عدم مقابل خودش است. پس اگر شیء در بخشی از زمان وجود نداشته باشد و سپس در زمانی بوجود آمده باشد، به این شیء حادث زمانی میگویند. ولی اگر وجود شیئی همه امتداد زمان را فراگرفته و هیچ زمانی خالی از وجودش نباشد، چنین موجودی قدیم زمانی است (همان: ۱۷-۱۸).

۳-۲. حدوث و قدم ذاتی

وجود هر پدیده‌یی نسبت به ذاتش، یا بگونه‌یی است که عین ذات یا جزء ذات آن شیء است یا بگونه‌یی است که نه عین و جزء ذات، بلکه امری خارج از ذات شیء است. در صورت نخست، بدیهی است که دیگر وجود شیء در مرتبه ذاتش، مسبوق به عدم نخواهد بود؛ حکما چنین موجودی را قدیم ذاتی مینامند که مصداق حقیقیش تنها واجب تعالی است. اما در صورت دوم، وجود شیء در مرتبه ذاتش مسبوق به عدم خواهد بود. چنین موجودی که باید از جانب علت هستی بخش خود

تحقق یابد، حادث ذاتی نام دارد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۴: ۲/۳۴۴).

۳-۳. حدوث و قدم دهری

حدوث دهری و سرمدی که از ابتکارات میرداماد است، به سلسله طولی و مراتب وجود مربوط میشود، بدین معنا که مرتبه نازل وجود که نامش عالم ملک و ماده است، مسبوق به عدم صریح و واقعی خود در مرتبه پیشین و مافوقش، یعنی وجود عالم ملکوت که در وعاء دهر قرار دارد، میباشد (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۲). این مسبوقیت به عدم در ظرف دهر، همان حدوث دهری است. بنابراین از نظر میرداماد، عالم ماده محدثی است که وجودش بعد از عدم مطلق و صریح در ظرف دهر است و این یعنی عالم حادث دهری است.

۳-۴. حدوث تجدیدی یا جوهری

حدوث تجدیدی یا جوهری که از ابداعات ملاصدراست، بدین معناست که همه عالم ماده و طبایع جوهری اجسام، از نظر هویت وجودی، پیوسته در حال آفرینشی نو و دگرگونی است و هر نوشدنی حدوثی مستقل است که در بستر زمان و در عرصه طبیعت و ذات اجسام بوقوع میپیوندد. از اینرو عالم عین حدوث است و هیچ امری که قدیم زمانی باشد، در این عالم نمیتوان یافت (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸۲-۸۱). پس بر مبنای اصل مهم خلق مدام و عدم انقطاع فیض از مبدأ فیاض، عالم از ازل در حال حدوث بوده است.

۴. اعتقاد به حدوث عالم در فضای فکر اسلامی

در فضای فکر اسلامی بطور کلی سه دیدگاه درباره

حدوث یا قدم عالم، وجود دارد: نخست، دیدگاه جمهور متکلمان که قائل به حدوث زمانی عالم هستند. دوم، دیدگاه فلاسفه قبل از ملاصدرا که به حدوث ذاتی و قدم زمانی عالم اعتقاد داشتند و در نهایت، دیدگاه ویژه ملاصدرا که از یک طرف با دیدگاه متکلمان و از طرف دیگر با فلاسفه پیش از خود وجه اشتراک دارد.

بتناسب موضوع بحث، برای تبیین دقیقتر دیدگاه ملاصدرا، ابتدا اشاره‌ی به دو دیدگاه نخست خواهیم داشت و سپس بطور مبسوط به دیدگاه خاص ملاصدرا میپردازیم.

۱-۴. حدوث زمانی عالم از دیدگاه متکلمان

متکلمان، نخستین کسانی بودند که در اثبات خالقیت و فاعلیت خداوند - که ارتباط تنگاتنگی با مسئله حدوث یا قدم عالم دارد - قائل به حدوث زمانی عالم شده و قدیم بودن را تنها برارنده حق تعالی میدانستند. پر واضح است که این رأی خود زائیده و نتیجه دو باور دیگر آنها (یعنی نفی رابطه ضروری میان اسباب و مسببات عالم و معرفی حدوث بعنوان مناط نیاز مخلوق به خالق) بود. بعقیده آنها، عالم - اعم از مادیات و مجردات -، فعل خدا و حادث زمانی است؛ یعنی در وقتی از اوقات، موجود نبوده و سپس دفعتاً در یک لحظه زمانی خاص، آنها زمانی که مسبوق به زمان متوهم یا موهوم است نه زمان واقعی (شیرازی، ۱۳۸۳: ۲/ ۱۵۹۴)، بنا بر مشیت و اراده مطلقه الهی و نه از سر ضرورت سبب و مسببی، حادث و موجود شده است (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۲۰ - ۶۴). بدین ترتیب، شرط فعل اینست که باید حادث باشد. وقتی گفته میشود عالم فعل خداست، یعنی عالم از راه

احداث، از عدم خارج شده و بوجود آمده است. کسانی که عالم را بعنوان فعل خداوند، قدیم و ازلی دانسته‌اند، ناگزیر باید پذیرفته باشند که عالم حادث ازلی است و این تناقضی آشکار است (همو، ۱۳۸۲: ۱۲۴). حتی اگر موجودی در عالم، قدیم باشد، پس باید از ازل وجود داشته و مخلوق خدایی نباشد؛ این هم با اثبات صانع مطلق در تعارض است و هم با توحید حق تعالی (همان: ۱۴۶).

۲-۴. حدوث ذاتی عالم از دیدگاه ابن سینا

فلاسفه پیش از ملاصدرا و در رأس ایشان بوعلی سینا، در بسیاری از آثار خود بتناسب بحث، به موضوع حدوث یا قدم عالم پرداخته و نظر مختار خود را تبیین نموده‌اند. بوعلی همانند دیگر فلاسفه مسلمان، در طرح مباحث الهیاتی خود، همه جا پس از آنکه به بحث پیرامون فاعلیت و خالقیت خداوند میپردازد، به این نتیجه میرسد که واجب‌الوجود، محض‌الوجود و علت فاعلی و وجودبخش عالم هستی است و این وجودبخشی، عین ذات اوست (ابن سینا، ۱۳۹۴: ۳۶۶).

از نظر ابن سینا آنچه فعل و مخلوق خداوند نامیده میشود، بلحاظ مسبوقیت یا عدم مسبوقیت به ماده و زمان، از سه قسم بیرون نیست: یا مخلوق تکوینند و مسبوق به ماده و زمان، یا مخلوق احداثند و مسبوق به زمان، یا مخلوق ابداعی و ازیند که نه مسبوق به ماده‌اند و نه مسبوق به زمان (همو، ۱۳۸۳: ۱۳۹/۳ - ۱۳۸). قسم اخیر که هم بالاترین مرتبه آفرینش است و هم صفت ذاتی خداوند، برخلاف سایر مخلوقات و ممکنات که از دو عدم مقابل و مجامع برخوردارند، تنها متصف

به وصف عدم مجامع هستند نه مقابل و بهمین علت، وجودشان ازلی و قدیم است (همو، ۱۳۹۴: ۳۶۵-۳۶۴). او تصریح میکند که: «فالکل إذن بالقیاس الی العلة الاولى مبدع» (همان: ۳۶۴). مجموعه عالم هستی که شامل هیولای اولی نیز میشود، چون مسبق به ماده نیست و از کتم عدم بوجود آمده، در قیاس با علت اولی، ابداعی و قدیم است. پس فیضان و صدور کل عالم از خداوند، بطور ازلی صورت پذیرفته است (همان: ۴۰۵-۴۱۰).

