

نسخه

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال دوم / شماره دوم / پیاپی ۳ / پاییز - زمستان ۱۳۹۵

بررسی و نقد ادله شهید مطهری

در ازلیت زمانی عالم^۱

محمد صادق کاویانی^۲

چکیده

بسیاری از فیلسوفان بر این باورند که عالم ماده، ازلی است و نقطه آغاز ندارد. این مقاله به بررسی استدلال‌های شهید مطهری^۱ بر ازلیت زمانی عالم می‌پردازد که عبارت‌اند از: ۱. لزوم پیشی گرفتن ماده و زمان بر هر حادث زمانی؛ ۲. امتناع حدوث زمان از بررسی حقیقت زمان؛ ۳. قاعده دوام فیض الهی؛ ۴. امتناع تخلف معلول از علت تامه. شهید مطهری^۱ در بسیاری از موارد، دلالت ادله مشهوری را که بر ازلیت زمانی عالم اقامه شده است، تمام نمی‌دانند و از این رو در چند مورد، بیان جدیدی برای اثبات این موضوع دارند. نتیجه بررسی و نقد استدلال‌های ایشان، این است که این ادله نیز مناقشه‌پذیر، و از اثبات مقصود خویش ناتوان‌اند.

واژگان کلیدی

ازلیت زمان، حدوث عالم، شهید مطهری، دوام فیض الهی

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۰۱.
۲. سطح سه فلسفه اسلامی / (sadegh.kavyani@gmail.com).

مقدمه

مسئله حدوث عالم همواره مورد توجه اندیشمندان عالم اسلام بوده و منشأ اختلاف نظر در میان ایشان شده است. بیشتر فیلسوفان همچون ابن سینا، حدوث عالم را صرفاً بر اساس حدوث ذاتی^۱ و نیازمندی ذات عالم به خالق تبیین نموده، و عالم مادی را ازلی توصیف کرده‌اند. تفسیر ایشان از حدوث عالم، مورد پذیرش متکلمان^۲ واقع نشد، تا جایی که غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه، ضمن رد ادله فیلسوفان در قدم زمانی عالم، آنها را در این زمینه تکفیر کرد.^۳ اهمیت این کتاب غزالی، باعث ترجمه لاتین و انتشار سریع آن در جهان شد؛ به طوری که هم‌اکنون نیز ادله غزالی برای اثبات حدوث زمانی عالم در برخی نگرش‌های الهیاتی غربی جایگاهی ویژه دارد.^۴ از طرفی دیگر با توجه به اینکه اشکال‌های غزالی همراه با تکفیر و اهانت به فیلسوفان بود، چندان مورد توجه ایشان قرار نگرفت. پاسخ‌های ابن رشد به غزالی در کتاب *تهافت التهافت* نیز نتوانست پاسخی قاطع در دفاع از فیلسوفان باشد^۵ و این در حالی است که از دیدگاه بسیاری از مستشرقان مغرب زمین، با رفتن ابن رشد، فیلسوف مهم دیگری در میان مسلمین، ظهور نکرده است.^۶ حتی صدرالمتألهین نیز که در این گونه نزاعات فلسفی - کلامی، نوعاً مدافع فیلسوفان و مخصوصاً ابن سیناست،^۷ تفسیر وی را از حدوث عالم به شدت نفی کرد: *جمهور الفلاسفة الذین من أتباع المعلم الأول أرسطاطالیس - کأبی نصر وأبی علی... لم یبالوا بأن ما اعتقدوه مخالف لما ذهب إليه أهل الدین، بل أهل الملل الثلاث - من اليهود والنصارى والمسلمین - من أن العالم بمعنی ما سوى الله وصفاته وأسمائه حادث؛ أي موجود بعد أن لم یکن، بعدیة حقیقیة وتأخراً زمانیة؛ لا ذاتیة فقط.*^۸

۱. ماهیت بدون ارتباط با علت و در مرتبه ذاتش، استحقاق عدم دارد؛ پس هر موجود ممکنی، مسبوق به چنین عدمی است و این همان حدوث ذاتی است (ر.ک: ابن سینا، *الاشارات والتنبیهاث*، ص ۱۰۷-۱۰۸).
۲. به عنوان نمونه ر.ک: شهرستانی، *نهایه الاقدام فی علم الکلام*، ص ۹؛ تفتازانی، *شرح المقاصد*، ج ۲، ص ۵-۲۴. البته این عدم پذیرش تنها به متکلمان عامه اختصاص نداشت. علامه مجلسی^۹ به عنوان متکلمی شیعی، قائلان به حدوث ذاتی را این گونه نقد می‌کند: «ثم لا بد ان تعتقد ان العالم حادث بمعنی انه تنتهی ازمه وجودها فی الازل الی حد وتقطع. لا علی ما اوله الملاحظه من الحدوث الذاتى. فان علی المعنى الذى ذكرنا اجماع جميع الملیسین والاختیار به منتظافره المتواترة. فالقول بقدم العالم، وبالقول القديمة كما یقوله الحكماء، كفر» (مجلسی، *رساله اعتقادات*، ص ۲۳۳-۲۳۴).
۳. «فان قال قائل: قد فصلتم مذاهب هؤلاء، أفتقطعون القول بتفکیرهم، ووجوب القتل لمن یعتقد اعتقادهم؟ قلنا: تکفیرهم، لا بد منه، فی ثلاث مسائل: إحداهما: مسألة قدم العالم» (غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ص ۲۹۳).
4. See: Craig , *The Kalam Cosmological Argument*, p:23-27.
۵. ر.ک: مرتضی مطهری، *درس‌های اسفار*، ج ۳، ص ۲۳۹.
۶. ر.ک: جلال‌الدین آشتیانی، *مقدمه شواهد الربوبیه*، ص ۶۳.
۷. ر.ک: صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، ص ۳۸۹-۳۹۱ و ج ۲، ص ۱۴۰ و ج ۲، ص ۲۰۶-۲۰۷.
۸. صدرالدین شیرازی، *رساله فی الحدوث*، ص ۱۲-۱۶؛ ولی با وجود این، ملاصدرا نیز در نهایت مبدائی برای زمان عالم قائل نیست و فیض الهی را ازلی می‌داند. ر.ک: *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۳، ص ۱۶۸-۱۶۶.