ابن سینا برای رفع توهم تنافی میان این ابداع با ابداعی که از صفات ذاتی خداوند و عین ذات اوست، توضیح میدهد که وجود هر ممکنی اعم از مکونات، محدثات و مبدعات، با وجود علتش واجب میشود. همه ممکنات از لیسیت ذاتیه برخوردارند و هیچکدام فی حد ذاته استحقاق وجود ندارند؛ حتی وقتی بواسطه علت خود پا به عرصه هستی میگذارند نیز مالک و مستحق وجود نیستند (همو، ۱۳۸۳: ۱۳۴/۳-۱۳۳). حال از آنجا که وصف ذاتی همواره بر وصف غیری تقدم دارد، پس کل عالم در عین حال که ابداعی و قدیم است، بواسطه این وصف ذاتی، حادث ذاتی هم خواهد بود.

از نظر ابن سینا حادث ذاتی بودن معلول، هیچ منافاتی با قدیم زمانی بودن آن ندارد، زیرا آنچه قدیم زمانی است، بلحاظ وجود، از عدم خود ذاتاً متأخر است. شیخ الرئیس تأکید میکند که حادث ذاتی، حدوثش به آنی از زمان اختصاص ندارد، بلکه آنچه بنام حدوث ذاتی در مورد موجود حادث شناخته میشود، در کل زمان با او همراه خواهد بود (همو، ۱۳۶۴: ۵۴۳-۵۴۲).

۵. حدوث زمانی تجدیدی عالم از دیدگاه ملاصدرا

مسئله حدوث برای ملاصدرا از دو حیث اهمیت داشت: یکی از حیث ماهیت خود مسئله که تا معرفت پروردگار و توحید و تنزیه او از کثرت و نقصان پیش میرود:

لا یمكن الوصول إلى معرفة الله و توحیده و تنزیهه عن الكثرة و النقصان إلا بإتقان هذه المسئلة الشریفة (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۶۳).

و دیگر از حیث تلاش برای یافتن نظریه و تصویری جدید از این مسئله؛ نظریه‌یی که هم با معارف و حیانی و آموزه‌های دینی سازگار باشد و هم از کاستیها و کژیهای نظریات اندیشمندان متقدم، مبرا.

همانطور که میدانیم در حکمت متعالیه، حرکت بمعنای کون و فساد، جای خود را به حرکت جوهری وجودی و تدریجی الحصولی میدهد و همین آموزه تأثیرگذار فلسفی، زیر مجموعه حل مسئله حدوث عالم و نیز قدم فیض و خلق مدام قرار میگیرد.

بر مبنای حرکت جوهری، طبایع جوهری اجسام بلحاظ هویت شخصیه، وجودی متصرم و متجددند و اعراض جسمانی نیز بتبع این تغییر، متغیرند. شیء متجدد، ثباتش عین تجدد، وجودش عین فنا، و بقا و استمرارش در سیلان هویت و تحرک آن است. از اینرو فعلیت ثابت تنها از ویژگیهای وجود مجرد است (ارشادی نیا، ۱۳۹۳: ۴۲).

مبدأ آثار در حرکات طبیعی، نفس طبیعت است و این طبیعت، همان صورت جوهریه‌یی است که

ساری در جسم و مبدأ قریب حرکت و سکون ذاتیه و منشأ آثار جسم است. از طرفی مبدأ قریب و مباشر حرکت نمیتواند امری ثابت باشد. از اینرو لازم می‌آید صورت جوهریه‌یی که ساری در جمیع اجزاء جسم است، همیشه در تحول و سیلان و تجدد و انصرام و زوال و انهدام باشد (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۴۳ - ۳۴۲).

برخلاف اعراض که در حرکت و تغییر، نیازمند افاده‌کننده حرکتند، صور جوهریه در تجدد و حدوث خود نیازمند جاعل و مفید حرکت نیستند، زیرا حرکت ذاتی آنهاست و ذاتی، علتی جز ذات ندارد. بعبارت دیگر، چنین نیست که جاعل - موجود مفارق عقلی - نخست صورت را بیافریند و بعد در آن حرکت و تغییر را ایجاد کند، بلکه جاعل، وجود متحرکی را جعل میکند که تجدد و سیلان از حاق وجودش انتزاع میشود:

کل ما یكون من لوازم وجود الشيء الخارجی فلم يتخلل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجی فیکون وجود الحركة من العوارض التحليلية لوجود فاعلها القریب (همو، ۱۳۸۳: ۷۴).

پس معنای حرکت در جوهر سیال، نحوه وجود جوهر سیال است. بدین ترتیب در پرتو حرکت جوهری، عالم ماده با همه اجزاء و جزئیاتش - نفس و جسمش - نهادی بیقرار و وجودی گذرا در پهنه زمان دارد و دم بدم حادث و نو میشود:

قد علمناک و هدیناک إلى طریق عرشى فى اثبات حدوث العالم بجمیع اجزائه - حتى الافلاک و صورها و طبائعها و نفوسها - حدوثاً زمانياً تجددیاً (همو، ۱۳۸۲: ۱۳۵). این بدان معناست که یکایک هویات شخصی،

وجودشان مسبوق به عدمشان و عدمشان مسبوق به وجودشان به سبق زمانی است و هویتشان نو شونده، و وجود و شخصیتشان، بیقرار و ناآرام (همو، ۱۳۹۱: ۸۸ - ۸۷). هر چه در عالم هست، هر لحظه، موجودی دیگر و خلقی جدید است (همو، ۱۳۷۸ الف: ۴۴). این بقا و فنای در هم تنیده اجزاء وجودی عناصر، ضامن به هم پیوستگی وجود آنهاست؛ درست مانند زمان و حرکت که هر دم فنای هر جزئی از آنها زمینه وجود جزء دیگر را فراهم میسازد.

پیداست که بر اساس چنین نگرشی، نه تنها دیگر نمیتوان برای عالم نقطه آغازی تصور نمود، بلکه اساساً نیازی به چنین فرضی هم نیست، زیرا در صورتی میتوان برای عالم نقطه آغازی در نظر گرفت و فرض را بر این گذاشت که عالم در یک زمان معین، بوجود آمده که زمانی منحاو مستقل از عالم داشته باشیم. اما چون زمان مقدار تجدد جوهری و عارض بر آن است، از شئون وجود متحرک بوده و نمیتوان آن را یک ظرف بیرونی و مستقل برای وجود متدرج بشمار آورد (همو، ۱۳۸۳: ۱۴۷). اینجاست که ملاصدرا برغم هم‌رأی بودن با متکلمان در اعتقاد به حدوث زمانی عالم، راهش را از آنان جدا کرده و سخن از زمان آغاز خلقت عالم را بیمعنی و باطل میداند (همان: ۳۸۷).