فارغ از نزاع متکلمان و فیلسوفان، با توجه به اهمیت بالای مسئله حدوث عالم در متون دینی^۱ و از طرفی به دلیل برخی دستاوردهای کیهان‌شناسی معاصر،^۲ شایسته است بار دیگر ادله ازلیت زمانی عالم بازبینی شود؛ زیرا اگر دلالت این ادله بر نفی آغازمندی زمانی عالم تمام نباشند، اصرار غالب فیلسوفان بر ازلیت زمان و عدم تناهی آن بی‌وجه خواهد بود؛ چنان‌که برخی فلاسفه متقدم^۳ و متأخر^۴ به این مسئله اعتراف داشته و دارند؛ تا جایی‌که حتی قائلان به ازلیت زمانی عالم نیز در برخی موارد، این مسئله را جدلی‌الطرفین محسوب کرده‌اند؛ چنان‌که ابن‌سینا در کتاب *شفاء* می‌گوید: «ما يقع فيه شك وهو موضع شك، إما ليقاوم الحجج فيه ويكافئها، وإما لفقدان الحجج في الطرفين جميعا، أو بعدها عن الأمر المشهور مثل حال العالم أ هو أ زلی أم لیس»^۵.

البته این مسئله همواره از جهات گوناگونی بررسی شده است؛ از طرفی بیشتر فیلسوفان به قدم عالم ماده قائل بودند و متکلمان به نقد دلایل ایشان اهتمام داشتند، و از جهتی دیگر، متکلمان تناهی زمانی عالم را از جانب ابتدا اثبات می‌کردند که مورد قبول فلاسفه واقع نمی‌شد؛ اما برخی فلاسفه ضمن ناتمام دانستن ادله مشهور فلاسفه، با روشی متفاوت از متکلمان به تبیین حدوث زمانی عالم می‌پرداختند. در دوره‌های اخیر نیز استاد شهید مطهری^۶ به صورت جامع و با رویکرد بدیع به نقد ادله متکلمان و دفاع از دیدگاه مشهور فلاسفه پرداختند.^۶ البته ایشان در موارد بسیاری، دلالت ادله مشهوری را که بر ازلیت زمانی عالم اقامه شده است، تمام نمی‌دانند؛ از این رو در چندین مورد برای اثبات و تبیین این موضوع، بیان جدیدی دارند.

۱. ر.ک: کلینی، *الکافی*، باب حدوث العالم و اثبات المحدث؛ مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۵۴، ص ۲۳۲-۲۳۳.
۲. مثل نظریه انفجار بزرگ (Big Bang Theory) و قانون دوم ترمودینامیک (Second law of thermodynamics) ر.ک: (Hawking, A Brief History of Time, p 1-31) البته مقصود، استناد قطعی این نظریات بر عدم تناهی زمان فلسفی نیست؛ بلکه مقصود این است که اگر دلالت ادله فلسفی استحاله آغازمندی زمانی عالم تمام نباشد، می‌توان از علوم تجربی در حل این مسئله نیز بهره جست.
۳. ر.ک: کندی، رسایل الکندی الفلسفیه، ص ۱۶۳؛ طوسی، نقد المحصل، ص ۱۲۳؛ دوانی، التعليقات علی شرح العقاید العضدیه، ص ۱۶۶-۱۶۸؛ میرداماد، قیسات، ص ۲۴۵-۲۵۵؛ نراقی، جامع الافکار و ناقد الانظار، ص ۱۸۲-۲۰۹ و همچنین از حکمای قبل از اسلام مثل حکیم جالینوس و نوع حکمای باستان قبل از ارسطو ر.ک: غزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۴۰؛ میرداماد، قیسات، ص ۳۰.
۴. ر.ک: محمد تقی آملی، درالفوائد، ص ۲۶۱؛ شعرانی، شرح کشف المراد، ص ۲۲۶-۲۲۹؛ جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۲، ص ۸۷-۹۲؛ مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ج ۲، ص ۲۵۰؛ *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۳، ص ۶۲۵-۶۲۸، تعلیقه‌های ۲۸ و ۲۹ و ۳۴.
۵. ابن‌سینا، *شفاء (المنطق)*، ص ۷۶؛ حتی ارسطو نیز چنین اعترافی دارد (ر.ک: میرداماد، قیسات، ص ۲).
۶. برای نمونه ر.ک: مرتضی مطهری، *درس‌های اسفار*، ج ۳، ص ۲۳۷-۲۵۶؛ ج ۴، ص ۱۰۰-۱۵۲؛ همو، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۳۲۹-۳۶۱.



از آنجا که نقد تمامی اقوال از حوصله این نوشتار خارج است، در این مختصر، تنها به ذکر ادله شهید مطهری برای اثبات ازلیت زمانی عالم و نقد این ادله از دیدگاه برخی فیلسوفان متأخر پرداخته می‌شود. دلائلی که در آثار استاد مطهری برای این مسئله مطرح شده‌اند، بر دو دسته‌اند: دسته اول به خود خلقت جهان و زمان مربوط‌اند و به اصطلاح ایشان، براهین انی‌اند که عبارت‌اند از: ۱. قاعده «کل حادث مسبوق بماده و مدة». ۲. امتناع حدوث زمان از تحلیل واقعیت زمان؛ دسته دوم به خالق جهان و زمان مربوط است و به اصطلاح ایشان، براهین لمی‌اند که عبارت‌اند از: ۱. قاعده دوام فیض الهی. ۲. عدم تخلف معلول از علت تامه. آنچه در نقد بیانات استاد مطهری ارائه می‌شود، از کلام سائر بزرگان است که توسط نگارنده تقریر، تبیین و دسته‌بندی شده است. البته تمامی ابحاث عرضه شده، با توجه به اهمیت دینی و فلسفی بحث حدوث عالم، به بررسی‌های کامل‌تری نیاز دارد.

۱. دلیل اول بر ازلیت زمانی عالم (قاعده «کل حادث مسبوق بماده و مدة»)

طبق این قاعده، ممکن نیست شیئی، بدون هیچ سابقه مادی و زمانی حادث شود و شیء از لاشیء پدید آید. در حقیقت باید قبل از هر حرکت و زمانی، حرکت و زمان دیگری باشد؛ بنابراین اگر زمان خلقت عالم مادی محدود باشد، حادثه نخستین، بدون هیچ سابقه مادی و زمانی رخ داده و چنین امری، طبق این قاعده، محال است.^۱

۱-۱. استدلال اول بر اثبات قاعده «کل حادث مسبوق بماده و مدة»

دلیل این قاعده، چنان‌که شهید مطهری از ملاصدرا نقل کرده، چنین است:

۱. هر شیئی که حادث می‌شود، در زمان قبل از وجودش هم ممکن‌الوجود است؛ یعنی دارای امکان است؛ وگرنه ممتنع‌الوجود و یا واجب‌الوجود می‌بود که هر دو محال است؛ زیرا قبلاً نبوده (پس واجب‌الوجود نیست) و بعد به وجود آمده است (پس ممتنع‌الوجود نیست)؛
 ۲. این امکان نمی‌تواند جوهر باشد (زیرا در این صورت، پس از به‌وجود آمدن شیء، هم باید به‌صورت جوهر قائم به‌نفس، موجود باشد و این، محال است؛ زیرا صفت آن شیء است، نه موجودی قائم به‌نفس)؛

۳. پس این امکان، عرض است؛

۴. هر عرضی نیازمند محل است؛

۵. پس این امکان، صفت و عرضی است که به محلی نیاز دارد که آن محل را ماده می‌نامند؛

در نتیجه می‌توان گفت هر حادثی، مسبوق زمانی به ماده‌ای است که حامل امکان

یا استعداد آن حادث است.^۲

۱. مرتضی مطهری، درس‌های اسفار، ج ۳، ص ۲۴۶.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۹۵؛ ج ۳، ص ۲۴۹-۲۵۳.