او با تأکید بر اصالت وجود، توجه مخاطب خود را به این نکته جلب میکند که چون عالم اجسام با تمام اجزاء عرضی و جوهریش، پیوسته در حال تحول و تجدد است، پس ما در حقیقت با جهانهای شخصی متعدد و متوالی روبرو هستیم نه یک جهان. تعبیر یک جهان، وقتی بکار برده

میشود که نظر به ماهیت عالم داشته باشیم که البته در این صورت هم باید توجه داشت که وحدت ماهوی، یک وحدت ذهنی و حدی است، نه یک وحدت عددی. ماهیت مطلقه، جدا از افراد و مصادیقش هیچ نوع تحقق‌ی ندارد چه رسد به اینکه موضوع یک حکم مانند حدوث یا قدم قرار گیرد: و اما العالم بجمیع جواهره المادیة و الصوریة و النفسیة و الجرمیة و أعراضها، فهی حادثة متجددة فی کل حین و لا یوجد فی شیء من العالم قدیم بشخصه واحد بالعدد بل یوجد منه فی کل آن شخص آخر (همو، ۱۳۷۸: ۱۱۲).

ملاصدرا در الشواهد الربوبیه بلافاصله بعد از تصریح به حدوث زمانی عالم، تأکید میکند که این اعتقاد هیچ منافاتی با قبول حدوث ذاتی عالم هم ندارد (همو، ۱۳۸۲: ۱۳۵). او پس از تعریف دقیق حدوث ذاتی به: «لا یكون وجود الشئ مستنداً إلى ذاته بذاته بل إلى غیره» (همو، ۱۳۸۳: ۲۶۳ و ۲۶۴)، در توضیح بیان خود، بنا بر اختلاف تفسیری که وجود داشته، برای حدوث ذاتی دو وجه قائل شده است. وجه اول اینکه، ممکنات، لذاته مستحق عدم و من غیره مستحق وجودند و چون همیشه مابالذات أقدم بر مابالغیر است، پس عدم ممکنات بر وجودشان تقدم ذاتی و سبق بالذات دارد (همان: ۲۶۵). او این تفسیر و تلقی از حدوث ذاتی را نمیپذیرد چون ماهیتی که لذاته استحقاق عدم داشته باشد حتماً ممتنع الوجود خواهد بود، نه ممکن الوجود، بلکه صحیح اینست که گفته شود ممکن، در مرتبه ذات خود، مستحق وصف عدمی لاستحقاق الوجود و العدم است و این وصف عدمی، قبل از اعتبار وجود برای همه ممکنات،

ثابت می‌باشد (همانجا).

اما وجه دوم اینکه، در هر ممکنی ماهیت، امری مغایر با وجود است و همه ممکنات، وجود خود را از ناحیه غیر دریافت میکنند. هر چیزی که وجودش مستفاد از غیر باشد به سبق بالذات، هستیش مسبوق به غیر خواهد بود و هر چیزی که هستیش مسبوق به غیر باشد، محدث بالذات است:

إن کل ممکن الوجود فإن ماهیته مغایرة لوجوده... فإذن لابد أن یكون وجوده مستفاداً من غیره و کل ما وجوده مستفاد من غیره کان وجوده مسبوqاً بغيره بالذات و کل ما کان كذلك کان محدثاً بالذات (همان: ۲۶۷).

بر اساس این تلقی، حدوث ذاتی همان مسبوقیت بالذات وجود ممکنات به علت موجد خود خواهد بود. بهمین دلیل ملاصدرا بر خلاف اسلاف خویش، ملاک و مناط نیاز وجود ممکن به علت را فقر وجودی ممکن و تعلق و نیازمندی آن به غیر میدانند.

أعنی کون الشئ متعلق الذات بجاعله و بعبارة أخرى کون الموجود بما هو موجود متقوماً بغيره (همان: ۲۶۸).

حال پرسشی به ذهن متبادر میشود و آن اینکه چگونه ممکن است میان حدوث همیشگی عالم و اصل دوام فیض الهی، جمع نمود؟

در نگاه ملاصدرا هیچگونه منافاتی میان اعتقاد به حدوث عالم و قدم فیض باری وجود ندارد. فیض باری تعالی باقی و دائمی است و ذات او تام الفاعلیه است. او یکسان بر ممکنات افاضه میکند زیرا اولاً، در فاعلیتش تغییر راه ندارد، ثانیاً، در فیض او امساک و در احسانش بخلی نیست و

ثالثاً، فعل او بر قصدی زائد برای تحصیل مصلحت یا اراده حادث یا حصول وقت مناسب متوقف نیست. قصوری اگر هست، از ناحیه قوایل است و قصور قابل بمعنای ابتدا داشتن عالم ماده نبوده بلکه منظور از آن همان تواردامثال، زوال و حدوث همیشگی موجودات مادی است (همو ۳۸۰ب: ۴۱۵-۴۱۳).

بدین ترتیب آنچه دلیل عقلی بر آن دلالت دارد، همین دوام فیض وجود است نه قدم عالم و هرگز دوام فیض به دوام مستفیض و ازلیت همه ممکنات نمی انجامد. در حقیقت، نه کل مجموع اجزاء عالم قدیم است و نه کلی آن - بمعنای جزئیات و مصادیقی از کلی طبیعت جسم - زیرا اولاً همانطور که گفته شد، کل وجود منحاز و مستقل از اجزاء ندارد و ثانیاً بر فرض هم که وجود داشته باشد، به دو دلیل حادث است، چون وجود کل یا عین وجود اجزاء یا متوقف بر وجود اجزاء است. در هر دو حالت، چون اجزاء حادث هستند پس عالم نیز حادث خواهد بود:

دوام جود المبدع و ابداعه لا یوجب ازلیة
الممکنات لا کلیها و لا جزؤها و لا کلیها و
لا جزئیها (همان: ۳۸۸).

۶. حدوث زمانی عالم از دیدگاه کریگ

جریان خداناباوری جدید در غرب که در حقیقت چهره‌ی تازه از الحاد است، چالشهایی را در برابر دین‌ورزان و متعهدان به دین، بویژه دیانت مسیحی قرار داد و آنان را به تکاپو واداشت تا در مقابل این هجوم خصمانه به دفاع از دین برخیزند. ویلیام لین کریگ، فیلسوف معاصر آمریکایی، یکی از مدافعان دین در برابر این هجوم هاست. او در برخی آثارش از

جمله کتابی با نام برهان کیهان‌شناختی کلام (*The Kalam Cosmological Argument*) تلاش کرده دلایلی برای اثبات وجود خداوند بعنوان علت فاعلی فوق طبیعی که جهان را از نیستی آفریده، عرضه نماید. یکی از این دلایل، بتعبیر خود او برهان کیهان‌شناسی کلامی نام دارد. اساس این برهان که کریگ مفصلاً آن را شرح میدهد، از دو مقدمه تشکیل شده است:

مقدمه اول: هر چه بوجود آمده باشد (هر چه حادث باشد)، حتماً برای وجودش نیازمند علتی (محدثی) بوده است.