۱-۲. اشکال شهید مطهری بر استدلال اول

ملاصدرا^۱ این استدلال را از ابن سینا^۲ نقل کرده؛ ولی نباید فراموش کرد که در زمان ابن سینا میان امکان استعدادی و امکان ذاتی تفکیک نشده بود. آنچه عارض ممکن الوجود است، امکان ذاتی است که صفت ذهنی عقلی برای ماهیت ممکن الوجود است (چه آن ماهیت موجود باشد و چه نباشد)؛ اما امکان استعدادی، که شدت و ضعف یا قرب و بعد می پذیرد، صفتی وجودی است که بر ماده موجوده عارض می شود. در حقیقت امکانی که در مقدمه اول به کار رفته، امکان ذاتی است و امکانی که در مقدمه دوم و پنجم به کار رفته، امکان استعدادی است و این استدلال مغالطه‌ای است، از باب اشتراک اسم.^۳

۱-۳. استدلال دوم در اثبات قاعده «کل حادث مسبوق بماده و مدة»

برای رهایی از اشکال استدلال اول، شهید مطهری^۴ تعلیل قاعده فوق را بدین شکل اصلاح می‌نمایند:

۱. هر آنچه حادث می‌شود، ممکن الوجود است؛ زیرا اگر واجب الوجود یا ممتنع الوجود بود، دیگر حادث نمی‌شد؛
۲. ممکن الوجود از دو حال خارج نیست: یا نفس امکان ذاتی آن، برای آنکه از سوی علت فاعلی موجود شود، کافی است و یا کافی نیست؛
۳. اگر در تحقق ممکن الوجود امکان ذاتی آن برای صدورش از علت فاعلی کافی باشد، حادث نبوده، قدیم خواهد بود؛ زیرا هم فاعلیت فاعل (خداوند متعال) تمام است و هم موجود امکانی، به علت قابلی و مادی نیاز ندارد و با وجود علت تامه، معلول، بالضروره موجود خواهد بود؛
۴. پس امکان ذاتی برای صدور ممکن الوجود حادث از علت فاعلی اش، کافی نیست؛
۵. هنگامی که امکان ذاتی برای تحقق حادث کافی نباشد، تحقق آن متوقف بر شرطی است؛
۶. این شرط یا متمم فاعلیت فاعل است و یا متمم قابلیت قابل؛
۷. لکن مقدم باطل است؛ زیرا فاعلیت خداوند متعال، تام است؛ به طوری که هر موجودی را که قابلیت تحققش تمام باشد، بدون هیچ امر منتظره‌ای، ایجاد می‌کند؛
۸. هنگامی که شرط، متمم قابلیت قابل باشد، حادث به یک قابل احتیاج دارد؛
۹. قابلی که حادث به آن احتیاج دارد، همان ماده است؛
۱۰. از آنجا که قابلیت ماده مبهم است، ماده به چیزی احتیاج دارد که قابلیت مبهم آن را تعیین بخشد، که همان استعداد و قوه است.

۱. ر.ک: صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۳، ص ۴۹-۵۲.

۲. ر.ک: ابن سینا، *شفاه الیهیات*، ص ۱۸۲.

۳. مرتضی مطهری، *درس‌های اسفار*، ج ۱، ص ۱۹۵-۱۹۸؛ ج ۳، ص ۲۵۳-۲۵۴.

بنابراین هر حادث زمانی مسبوق به ماده و قوه‌ای است. پس در نهایت با پذیرش اصل وجود امکان استعدادی و لزوم سبقت آن در حوادث و حرکات، به وجود آمدن جهان از عدم و تناهی زمان و حوادث زمانی، محال عقلی می‌شود.^۱

۴-۱. بررسی استدلال دوم در اثبات قاعده «کل حادث مسبوق بماده و مدة» اشکال اول (اشکال نقضی)

اگر این استدلال صحیح باشد، برخی مجردات، به مقتضای دلیلی که ذکر شد، مادی خواهند بود؛ زیرا:

۱. مجردات از دو حال خارج نیستند: یا امکان ذاتی آنها برای تحقق و صدورشان از خداوند متعال، کافی است و یا کافی نیست؛
 ۲. اما صرف امکان ذاتی برای صدور تمامی مجردات از خداوند متعال، کافی نیست؛ زیرا به مقتضای قاعده الواحد^۲ از واجب تعالی فقط یک صادر و یک معلول به وجود می‌آید و جز صادر نخستین، تحقق مابقی مجردات، مشروط به تحقق و حدوث مجرد پیشین است؛
 ۳. مجردی که صرف امکان ذاتی‌اش برای صدور آن از واجب تعالی کافی نباشد، تحقق آن متوقف بر شرطی است؛
 ۴. این شرط یا متمم فاعلیت فاعل است و یا متمم قابلیت قابل (طبق مقدمه ششم استدلال شهید مطهری)؛
 ۵. لکن مقدم باطل است؛ زیرا فاعلیت خداوند متعال، تام است؛
 ۶. هنگامی که شرط، متمم قابلیت قابل باشد، آن موجود به قابلی احتیاج دارد؛
 ۷. قابلی که آن موجود بدان احتیاج دارد، همان ماده است (طبق مقدمه نهم استدلال شهید مطهری).
 ۸. پس آن موجود مادی است؛
 ۹. اما این تناقض است؛ زیرا آن موجود، بنا بر فرض، مجرد است و مجرد، بنا به تعریفش، مادی نیست؛
- پس اصل این استدلال صحیح نیست؛ زیرا مثال نقض دارد.

اشکال دوم

بر فرض صحت استدلال شهید مطهری، ایشان این قاعده را از یک دلیل انی (که تنها به مخلوقات نظر دارد) به یک دلیل لمی (که به رابطه مخلوقات با خالق نظر دارد) تبدیل کردند؛

۱. مرتضی مطهری، درس‌های اسفار، ج ۱، ص ۲۰۰-۲۰۲.

۲. بر اساس قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» از علت واحد، بیش از یک معلول صادر نخواهد شد (ر.ک: طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، ج ۳، ص ۶۳۹).

زیرا صحت مقدمه سوم و هفتم استدلال ایشان بر قاعده امتناع تخلف معلول (ماده عالم) از علت تامه (خداوند متعال) مبتنی است. بررسی دلالت این قاعده بر ازلیت زمانی عالم، در قسمت چهارم خواهد آمد و چنان‌که نشان داده خواهد شد، تمسک به قاعده مزبور بر قدم عالم مادی، از منظر ایشان تمام نیست.

اشکال سوم:

این قاعده بر فرض صحت، به تصریح ایشان تنها در مورد حوادثی قابل اجراست که به زمان دیگری مسبوق هستند: «مقصود از حادث در قاعده "کل حادث یسبقه قوه و ماده تحملها" حادث زمانی است؛ یعنی چیزی وجود پیدا می‌کند بعد از آنکه در زمان قبل وجود نداشته است»^۱.

از این رو این قاعده دلیل مستقلی بر ازلیت زمانی عالم نیست؛ زیرا مجرای آن، حوادثی است که مسبوقیت آنها به زمانی دیگر، قبل از تحققشان اثبات شده است و بر عهده مستدل است که ابتدا شرط جریان این قاعده (مسبوقیت به زمانی دیگر) را در مورد حادث مادی نخستین ثابت کند، سپس از این قاعده در نفی آن استفاده نماید؛ در حقیقت یا مسبوقیت حادث مادی نخستین به زمانی قبل از آن، ثابت است، که در این صورت، دیگر به اجرای این قاعده برای اثبات استحاله آغازمندی زمانی عالم نیازی نیست، و یا چنین مسبوقیتی برای حادث مادی نخستین ثابت نیست، که دیگر نمی‌توان از این قاعده در آن استفاده کرد. بر همین اساس مجرای این قاعده، مفاد کان ناقصه (تبدیل شدن شیء به شیء دیگر) است؛ نه مفاد کان تامه (خلق شدن شیء از هیچ)؛ پس این قاعده دلیل مستقلی بر ازلیت زمانی عالم نیست.^۲

۲. استدلال دوم بر ازلیت زمانی عالم از طریق امتناع حدوث زمان

۲-۱. استدلال اول بر امتناع حدوث زمان

اگر فرض شود زمان حادث زمانی باشد، از فرض حدوث زمان، قدم زمان لازم آید؛ زیرا:
۱. اگر فرض شود زمان حادث زمانی باشد، زمان باید مسبوق به عدم زمانی باشد؛ زیرا حدوث زمانی یک شیء، یعنی مسبوق بودن آن شیء به عدم زمانی؛
۲. لکن عدم زمانی یک شیء، یعنی زمانی که آن شیء نیست؛
۳. پس حدوث زمانی زمان، مستلزم تحقق زمانی قبل از زمان است؛
۴. لکن این تناقض است؛ زیرا هنگامی که زمانی نیست، دیگر نمی‌تواند زمانی باشد.

۱. مرتضی مطهری، درس‌های اسفار، ج ۱، ص ۱۸۸.

۲. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۲۴۸-۲۴۹. برای مطالعه بیشتر درباره اشکالات وارد شده بر این قاعده ر.ک: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۶؛ جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۲، ص ۸۷-۹۲.

بنابراین زمان باید قدیم زمانی باشد و از همین جاست که گفته شده: «من قال بحدوث الزمان، قال بقدمه من حيث لا يشعر»^۱.

۲-۲. نقد شهید مطهری بر استدلال اول

مقدمه اول استدلال ناتمام است؛ زیرا از حدوث زمانی یک شیء، دو تفسیر متفاوت می‌توان ارائه داد: یک مسبوق به عدم زمانی بودن شیء، و دیگری وجود مبدأ زمانی برای شیء.

حال اگر حدوث زمانی زمان، بر اساس تفسیر اول از حدوث زمانی (مسبوقیت به عدم زمانی) تبیین شود، در این صورت از فرض حدوث زمان، قدم زمان حاصل می‌شود، به همان بیانی که گذشت؛ ولی اگر حدوث زمانی بر اساس تفسیر دوم (وجود مبدأ زمانی) بیان شود، حدوث زمان، مستلزم قدم زمان نیست؛ زیرا که تمایز حادث زمانی از قدیم زمانی، تنها در تناهی و عدم تناهی زمانی آنهاست و زمان، پیش از پیدایش، مسبوق به عدم زمانی در نظر گرفته نشده تا برای آن مجدداً ظرف و زمانی دیگر پیدا شود:^۲

اگر کسی گفت: «زمان، حادث زمانی است؛ چون حادث زمانی، یعنی آن که اول دارد»، کسی به او نمی‌تواند بگوید: «تناقض گفته‌ای؛ اما اگر متکلم بگوید: «حادث زمانی آن است که وجودش مسبوق به عدمش باشد به سبق زمانی»، می‌توان به او گفت: «اینکه زمان حادث زمانی باشد، مستلزم تناقض است».^۳

البته از دیدگاه شهید مطهری، ابتدا و اول داشتن زمان، محذور دیگری دارد که در بخش بعد بیان می‌شود.

۱. مرتضی مطهری، درس‌های اسفار، ج ۴، ص ۱۰۳. این استدلال به شیوه‌های دیگری نیز تقریر شده است. ر.ک: صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۳، ص ۱۴۸؛ طباطبایی، *نهاية الحکمة*، ج ۳، ص ۸۹۹ البته باید دانست بیان واحدی فلاسفه درباره حدوث و قدم زمان ندارند؛ در برخی موارد، زمان، نه قدیم و نه حادث زمانی مطرح شده. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۳، ص ۲۴۵-۲۴۶) و در برخی موارد دیگر، زمان، حادث زمانی مطرح شده است. ر.ک: طباطبایی، *نهاية الحکمة*، ج ۳، ص ۸۹۸. آنچه در متن بیان شد، بیان شهید مطهری از قدم زمان بود.

۲. ر.ک: مرتضی مطهری، درس‌های اسفار، ج ۶، ص ۱۰۷. حتی اگر اشکال فوق پذیرفته نشود و با این استدلال ثابت شود که زمان، قدیم است، قدم زمان، لزوماً به معنای ازلیت زمان (عدم تناهی زمان) نیست؛ یعنی زمان می‌تواند قدیم زمانی باشد، ولو اینکه از عمرش مقدار محدودی گذشته باشد؛ زیرا طبق مقدمه اول، ملاک تمایز حادث زمانی از قدیم زمانی، مسبوقیت به عدم زمانی است؛ پس می‌توان زمان را قدیم زمانی در نظر گرفت، در حالی که عمرش محدود باشد و به زمان دیگری مسبوق نباشد. (ر.ک: طباطبایی، *نهاية الحکمة*، ج ۳، ص ۶۲۵، تعلیقه ۲۹).

۳. مرتضی مطهری، درس‌های اسفار، ج ۶، ص ۱۰۷.