مقدمه دوم: عالم، بوجود آمده است (عالم حادث است).

نتیجه: پس عالم حتماً برای وجودش نیازمند علتی بوده است (Craig, 1979: p. 64).

مقدمه دوم این قیاس (عالم بوجود آمده است)، از نظر کریگ بسیار اهمیت دارد. او برای دفاع از این مقدمه، تلاش میکند آن را با دو استدلال فلسفی و دو استدلال علمی و طبیعت‌شناختی مدلل کند.

۶ - ۱. استدلال بر مبنای عدم امکان وجود نامتناهی بالفعل

اولین استدلال فلسفی کریگ برای اثبات حدوث عالم، دارای دو مقدمه است:

مقدمه اول: نامتناهی بالفعل نمیتواند وجود واقعی و خارج از ذهن داشته باشد.

مقدمه دوم: مجموعه نامتناهی از حوادث زمانی، یک نامتناهی بالفعل است.

نتیجه: مجموعه نامتناهی از حوادث زمانی نمیتواند وجود واقعی داشته باشد (Ibid: p.69).

نکته‌ی که کریگ در این استدلال، به آن توجه

دارد، درک صحیح از واژه نامتناهی بالفعل است. او تأکید میکند که گرچه ممکن است بتوان بر اساس نظریه‌های جدید ریاضی، مجموعه اعداد را نامتناهی حقیقی و بالفعل دانست، اما یک نظریه ریاضی هر قدر هم که در حوزه ریاضیات مفید و محکم باشد هرگز نمیتواند قابل تسری و تعمیم به عالم واقع باشد، زیرا انتقال آن به عالم واقع مستلزم وقوع تعارضات و نتایج مهم و بسیار نامعقول خواهد بود. او سپس برای نشان دادن نمونه‌یی از این نتایج مهم، مثالهایی را ذکر میکند که ترجمه مضمون یکی از آنها چنین است:

اگر تعداد اتاقهای یک هتل، متناهی و همه رزرو شده باشد قطعاً جایی برای میهمان جدید نیست. حالا اگر فرض کنیم هتل بینهایت اتاق دارد که همگی اشغال شده باشد وقتی یک نفر میهمان جدید از راه برسد مالک هتل با ترفندی خاص، فردی را که در اتاق اول است به اتاق دوم و فرد اتاق دوم را به اتاق سوم و... منتقل میکند تا میهمان را در اتاق اول که خالی شده، جای دهد. حالا اگر بینهایت میهمان جدید به این هتل بیاید چون تعداد اتاقهای هتل بینهایت بالفعل است نه بالقوه و همگی هم اشغال هستند در این صورت اصلاً اتاقی خالی نیست و دیگر ترفند هوشمندانه مالک هتل در فرض دوم قابل اجرا نخواهد بود. نقشه او در صورتی قابل اجراست که تعداد اتاقها بینهایت بالقوه باشد (Ibid: pp.84-85)، چرا که نامتناهی بالقوه در حقیقت، نامتناهی نیست بلکه صرفاً نامتعیین است؛ بهمین دلیل میتوان دائماً به آن چیزی افزود یا چیزی از آن کم کرد، برخلاف نامتناهی بالفعل که تمامیتی کامل است (توکلی، ۱۳۹۰: ۷۶).

کریگ در یکی دیگر از آثارش بنام توحید، الحاد و مهبانگ (*Theism, Atheism and Big Bang*) نیز تلاش کرده بر پایه دو اصل معتبر ریاضی، یعنی اصل اقلیدس و اصل تناظر، وقوع سلسله نامتناهی بالفعل را در عالم واقع ابطال نماید (Craig and Smit, 1993: pp. 97-99).

او بعد از اثبات مقدمه اول برهان، در دفاع از مقدمه دوم میگوید: اگر مجموعه حوادث و اموری که اتفاق می‌افتد با هم در نظر گرفته شوند، یک نامتناهی بالفعل را تشکیل میدهند، زیرا اگر مجموعه‌یی داشته باشیم که از بینهایت اتفاقاتی ترکیب شده باشد که در گذشته امتداد یافته است، آنگاه مجموعه اتفاقات، یک مجموعه بینهایت بالفعل خواهد بود (Craig, 1979: p.95) و چون ثابت شد که سلسله نامتناهی بالفعل نمیتواند وجود فزادنی داشته باشد غیرممکن است مجموعه حوادث زمانی نامتناهی بالفعل باشد، بلکه لازم است وجود عالم در نقطه‌یی از گذشته متناهی آغاز شده و بوجود آمده باشد.

۶-۲. استدلال بر مبنای عدم امکان شکلگیری یک مجموعه نامتناهی بالفعل از طریق افزایش پی در پی اعضا

در این استدلال فلسفی، برخلاف استدلال قبل، کریگ فرض را بر این میگذارد که امکان تحقق مجموعه نامتناهی بالفعل وجود داشته باشد. در اینصورت باید توجه داشت که اعضای چنین مجموعه‌یی لازم است یکباره - نه تدریجاً - تحقق یابند. ساختار استدلال چنین است:

مقدمه اول: مجموعه‌یی که با افزایش متوالی اعضایش شکل میگیرد، نمیتواند بینهایت بالفعل

باشد.

مقدمه دوم: مجموعه حوادث زمانی عالم تدریجاً بوقوع پیوسته است.

نتیجه: مجموعه حوادث زمانی این جهان نمیتواند نامتناهی بالفعل باشد (Ibid: pp.103-110).

مقدمه دوم برهان کاملاً واضح و بدیهی است، زیرا هرکسی اذعان دارد که مجموعه وقایع عالم همه با هم موجود نیستند بلکه همیشه هر حادثه‌یی از پس حادثه‌یی دیگر و در زمانی غیر از زمان حادثه قبل رخ داده و میدهد. کریگ همینجا تصریح میکند که زمان از نظر او امری کاملاً وابسته به حوادث و اشیاء مادی است و قبل از آغاز زمان، اصلاً چیزی وجود نداشته است. اگر جهان آفریده نمیشد بیگمان چیزی بنام زمان هم در کار نبود (Ibid: pp.108-109).

وی سپس به شرح مقدمه اول استدلال میپردازد و توضیح میدهد که هر عضوی که به مجموعه نامتناهی افزوده میشود باز هم امکان افزایش یک عضو دیگر بدان هست. این نشان میدهد که مجموعه، مجموعه‌یی نامتناهی بالقوه و نامعین است در حالیکه اگر مجموعه‌یی، نامتناهی بالفعل باشد، در واقع نامتناهی معین است و امکان افزایش عضو دیگر برای آن وجود ندارد (Ibid: pp.103-108).