۲-۳. استدلال دوم بر امتناع حدوث زمان

شهید مطهری در این مسئله، ضمن پاسخ به اشکالی از غزالی، بیان دیگری بر امتناع حدوث زمان دارند. تقریر منطقی استدلال ایشان بدین شکل است:

۱. اگر فرض کنیم زمان عالم، مثل ابعاد عالم،^۱ محدود باشد، باید برای زمان عالم، ابتدا و انتهایی باشد؛ یعنی دو نهایت برای زمان هست که یکی حدوث آن و دیگری فناء آن است؛

۲. زمان ابتدای عالم، حقیقتاً بر زمان انتهای عالم مقدم است؛ ولی ابتدای ابعاد مکانی عالم، بر انتهای ابعاد عالم، تقدم حقیقی ندارد (زیرا ابتدا و انتهای ابعاد عالم، طبق اعتبار هر معتبری می‌تواند تغییر کند؛ از این رو تقسیم‌بندی‌های ابعاد عالم، اعتباری است؛ مثلاً می‌توان شمال و جنوب عالم را به عکس آنچه تاکنون قرارداد شده است، در نظر گرفت؛ درحالی‌که اگر ابتدای ابعاد عالم، بر انتهای آن تقدم حقیقی داشت، تقسیم‌بندی‌های آن، اعتباری و قراردادی نبود؛ ولی ابتدا و انتهای زمان، اعتباری و قراردادی نیست و مثلاً، نمی‌توان حدوث و فناء عالم را طبق یک اعتبار و قرارداد، جابه‌جا در نظر گرفت)؛

۳. از آنجا که ابتدای زمان عالم بر انتهای آن تقدم حقیقی دارد؛ پس ابتدای زمان به عدم خاصی مسبوق است که انتهای زمان، به آن عدم، ملحق نیست و خصوصیتی غیر از این در کار نیست؛

۴. اما این مطلب صحیح نیست؛ زیرا نیستی از آن جهت که نیستی است، مشمول تقدم و تأخر نیست.

پس فرض تناهی زمانی عالم، باطل است؛ یعنی زمان عالم، بر خلاف مکان و ابعاد عالم، نمی‌تواند ابتدا و انتها داشته باشد و به تعبیر دیگر زمان ازلی و ابدی است.^۲

۲-۴. بررسی استدلال دوم بر امتناع حدوث زمان

اشکال اول

مقدمه سوم استدلال صحیح نیست؛ زیرا هرچند زمان ابتدای عالم بر انتهای آن تقدم حقیقی دارد، این تقدم و تأخر برای آنها عرضی نیست تا با عدم ما قبل و ما بعد تعیین شود؛ بلکه تقدم و تأخری ذاتی برای آنهاست؛ یعنی اجزای زمان، فارغ از اینکه مسبوق یا ملحق به واقعیت یا عدمی، باشند یا نباشند، با یکدیگر تفاوتی ذاتی دارند، به طوری که نفس زمان ابتدای عالم

۱. فیلسوفان غالباً ابعاد عالم را نامحدود می‌دانند (ر.ک: ابن سینا، *شفاء (طبیعیات)*، ج ۱، ص ۲۰۹-۲۱۹؛ صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۴، ص ۲۲-۲۹).

۲. مرتضی مطهری، *درس‌های اسفار*، ج ۴، ص ۱۱۰.

بر انتهای آن تقدیمی ذاتی دارد. توضیح آنکه وقتی یک شیء بر شیء دیگر تقدم پیدا می‌کند، این تقدم و تأخر، یا ذاتی متقدم و متأخر است و یا عرضی آنهاست. در تقدم ذاتی، متقدم، ذاتاً بر متأخر تقدم دارد، بی‌آنکه به امر دیگری احتیاج باشد؛ مثل تقدم عدد یک بر دو که امکان ندارد دو به وجود آید، بی‌آنکه قبل از آن، یک به وجود آمده باشد؛ ولی در تقدم عرضی، ذات متقدم به تنهایی برای تقدم بر متأخر کافی نیست و به امر دیگری احتیاج است تا آن، ملاک این تقدم گردد؛ مثل تقدم زمانیات بر یکدیگر، طبق مبنای برخی از قدما؛ زیرا از دیدگاه ایشان، وقتی مثلاً سعدی بر حافظ تقدم دارد، نفس ذات سعدی بر حافظ تقدم ذاتی ندارد؛ بلکه زمان است که به عنوان عرض خارج از ذات، موجب این تقدم و تأخر میان آنها می‌شود.^۱

حال باید دانست که تقدم و تأخر اجزای زمان، ذاتی آنهاست: «تقدم و تأخر، ذاتی زمان است و هر جزء زمان که تقدم دارد بر جزء دیگر، این تقدم عین ذاتش است»^۲ بنابراین ابتدای زمان بر انتهای آن تقدم دارد؛ ولی نه به لحاظ عدم قبل از آغاز زمان و عدم بعد از پایان زمان؛ بلکه چون ذاتاً ابتدای آن بر انتهای آن مقدم است؛ نظیر تقدم مراتب اعداد بر یکدیگر؛ مثلاً اگر عدد دو بر عدد سه تقدم دارد، این تقدم، ذاتی آن است و اگر این تقدم نباشد، دو، دو نیست:

السؤال بأنه لم يختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا وبما امتاز أحدهما عن الآخر مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة يرجع إلى مثل أن يقال لم صار الفلك فلکا والإنسان إنسانا فإن يوم كذا لا هوية له سوى كونه مقدما على يوم كذا ومتميزا عنه كما أن تقدم الاثنين على الثلاثة وامتيازها عنها ليس إلا بنفس كونه اثنين وكون هذه ثلاثة وكذا امتياز ذراع من الخط عن نصفه بنفس هويته لأنها مع قطع النظر عن الأمور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه.^۳

اشکال دوم

تعلیل مقدمه چهارم استدلال نیز تمام نیست؛ زیرا عدم قبل از آغاز زمان و عدم بعد از پایان زمان، اعدام مضاف‌اند، نه اعدام محض؛ یعنی عدم قبل از آغاز زمان، عدم مضاف به آغاز زمان است و عدم بعد از پایان زمان، نیز عدم مضاف به پایان زمان است؛ از این رو این اعدام

۱. مرتضی مطهری، درس‌های اسفار، ج ۴، ص ۱۰۳.

۲. همان، ص ۱۱۵.

۳. صدر الدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ص ۱۱۷.

به تبعیت از آنچه بدان اضافه شده‌اند از یکدیگر تمییز می‌یابند؛^۱ پس این اعدام، عدم محض نبوده، تعبیر نیستی بما هو نیستی (عدم محض و مطلق) در این مورد آنها صحیح نیست.