کریگ از این استدلال نیز مانند استدلال اولش نتیجه میگیرد که ازلیت و نامتناهی بودن عالم ناممکن است و وجود عالم، باید آغاز زمانی داشته باشد.

۶-۳. استدلال بر مبنای نظریه انفجار بزرگ در پیدایش کیهان

پیش از این بیان شد که کریگ برای تبیین دیدگاهش

درباره حدوث عالم، علاوه بر اقامه دلایل فلسفی، از استدلالهای طبیعت‌شناختی نیز بهره برده است. یکی از این استدلالها، نظریه بیگ‌بنگ (Big Bang) است. این نظریه بیان میکند که در حدود پانزده میلیارد سال پیش، جهان در وضعیتی شبیه به یک نقطه ریاضی بدون بعد، با چگالی و غلظت نامحدود قرار داشت. ماده، انرژی، زمان و مکان همه و همه در این نقطه بدون بعد، مندمج و فشرده بودند. ناگهان انفجار بزرگی رخ داد و کل عالم از این انفجار سربرآورد و جهان از آن زمان تاکنون پیوسته در حال بسط و گسترش است. این نقطه، نقطه آغاز عالم است و همان است که گذشته را متناهی میکند. اگر این نظریه درست باشد مؤید اینست که جهان لحظه شروع داشته و ماده، ازلی نیست (Ibid: pp.103-110).

کریگ معتقد است دستاوردهای کیهان‌شناختی فیزیک معاصر از این واقعیت حکایت میکند که فضا و زمان همراه با حادثه انفجار بزرگ بوجود آمده‌اند و همین میتواند مهر تأییدی بر تفسیر خلق از عدم باشد. خدا جهان را با قدرت مطلقه و آزاد خویش در لحظه‌یی از گذشته متناهی، از عدم خلق کرد و پس از آن وجود جهان را لحظه بلحظه باقی نگه داشته است (Craig, 2001: pp.256-257).

کریگ ادعا میکند که خدا پیش از این لحظه، در وضعیتی بدون جهان و بنحوظ زمانی وجود داشته، اما پس از انفجار بزرگ و آغاز خلقت از یکسو، بدلیل برقراری رابطه واقعی علی و معلولی میان او و افعالش (جهان و هرچه در آن است) و از سوی دیگر، بدلیل علم او به همه حوادث و معلولات زمانمندی که آفریده، بنحو زمانمند موجود است (Ibid). وی سپس برای دفع این توهّم که در

اینصورت خدا دارای دو مرحله از حیات خواهد بود: یکی حیات بدون داشتن زمان – که این فقدان و نداری خود نقصی است بر وجود خدای قادر مطلق – و دیگری حیات با داشتن زمان، ادعایش را چنین کامل کرده است:

خدا بدون جهان کاملاً یگانه و بی‌تغییر و کامل است. نه قبلی در کار است و نه بعدی، نه گذر زمانی نه مرحله آینده‌ی. زمان با انفجار بزرگ بوجود آمده و خدا علاوه بر اینکه خالق جهان است خالق زمان نیز هست (سعیدی مهر و ملاحسنی، ۱۳۸۹: ۱۹).

۶ – ۴. استدلال بر مبنای قانون دوم ترمودینامیک دومین دلیل تجربی کریگ برای تأیید حدوث زمانی عالم، و امدار قانون دوم ترمودینامیک در فیزیک جدید است. این قانون اینگونه تعریف شده است: هرگز فرایندی که تنها نتیجه آن جذب گرما از یک منبع و تبدیل این گرما به کار باشد امکانپذیر نیست. بنا بر این اصل، در فرایند جذب گرما از یک منبع و تبدیل آن به کار، وقوع انجام کار فیزیکی و گرفتن گرما و انرژی بیشتر از کار انجام شده از منبع، لازم و ضروری است. این انرژی اضافی کم‌کم بصورت گرما تلف خواهد شد. نتیجه این فرایند تبدیل شدن همه صورتهای انرژی به انرژی گرمایی است (حسنی، ۱۳۷۸: ۷۴).

به اعتقاد کریگ مطابق قانون دوم ترمودینامیک، فرایندهای جاری در یک سیستم بسته همواره بسوی تعادل حرکت میکند. حال اگر عالم را بعنوان یک سیستم بسته بسیار بزرگ و فراگیر که پیوسته در حال انبساط است و هیچ انرژی بی از بیرون بر آن وارد نمیشود در نظر بگیریم و فرض کنیم که

تکاثف و چگالی جهان برای غلبه بر نیروی انبساط آن کافی نباشد، باید تاکنون در جهان، وضعیتی بنام مرگ حرارتی رخ داده باشد. یعنی تمام کهکشانها به ستاره‌ها برخورد کرده و ستاره‌ها سوخته باشد و دیگر از جهان چیزی جز ذرات عنصری پراکنده باقی نمانده باشد. حتی اگر فرض اول را نپذیریم و بنا را بر این بگذاریم که چگالی و غلظت جهان برای غلبه بر نیروی انبساط آن زیاد باشد، باز هم باید اینک با انفجار سریع ستارگان بر اثر انقباض شدید و در نهایت با تبدیل جهان به حفره‌ی سیاه که دیگر هیچ تغییری در آن رخ نخواهد داد، روبرو باشیم (بنقل از توکلی، ۱۳۹۰: ۸۶) در حالیکه در جهان ما هنوز صورتهای گوناگونی از انرژی وجود دارد. هنوز در عالم اجسام، کار فیزیکی انجام میشود و هیچ نشانی از مردگی و ثبات در جهان کنونی نمی‌بینیم؛ اینها همه نشان میدهد که عمر عالم طبیعت کمتر از حد لازم برای تبدیل شدن همه صورتهای انرژی و کارها به گرماست. پس بدون شک عالم طبیعت نقطه آغازی داشته و حادث است (همانجا).

۷. تفاوت مبانی دیدگاه ملاصدرا و کریگ در اثبات

حدوث زمانی عالم

گفته شد که ویلیام کریگ برای اثبات نیاز عالم به علت ازلی، برهان مشهور حدوث را مطرح کرده و با اقامه دو دلیل فلسفی و نیز دو تأیید علمی، میکوشد مقدمه دوم این برهان (گزاره عالم حادث است) را به اثبات برساند و بر این حکم مهر تأیید بزند که عالم نامتناهی نیست و آغاز زمانی دارد. ملاصدرا نیز در مهمترین آثار خود ضمن اثبات نیاز عالم و هر چه در آن هست به علت ازلی، صرفاً

با دلایل عقلی و فلسفی حکم به حدوث زمانی عالم داده است.

با وجود این اشتراک ظاهری، در مقایسه این دو تحلیل از حدوث زمانی عالم، بنظر میرسد نکاتی مهم از نظر کریگ مغفول مانده که توجه هوشمندانه ملاصدرا به آنها موجب قوت و استحکام ادله او در مقایسه با استدلالهای کریگ، برای دفاع از آموزه‌های مهم دینی - بویژه اثبات وجود خداوند - شده است.

۷ - ۱. معنای حدوث زمانی عالم

در تبیین استدلالهای کریگ دیدیم که تصویر او از حدوث زمانی عالم این بود که عالم طبیعت بعنوان یک مجموعه، نقطه آغازی دارد و پیش از این نقطه آغاز، هیچ چیزی وجود نداشته است. انرژی، ماده و حتی زمان و اجزاء آن هم از همان نقطه آغاز، خلق شده‌اند. آنچه چنین محدودیت زمانی‌یی دارد، یعنی وجود نداشته و در مقطعی خاص با اراده آزاد خداوند آفریده شده، حتماً موجودی حادث و محدود است که برای موجود شدنش به علت هستی بخش فراطبیعی نیاز دارد (Craig, 1991: pp.30-35).

چنانکه پیداست در الگوی خلقی که کریگ ارائه میکند، علاوه بر اینکه عالم به عالم مادی زمانمند محدود و منحصر شده، اصل مهم معیت قیومیه خداوند با مخلوقاتش هم مورد غفلت قرار گرفته است. اما مراد ملاصدرا از حدوث زمانی عالم معنای دیگری است. مطابق دیدگاه وی اولاً، بر اساس حرکت جوهری، نهاد عالم طبیعت، در ذات و حقیقت خود ناآرام و تدریجی الوجود است و وجود شخصی آن در دو زمان به یک حال باقی نمی‌ماند.

بنابراین جهان طبیعت در هر لحظه متجدد و حادث می‌گردد و هر لحظه مصداق و فرد جدیدی از جواهر و اعراض و اشیاء طبیعی حادث می‌شود. پس عالم طبیعت یک حدوث زمانی مستمر دارد و این سلسله حوادث زمانی متجددند که نامتناهی هستند و نمیتوان برای آنها لحظه آغازی تصور نمود (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ب: ۱۱۲). بدین ترتیب طبق اصل حرکت جوهری، حدوث زمانی در نظر ملاصدرا بمعنای پدید آمدن عالم با زمان است.

ثانیاً، آنچه محکوم به حکم حدوث است، تک تک موجودات عالم است. مجموع عالم، موجودی مستقل نیست که دارای حکمی ویژه، غیر از احکام اجزایش باشد. به بیان دیگر، عالم بعنوان یک کل که اجزایش بدلیل تجدد دائمی هیچگاه در کنار هم حضور بالفعل ندارند، ترکیبی اعتباری است نه حقیقی، پس حکم آن از نظر حدوث یا قدم، همان حکم اجزاء است. اگر اجزاء حادث باشند کل عالم هم حادث است (همو، ۱۳۹۱: ۷۳/۴).

ثالثاً، در نظامی که ملاصدرا بتصویر کشیده، تعلق و فقر و نیازمندی معلولات به علت هستی بخش عین حقیقت همه موجودات عالم، اعم از جسمانیات و غیر آن است. آفرینش الهی چیزی جز تجلی شئون و اطوار وجود خداوند نیست و هیچکدام وجودی مغایر با وجود خدای سبحان ندارند:

... أن جميع الوجودات الامكانية و الانیات الارتباطية التعلقية اعتبارات و شؤون للوجود الواجبي و أشعة و ظلال للنور القیومی لا استقلال لها بحسب الهوية... والفقر و الحاجة عین حقائقها (همو، ۱۳۸۳: الف: ۵۵).

۷-۲. معنای ازلیت خداوند

یکی از مهمترین اوصاف کمالی که خداوند بدان متصف است، ازلیت اوست. توصیف خداوند به موجودی که خالق و مبدأ همه اشیا است، دلالت بر این دارد که او پیش از همه اشیا وجود داشته است.

دیدیم که کریگ در برهان حدوث خود کوشید صفت ازلیت را برای خداوند بعنوان علت و خالق فراطبیعی اثبات کند. اما تفسیر او از ازلیت، برخلاف تفسیری که ملاصدرا از این صفت ارائه میدهد، سازگاری درونی و قوام و استحکامی را که یک تفسیر جامع باید داشته باشد، ندارد. او در استدلال حدوث عالم بر مبنای نظریه علمی انفجار بزرگ کیهان در لحظه آفرینش، به این نکته قائل بود که وجود جهان، تنها با قدرت و اراده مطلقه الهی در نقطه‌یی از گذشته متناهی، از عدم بوجود آمد و تا قبل از این لحظه، خدا بتنهایی و بدون جهان و قطعاً بدون زمان، تحقق داشته است (Craig, 2001: p.252). وجود زمان نیز وابسته به حوادث و اشیا مادی است و این توالی پدیده‌هاست که موجب بوجود آمدن زمان میگردد. ولی پس از آفرینش دیگر نمیتوان خداوند را یک موجود بی‌زمان دانست چرا که فعل خدا در یک جهان زمانمند رخ میدهد. او اشیا، وضعیت و حالاتی را می‌آفریند که وابسته به زمانند و مسلماً از یک خدای بی‌زمان نمیتوان انتظار داشت که علت مخلوقات و معلولات زمانمند باشد (Ibid: p.58). کریگ تصریح میکند که خداوند ازلی است. او در موقعیت بدون خلقت هم، بنحوی فرامانی وجود داشت، در حالیکه از اراده ازلی برای خلق جهان زمانمند برخوردار بود. ناگهان با قدرت مطلقه

خویش در لحظه‌یی که اراده‌اش انجام شد، جهان زمانمند را خلق کرد. از این پس او دارای نسبت و رابطه واقعی علیت، میان خودش، جهان و زمان شد؛ رابطه‌یی که تا قبل از لحظه خلقت وجود نداشت. در این حال چون افعال خداوند (جهان، زمان و زمانیات) زمانمند و متغیرند، خداوند نیز که اینک علت ابقای یکایک این افعال است، حتی اگر ذاتاً بدون تغییر بماند، اما لزوماً جریان زمان را تجربه میکند و دستخوش تغییر خارجی و عارضی‌یی میشود که او را به درون زمان میکشاند (Ibid: pp.59-60).

آشکار است که نتیجه تفسیر کریگ از ازلیت، خودداری خداوند از فیض در وضعیتی که هنوز عالم را خلق نکرده بود، لزوم تغییر در ذات خداوند با تغییر نحوه ازلیت او در قبل و بعد از ایجاد خود نشانه متأثر شدن خداوند از افعال خویش است، محدودیت خداوند به زمان پس از آغاز خلقت بعنوان فاعل زمانمند و بتبع آن ناممکن بودن ایجاد افعال متعدد در زمان واحد خواهد بود که البته هیچیک از این نتایج نمیتواند شرایط نظریه‌یی جامع را در خداشناسی فراهم آورد.