اشکال سوم

استدلال ایشان، بر فرض صحت، تنها تناظر ابعاد عالم با زمان عالم را نفی می‌کند؛ یعنی زمان عالم نمی‌تواند همانند ابعاد عالم، هم از طرف ابتدا و هم از طرف انتها محدودیت داشته باشد؛ ولی نمی‌توان با نفی این مطلب، خصوص تناهی زمان از جانب ابتدا را نفی کرد؛ زیرا محدودیت و عدم محدودیت زمان از جانب ابتدا و انتها به صورت‌های ذیل قابل تصور است:

۱. محدودیت زمان از جانب ابتدا و انتها؛

۲. عدم محدودیت زمان از جانب ابتدا و انتها؛

۳. عدم محدودیت زمان از جانب ابتدا و محدودیت زمان از جانب انتها؛

۴. محدودیت زمان از جانب ابتدا و عدم محدودیت زمان از جانب انتها؛

حال استدلال شهید مطهری تنها مورد اول را نفی می‌کند؛ یعنی موردی که زمان عالم، همانند ابعاد عالم، هم از جانب ابتدا و هم از جانب انتها متناهی باشد؛ ولی همان‌طور که ملاحظه می‌شود با نفی مورد اول، مورد دوم یا سوم (مواردی که زمان عالم از جانب ابتدا نامتناهی است) اثبات نمی‌شود؛ زیرا مورد چهارم نیز محتمل است؛ یعنی حالتی که زمان عالم از جانب ابتدا متناهی و از جانب انتها نامتناهی باشد که در این صورت، ضمن نفی ازلیت زمانی عالم، تناظر زمان عالم با ابعاد آن، نیز نفی می‌شود؛ زیرا زمان عالم از جانب انتها نامتناهی است.^۲

۳. دلیل سوم بر ازلیت زمانی عالم (قاعده دوام فیض)

قاعده دوام فیض بیان می‌کند در فیض الهی تعطیل و انقطاعی رخ نمی‌دهد؛ یعنی فیض الهی دائمی است و محدودیتی ندارد؛ بنابراین عالم خلقت، که مظهر فیض الهی است، ازلی است.

۳-۱. استدلال اول بر قاعده دوام فیض

شهید مطهری دو دلیل بر اثبات قاعده دوام فیض بیان می‌دارند. تقریر منطقی دلیل اول ایشان بدین شکل است:

۱. واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود من جمیع الجهات است؛

۲. فیاضیت الهی، وجهی از وجوه واجب‌الوجود است.

۱. رک: نصیرالدین طوسی، *نقد المحصل*، ص ۲۳۳.

۲. اگر گفته شود انتهای فرضی نیز در تحقق این استدلال کافی است، باید دانست که آنچه محل بحث است، ابتدا و انتهای موجود و متحقق است، نه ابتدای و انتهای فرضی و اعتباری؛ زیرا در غیر این صورت، ابتدا و انتهای ثابت‌شده نیز فرضی خواهند شد و این فرض، توان اثبات یا نفی ازلیت زمان را ندارد.

بنابراین اگر او فیاض است، واجب‌الفیاضیه است و امکان در فیض او راه ندارد تا قطع یا وصل شود؛ پس فیض او مستمر و دائمی است.^۱

۲-۳. بررسی استدلال اول بر قاعده دوام فیض

اشکال اول

تعمیمی که در مقدمه اول وجود دارد، محل اشکال است؛ زیرا قاعده (واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود من جمیع الجهات است)، در مورد صفات ذاتی حقیقی خداوند متعال که عین ذات اویند، صحیح است؛ اما تعمیم دادن این قاعده به صفات فعل او که از یک سو به واجب مربوط‌اند و از سویی دیگر به موجودات امکانی و زمانمند، با توجه به این جهت امکانی، ثابت نیست؛ کما اینکه فلاسفه مشاء که خود مبتکر این قاعده اند، چنین ادعایی ندارند؛ چنان‌که ابن‌سینا می‌گوید: «إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود فی جمیع صفاته وأحواله الأولیة له».^۲

از این رو فیاضیت الهی که از احوال اولیه و صفات ذات خداوند متعال نیست، مشمول قاعده مزبور نمی‌باشد؛ همچنان‌که وی در جای دیگر می‌گوید: «لا تبالی بأن تكون ذاته [ای: واجبة الوجود] مأخوذة مع إضافة ما ممکنة الوجود، فإنها من حیث هی علة لوجود زید لیست بواجبة الوجود؛ بل من حیث ذاتها».^۳

این مطلب نه تنها از منظر فلسفی بلامانع است؛ بلکه تدریجی‌الحصول بودن حوادث طبیعی، آن را کاملاً تأیید می‌کند؛ زیرا در عین اینکه هیچ‌گونه تغییر و تدریج احوال در خالق زمان و زمانیات (خداوند متعال) راه ندارد، مخلوقات طبیعی او کاملاً به تدریج و با تغییر به وجود می‌آیند.^۴

اشکال دوم

بر فرض صحت تعمیم قاعده مزبور به صفات فعل الهی، باید مسئله مفهومی این صفات را از مسئله واقعی و نفس‌الامری آنها جدا کرد؛ زیرا در عالم خارج دو چیز بیشتر نیست: خالق و مخلوق. آنچه به ذات مقدس واجب مربوط است، به هیچ وجه دارای تکثر و امکان نیست. زائد بر او، هر چه هست، مخلوقات امکانی است؛ اما مفهوم خالقیت و رازقیت، از مقوله اضافه، و قائم به ذهن‌اند. ذهن با ملاحظه صفت ابداع و فیاضیت الهی (که طبق فرض،

۱. مرتضی مطهری، درس‌های اسفار، ج ۳، ص ۲۴۸.

۲. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۱۰۹.

۳. همو، شفاء‌الهیات، ص ۳۶۶.

۴. نصیرالدین طوسی، نقد‌المحصل، ص ۱۰۲-۱۰۳.

عین ذات ربوبی است) و ممکناتی که در سلسله امکانی ظاهر می‌شوند، مفهومی مثل خالقیت انتزاع می‌کند. صفت ابداع به معنای مصدری، از طرف خداست و در زمان واقع نمی‌شود و تجدد و حدوث ندارد؛ و اما ابداع به معنای حاصل مصدر که عین مخلوق است، حادث و زمانمند است و از این جهت، به ذات واجب ارتباطی ندارد.^۱

البته بر فرض صحت این استدلال شهید مطهری بر قاعده دوام فیض، استفاده از این قاعده بر ازلیت زمانی عالم، اشکالات کبروی نیز دارد، که در بخش ۵-۳ می‌آید.