اما تصویری که ملاصدرا در بسیاری از آثار خود از ازلیت الهی ارائه داده است، بهیچ روی با چالشها و ابهامات نظریه کریگ مواجه نیست. او از یک وجه، ازلیت را یکی از صفات تنزیهی محض خداوند که بمعنی نفی نقص و محدودیت از ذات اوست، دانسته (ملاصدرا، ۱۳۸۱ج: ۱/۱۲۲) و نتیجه میگیرد که لازمه زمانمند بودن خداوند، راه یافتن تغییر و در نتیجه وجود نوعی قوه و استعداد در ذات او برای خروج از نقص بسوی کمال است، در حالیکه ذات او برتر از آنست که به زمان یا تغییر یا

بوجود آمدن و از میان رفتن یا هر وصف دیگری از این قبیل، مقید گردد. این اوصاف هیچکدام با ضرورت ازلیه وجود واجب و انیت ازلی او سازگار نیست، زیرا:

و اما وثاقة الدلیل فلأن شأن براهینها اعطاء اللمیة الدائمة و الإنیة الازلیة الواجبة الذاتیة من غیر تقیید بزمان أو وصف أو ذات (همو، ۱۳۸۱ الف: ۷۶).

از وجه دیگر، خداوند خالق همه چیز، از جمله زمان و امور زمانی است، در نتیجه ضرورتاً وجودش مقدم و محیط بر همه مقاطع زمانی (گذشته، حال و آینده) و نیز امور زمانمند است؛ در عین حال با همه موجودات زمانمند معیت قیومیه دارد. همراهی خداوند قیوم با همه مخلوقات بمعنای مقارنت با آنها نیست، همانگونه که متعالی بودن خداوند بمعنای جدایی و دور بودن او از مخلوقاتش نمیباشد. خداوند حقیقتی واحد است که نورش در ذوات اکوان وجودیه نفوذ دارد و همه مخلوقات برحسب قابلیت و استعدادشان، ظهورات و تجلیات این حقیقتند (همو، ۱۳۸۱ ب: ۳۸۰ - ۳۷۹).

ملاصدرا به همراهی و معیت خداوند با مخلوقاتش از منظر اصل علیت نیز نگریسته است. معلول، در وجودش به علت وابسته است و هیچ حقیقت و هویت مستقل و منفصلی از علت هستی بخش خود ندارد. علیت علت هم امری زائد از وجود علت نیست، از اینرو افاضه کنندگی هم عین ذات علت است. پس در اصل، تنها یک حقیقت مستقل وجود دارد که از افاضه او هر یک از معلولات بعنوان شأنی از شئون و نوری از انوار او بوجود می آیند (همو، ۱۳۸۰ الف: ۳۲۱).

۷-۳. اصل دوام فیض

در تبیین حدوث زمانی عالم از قول ملاصدرا بیان شد که وی ملاک احتیاج معلول به علت را فقر ذاتی معلول و رابطه علیت را رابطه میان وجود فقری با وجود غنی که فیاض علی الاطلاق است تعریف میکند. در این رابطه چون حقیقت وجود معلول بعنوان دریافت کننده فیض هستی، عین تعلق و ربط به فیاض است، انفکاک آن از فیاض - چه در حال حین حدوث و چه در حال استمرار و بقا - نتیجه بی جز معدوم شدن هویت تعلقیش نخواهد داشت (همو، ۱۳۸۳ الف: ۲۵۴). از طرفی، حب ذاتی فیاض به آثارش و نیز مبرا بودن او از صفاتی مانند بخل و امساک، اقتضا دارد که جود و بخشش بر همه موجودات علی الدوام جاری باشد. از نظر ملاصدرا این دوام فیض هیچ منافاتی با حدوث زمانی عالم ماده ندارد (همو، ۱۳۸۰ ب: ۴۱۴).

همانطور که آشکار است این اعتقاد ملاصدرا درست نقطه مقابل نظریه کریگ است. پیش از این گفته شد که کریگ معتقد بود قبل از حدوث عالم در یک موقعیت فرا زمانی، تنها خدا بود و دیگر هیچ؛ نه خلقتی بود و نه فیضی. بیکباره تغییری در ذات خدا رخ داد و در لحظه بی خاص با اراده مطلق خویش عالم را از عدم آفرید و از آن لحظه بعد رابطه میان او با افعالش آغاز شد. بر این مبنا دیگر نمیتوان فیض خداوند را ازلی دانست و این یا حکایت از ورود نقص بر ذات خداوند دارد یا حکایت از اتصاف او به صفت بخل و امساک از جود که هر دو با وجوب وجود ازلیش ناسازگار است. اما از دیدگاه ملاصدرا ذات الهی از جمیع جهات واجب مطلق است و هیچ نقصی در ساحت ربوبیش راه ندارد. فاعلیت او فوق التمام و فیاضیت

او مطلق است. قدرت و اراده نامتناهی خداوند و علم عنایی او به نظام احسن، مقتضی ایجاد اشخاص و انواع نامتناهی ماهیات جسمانی است. ماهیاتی که قبل از موجود شدنشان، امکان وجود آنها هست که اگر غیر از این بود ماهیات مفروض یا واجب‌الوجود میبودند یا ممتنع‌الوجود. این امکان امری جوهری نیست پس باید جوهری وجود داشته باشد که بدان متصف شود. این جوهر، همان ماده است. پس تقدم ماده بر هر پدیده مادی ضروری است (همو، ۱۳۸۳: ۶۴-۶۳). وجود زمان نیز لازمه عالم مادی و از مشخصات اجسام است چرا که میان وقوع حوادث پیشی و پسی هست. وجود ماده و زمان موجب میشود پدیدارهای عالم، بلحاظ تعداد، محدود و بلحاظ وجودی، مقید و بلحاظ زمانی، موقت باشند (همان: ۱۲۶).

بر پایه اصل حرکت جوهری، از آنجا که حدوث و تجدد بمنزله وصف ذاتی مقوم ماهیات است، ماهیات پیوسته متجدد‌الوجود و در حال حدوث و زوالند و فیض خداوند بطور مستمر در حال نو ساختن عالم است و تا هرکجا که در بستر زمان به عقب بازگردیم و سلسله حوادث را دنبال کنیم، به نقطه آغازین نخواهیم رسید (همو، ۱۳۸۰: ۳۸۳-۳۸۲). حاصل اینکه حدوث مستمر و تجددی اشیاء ازلی است و چنین نیست که خداوند از مبدأ خاصی شروع به احداث پدیده‌ها کرده باشد. پس خلقت، ازلی است و هرچه در گذشته به عقب بازگردیم، خداوند در حال احداث اشیاء بوده است. بتعبیر ملاصدرا، عالم سلسله‌یی از حادثهاست و در این سلسله به حادث نخستین نمیرسیم بلکه پیش از هر حادثی، حادث دیگری است و فیض الهی لاینقطع و دائمی جریان داشته و دارد (همان: ۴۱۵).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

کریگ برای اثبات خداوند، برهان کیهان‌شناختی کلامی خود را بر پایه حدوث زمانی عالم بنا میکند. او برای نشان دادن صحت گزاره «عالم حادث است»، به دلایل فلسفی و تجربی استناد میکند و نتیجه میگیرد که:

— عالم در ظرف گذشته، نامتناهی نیست و وقوع نامتناهی بالفعل محال است. پس عالم نقطه آغازی دارد.

— زمان امری نسبی و وابسته به حوادث است. پس آغاز حوادث، آغاز زمان نیز هست.

— اراده خلقت عالم از ازل در ذات الهی وجود داشته است و خدای ازلی پیش از فرارسیدن لحظه آغاز خلقت، در موقعیت فرازمانی وجود داشته است.

— خدا علت محدثه عالم است و عالم فعل الهی است که آن را با همه اجزایش، از عدم آفریده است.

— با آغاز آفرینش بدلیل برقراری نسبت علیت میان خدا و معلولات زمانمند عالم، خداوند نیز با زمان درگیر میشود و در معرض زمان قرار میگیرد. ملاصدرا صحت گزاره «عالم حادث زمانی است» را بر مبنای حرکت جوهری توضیح میدهد و چنین نتیجه میگیرد:

— فعلیت، تحصیل و ثبات مختص موجودات مجرد است.

— طبایع جوهری اجسام بلحاظ هویت شخصی، در پهنه زمان ذاتاً وجودی متبدل و متجدد دارند و اعراض جسمانی نیز بتبع تغییر در جواهر، متغیرند.

— این چنین بیقراری و ناآرامی در نهاد جهان،

نشانه بی‌آغازی سلسله موجودات از جانب ابتداست.

– وقتی عالم پیوسته در حال نو شدن و حدوث تجدیدی است، پس با یک جهان حادث روبرو نیستیم بلکه با جهانهای حادث مواجهیم.

– زمان بعدی در کنار ابعاد دیگر اجسام است. پس زمانی بودن، جزو هویت اجسام و جسمانیات است.

– خداوند موجودی ازلی است. ازلی بودن خدا، هم بمعنی نفی نقص و محدودیت از اوست و هم بمعنی اثبات احاطه قیومیه او بر همه مخلوقات. پس ذات الهی برتر از آنست که در معرض زمان قرار گیرد. او حقیقتی واحد است که در همه مراتب هستی سریان دارد.

– فاعلیت خداوند فوق‌التمام است و فیاضیت او علی‌الدوام؛ تعطیل فیض، وصفی سلبی و عدمی است که در حوزه وجود ذات ازلی راه ندارد.

مقایسه این دو طرح بخوبی نشان میدهد که برخلاف طرح ملاصدرا، الگویی که کریگ از خلق و حدوث عالم ارائه میکند، برای اثبات محوریتین گزاره‌های دینی، یعنی محدود نبودن عالم هستی به عالم ماده، معیت قیومیه خداوند با مخلوقات، عدم تغییر در ذات الهی، ازلیت خداوند و دوام فیض، ناکارآمد است.

منابع

ابن سینا (۱۳۶۴) النجاة من الغرق فی البحر الضلالت، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.

– – – – غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۳) الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.

– – – – (۱۳۹۴) الالهيات من كتاب الشفاء، تحقیق

حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.

ارشادی‌نیا، محمدرضا (۱۳۹۳) «رهاوردهای هستی‌شناختی حرکت جوهری در دیدگاه استاد آشتیانی» آموزه‌های فلسفی، شماره ۱۵، ص ۵۴ – ۳۱.

افلاطون (۱۳۸۰) دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.

پیرو جعفری، مرتضی؛ شهبازی، علی (۱۳۹۵) «خداناباوری جدید - پاسخی مسیحی»، پژوهشهای ادیان، شماره ۸، ص ۵۲ – ۳۱.

توکلی، غلامحسین (۱۳۹۰) «کرایگ و برهان کیهان‌شناختی کلام»، الهیات تطبیقی، شماره ۵، ص ۹۲ – ۷۳.

حسنی، ابوالحسن (۱۳۷۸) «مقدمه‌یی بر ادله فیزیکی حدوث عالم طبیعت»، کیهان‌اندیشه، شماره ۸۴، ص ۸۳ – ۷۱. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷) لغتنامه دهخدا، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران: دانشگاه تهران.

ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۴) ایضاح الحکمه، قم: اشراق. رستمی، یدالله (۱۳۹۲) «حدوث و قدم عالم در اندیشه ارسطو و ابن‌سینا»، پژوهشهای معرفت‌شناختی، شماره ۶، ص ۱۵۱ – ۱۳۲.

ژیلسون، اتین (۱۳۷۴) خدا و فلسفه، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: حقیقت.

سعیدی‌مهر، محمد؛ ملاحسنی، فاطمه (۱۳۸۹) «ویلیام کریگ و تبیین ازلیت خداوند»، پژوهشنامه فلسفه دین، دوره ۸، شماره ۱، ص ۳۱ – ۵.

شیرازی، سیدرضی (۱۳۸۳) درسهای شرح منظومه حکیم سبزواری، تهران: حکمت.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۵) بدایة الحکمة، قم: بوستان کتاب.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۲) تهافت الفلاسفة، ترجمه علی‌اصغر حلبی، تهران: جامی.

– – – – (۱۴۱۶) مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت

حکمت اسلامی صدرا. لبنان: دارالفکر.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۹) شرح مبسوط منظومه، تهران: حکمت.

ملاصدرا (۱۳۷۸ الف) المظاهر الالهية في أسرار العلوم الكمالیه، تصحیح و تحقیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

رسالة في الحدوث، تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

المشاعر، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، در مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷) القبسات، تهران: دانشگاه تهران.

Craig, William Lane (1979). *The Kalam Cosmological Argument*, New York: Barnes and Noble.

(1991). The Existence of God and the Beginning of the Universe. *Truth, a Journal of Modern Thought*, Volume 3: NEW arguments for the Existence of God.

(2001). *God, Time and Eternity: The Coherence of Theism II: Eternity*. Vol.2. Kindle Edition Springer.

Craig, William and Quentin Smith (1993). *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*, New York: Oxford University Press.

الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

المشاعر، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، در مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷) القبسات، تهران: دانشگاه تهران.

Craig, William Lane (1979). *The Kalam Cosmological Argument*, New York: Barnes and Noble.

(1991). The Existence of God and the Beginning of the Universe. *Truth, a Journal of Modern Thought*, Volume 3: NEW arguments for the Existence of God.

(2001). *God, Time and Eternity: The Coherence of Theism II: Eternity*. Vol.2. Kindle Edition Springer.

Craig, William and Quentin Smith (1993). *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*, New York: Oxford University Press.

الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

المشاعر، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، در مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷) القبسات، تهران: دانشگاه تهران.

Craig, William Lane (1979). *The Kalam Cosmological Argument*, New York: Barnes and Noble.

(1991). The Existence of God and the Beginning of the Universe. *Truth, a Journal of Modern Thought*, Volume 3: NEW arguments for the Existence of God.

(2001). *God, Time and Eternity: The Coherence of Theism II: Eternity*. Vol.2. Kindle Edition Springer.

Craig, William and Quentin Smith (1993). *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*, New York: Oxford University Press.