۳-۳. استدلال دوم بر قاعده دوام فیض

اگر فیض الهی دائمی نباشد، باید برای ذات حق دو مرتبه و دو وضع قائل باشیم: یک وضع ازلی که در آن حق تعالی فیاض نبوده، یعنی از فیاضیت معطل بوده است، و یک وضعی که در آن، فیاضیت شروع شده است؛ لکن تغییر در وضعیت برای ذات الهی محال است؛ زیرا:

۱. اگر صفات حق بما هی صفات حق برای فیاضیت کافی بود، او دائم‌الفیض بود؛
۲. لکن فرض این است که او دائم‌الفیض نیست؛
۳. پس صفات حق بما هی صفات حق، برای فیاضیت خداوند متعال کافی نیست؛
۴. لکن هر فاعلی که به‌تنهایی برای انجام دادن فعلی کافی نباشد، به مرجح خارجی احتیاج دارد (زیرا ترجیح بلامرجح محال است)؛
۵. پس باید امر دیگری در ذات حق دخالت کند، تا مرجحی برای فیاضیت خداوند باشد؛
۶. لکن این مطلب باطل است؛ زیرا مساوی با شرک در فاعلیت حق تعالی است؛

پس فرض انقطاع فیض باطل است.^۲

۳-۴. بررسی استدلال دوم بر قاعده دوام فیض

مقدمه اول استدلال ایشان ناتمام است؛ زیرا هرچند صفات حق بما هی صفات حق برای فیاضیت او کافی است و خداوند متعال برای ترجیح افعال خود به مرجح خارجی نیاز ندارد، ولی ذات مقدس او می‌تواند باشد، بدون اینکه فعلی در عالم باشد؛ زیرا فاعل مختار، همچنان که می‌تواند علت تامه تحقق فعل باشد، می‌تواند علت تامه ترک فعل نیز باشد. این مطلب نه تنها محال نیست، بلکه انسان آن را درون خود در مورد فعل و ترک هر کاری که مقدورش باشد، وجداناً می‌یابد. خداوند متعال نیز به عنوان فاعل مختار، می‌تواند اراده کند و مخلوقی بیافریند، در حالی که پیش از آن، اراده و خلقی وجود نداشته است.^۳ با این حال چون این اشکال مورد پذیرش بسیاری از فیلسوفان نیست، اصل استفاده از قاعده دوام فیض در ازلیت زمانی عالم، اشکالات کبروی مهم‌تری دارد که در بخش بعد بدان اشاره می‌کنیم.

۱. رک: مصباح یزدی، شرح اسفار اربعه، ج ۱، جزء ۲، ص ۴۴-۴۵؛ همو، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۲۷۲-۲۷۳.

۲. مرتضی مطهری، درس‌های اسفار، ج ۴، ص ۱۴۵.

۳. رک: طباطبایی، نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۳، ص ۶۲۷، تعلیقه ۳۴، حلی، نهاية المرام، ج ۳، ص ۱۵۰-۱۸۴.

۳-۵. اشکالات کبروی به استفاده از قاعده دوام فیض بر ازلیت زمانی عالم

اشکال اول

بر فرض صحت قاعده دوام فیض، هرچند فیض الهی محدودیتی ندارد، ممکن است قابل، قابلیت پذیرفتن فیض ازلی خداوند متعال را نداشته باشد؛ به عبارت دیگر عالم ماده ممکن است چنین قابلیت را نداشته باشد که فیض نامتناهی خداوند را دریافت کند و بر عهده مستدل است که ابتدا امکان دریافت فیض نامحدود ازلی را برای عالم ماده اثبات، و با فرض تام‌الفاعلیه بودن فاعل، عدم تناهی زمان ازلی عالم را ثابت کند؛ همچنان که فلاسفه، تناهی ابعاد و محدودیت مکانی عالم را فلاسفه منافی فیض نامحدود الهی نمی‌دانند؛ زیرا از دیدگاه ایشان، ابعاد عالم، ذاتاً نمی‌تواند نامتناهی باشد؛ نه اینکه خداوند متعال بر آن بخل ورزیده باشد.^۱

اشکال دوم

چنان‌که در ابتدای قسمت چهارم خواهد آمد، شهید مطهری بیان می‌دارند که تناهی زمانی عالم از جانب آغاز، مستلزم انفکاک بین خداوند و مخلوقاتش نیست، و اگر تناهی زمانی عالم، مستلزم انفکاک بین خداوند و مخلوقاتش نیست، پس انقطاع فیضی هم در این حالت نیست؛ زیرا انقطاع فیض و انفکاک خالق و مخلوق، تعابیر متفاوت از یک فرض هستند و آن حالتی است که خداوند متعال هست و هیچ فیض و خلقی نیست.

۴. دلیل چهارم بر ازلیت زمانی عالم (امتناع تخلف معلول از علت تامه)

طبق قاعده امتناع تخلف معلول از علت تامه، باید معلول و علت همواره با یکدیگر معیت وجودی داشته باشند؛ از این رو اگر علت ازلی باشد، معلول وی نیز ازلی خواهد بود. بنابراین با ازلیت خداوند متعال، عالم خلقت (عالم غیر مادی و به تبع آن، عالم مادی) نیز ازلی خواهد بود و نمی‌توان حالتی را فرض کرد که خداوند متعال باشد؛ ولی خلقی نباشد.^۲

۴-۱. بررسی

شهید مطهری تصریح می‌کند که این قاعده به تناهی یا عدم تناهی زمانی عالم ربطی ندارد: عالم در مجموع خودش یک فعل خداست. حال این فعل یا متناهی است یا نامتناهی. اگر این فعل خدا از نظر زمان متناهی هم باشد، انفکاک پیدا نشده است.

۱. ر.ک: مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۲۵۰؛ همو، تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة، ص ۲۷۹؛ میرداماد، قیاسات، ص ۱۱۵ و ۲۲۸؛ شعرانی، شرح کشف المراد، ص ۱۲۸-۱۳۲.

۲. فخر رازی بیان می‌کند که این قاعده، مهم‌ترین دلیلی است که موجب می‌شود فیلسوفان به عدم تناهی زمانی عالم قائل شوند. (ر.ک: فخرالدین رازی، المطالب العالیه، ج ۴، ص ۴۵).

انفکاک بر اساس این است که ما یک زمان منهای عالم داریم. وقتی که زمان منهای عالم نداریم، اصلاً انفکاک در اینجا معنا ندارد.^۱

از آنجا که این سخن ایشان در این باره بسیار مختصر است، برای توضیح آن، نکاتی را از کلام دیگر فیلسوفان بیان می‌کنیم.

قاعده امتناع تخلف معلول از علت تامه، صرف نظر از صحت آن، بیان می‌دارد که اگر علت و معلول، هر دو زمانی باشند، هر دو باید همواره در یک زمان، اجتماع در وجود داشته باشند؛ به طوری که تناهی زمانی معلول، کاشف از عدم دوام و بقای علت است:

ضابط سنن العلیّة والمعلوئیّة، أنّ العلة التامة ومعلولها، والجاعل التامّ ومجعوله، ان كانا جميعاً زمانیین، كان يجب لا محالة ان یجمعهما فی الوجود زمان اوان والا [ان كانت العلیّة ازلیة غیر زمانیة وكان المعلول زمانیا غیر ازلی] ... لم یکن هناك خلف اصلا فلیتبصر.^۲

ولی اگر علت، زمانی نباشد، تناهی زمانی معلول، کاشف از عدم دوام و بقای علت نیست؛ زیرا زمان، مقدار حرکت متغییرات است؛ ولی ثابتات، تغییر، حرکت و زمان ندارند و بقای آنها با زمان تبیین نمی‌شود. خداوند متعال نیز از حرکت و تغییر منزّه است^۳ و بنابراین بقا و دوام وجودی او با زمان اثبات نشده تا با تناهی زمان عالم بخواهد نفی شود. از سوی دیگر تخلف معلول از علت تامه در صورتی قابل فرض است که زمانی (متحقق یا موهوم) باشد که علت تامه موجود باشد و معلول نباشد تا ظرفی برای این تخلف باشد و از آنجا که پیش از پیدایش عالم، منشأ انتزاع برای هیچ زمانی وجود ندارد (زیرا هیچ حرکتی قبل از خلقت عالم وجود ندارد و تنها خداوند متعال است که زمانی نیست^۴) پس بین خداوند متعال و عالم زمانیات، در فرض تناهی زمانی عالم، تخلفی نیست.^۵

أنّ التخلّف عن العلة التامة انما یلزم ویستحیل إذا كانت العلة التامة موجودة فی زمان موجود أو موهوم لم یوجد المعلول فیہ بعد، ولا یتصور ذلك إلا بأن یکون تلك العلة أو بعض اجزائها وشرائطها زمانیة، واللّه - تبارک وتعالی - من حیث ذاته وصفاته

۱. مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۲ (مجموعه آثار، ج ۱۰)، تعلیقه ۱، ص ۴۴۰.

۲. میرداماد، قیاسات، ص ۲۴۹.

۳. رک: مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۲۸۴.

۴. رک: طباطبایی، نهاية الحکمة، ج ۳، ص ۶۲۷.

۵. بنابراین مقصود از حدوث زمانی عالم در این فرض، صرفاً ابتدا داشتن زمان عالم است؛ نه مسبقیت عالم به عدم زمانی؛ چنان‌که در بخش ۲-۲ گذشت.

الحقیقیة منزّه عن أن يكون زمانيا، بل هو خارج عن سلسلة الزمان والزمانيات.^۱
 بنابراین تا زمان بوده، خداوند متعال و عالم مادی نیز بوده و انفکاک میانی آنها رخ نداده است و قبل از خلقت عالم مادی و زمان نیز، زمانی نبوده تا بخواهد انفکاک میانی خالق و مخلوق پدید آید؛ بلکه از آن جهت که معلول در مرتبه وجودی علت نیست، همواره بین خداوند متعال و عالم خلقت انفکاک وجود دارد؛ ولی این انفکاک، در زمان حاضر نیز وجود دارد و نمی‌توان آن را نقضی بر قاعده «امتناع تخلف معلول از علت تامه» دانست. از این روست که سلسله زمانیات، چه متناهی باشند و چه نباشند، تخلف معلول از علت تامه صورت نگرفته است.^۲

انّ التخلّف إنّما يتصور إذا وجدت العلة في زمان ولم يوجد المعلول فيه، ووجود العلة لا

في زمان بل في حاقّ الواقع بدون الامتداد بدون المعلول لا يطلق عليه اسم التخلّف.^۳

کما اینکه محدودیت ابعاد مکانی عالم، نقضی بر قاعده مذکور نیست؛ یعنی تنهای ابعاد عالم، موجب اعتراض فلاسفه نشده تا بگویند: حال که خداوند همه جا هست، معلول او نیز باید همه جا باشد و محدودیتی نداشته باشد و در نتیجه بگویند تنهای ابعاد محال است.^۴

۲-۴. دفع اشکال

ممکن است اشکال گرفته شود که تنهای زمان عالم خلقت، موجب می‌شود لحظه‌ای خاص، ابتدای خلقت عالم شود و از آنجا که ترجیح بلا مرجح محال است، این سؤال پیش آید که چرا قبل از این زمان، خلقت عالم رخ نداده است؛ در حالی که مرجحی بین این زمان و قبل از آن نیست؟^۵

پاسخ این اشکال از منظر شهید مطهری این است که چون قبل از خلقت عالم اصلاً زمانی وجود ندارد، طرح این سؤال غلط است؛ زیرا از دیدگاه ایشان اگرچه در ظرف متشابه‌الاجزاء، محال است بدون هیچ مرجحی، شخصی یک شیء را در نقطه‌ای خاص قرار دهد،

۱. نراقی، جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص ۲۲۹.

۲. رک: میرداماد، قبسات، ص ۲۴۸-۲۴۹؛ مصباح یزدی، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، ص ۲۶۳.

۳. همان، ص ۲۳۰.

۴. اگر گفته شود مقایسه زمان و مکان صحیح نیست؛ چرا که بعد نامتناهی استحاله ذاتی دارد و فعل محال، متعلق قدرت واقع نمی‌شود؛ در جواب باید دانست که تحقق زمان نامتناهی برای عالم نیز ممکن است همچون ابعاد نامتناهی، محال ذاتی باشد؛ از این رو بر عهده مستدل است که ابتدا امکان ذاتی تحقق زمان نامتناهی را ثابت کند و با فرض تمام بودن قابلیت قابل، از تمام بودن فاعلیت خداوند متعال بر ازلیت زمانی عالم استفاده نماید.

۵. سبزواری، شرح المنظومه، ج ۲، ص ۳۰۳.

حتی اگر آن شخص، فاعل مختار باشد، اما در بحث خلقت عالم، قبل از خلقت، اصلاً ظرف و زمانی نیست تا پرسیده شود که چرا عالم در این زمان خاص خلق شده است نه قبل از آن؛^۱ کما اینکه از دیدگاه محقق طوسی نیز تناهی زمانی عالم از جانب ابتدا، مستلزم چنین محذوری نیست:

التخلف عن العلة التامة إنما يستحيل إذا أمكن وجود ظرفين يمكن تحقق المعلول في كل منهما ومع ذلك خص وجود المعلول بالأخير منهما من غير تفاوت في أجزاء العلة وشرائط إيجابها بالنسبة إلى الوقتين وهما ليس كذلك إذ الوقت من جملة أجزاء العالم فلا وقت قبل حدوث العالم حتى يسأل عن حدود ذلك الوقت وأنه لم يقع المعلول في تلك الحدود ووقع فيما وقع فيه.^۲

جمع بندی

ادله‌ای که در آثار استاد شهید مطهری^۳ بر ازلیت زمانی عالم مادی مورد بررسی قرار گرفته‌اند، عبارت‌اند از: ۱. لزوم تحقق امکان استعدادی قبل از هر حادثه زمانی؛ ۲. امتناع حدوث زمان از تحلیل حقیقت زمان؛ ۳. قاعده دوام فیض الهی؛ ۴. امتناع تخلف معلول از علت تامه. ولی با بررسی این ادله به ترتیب روشن شد:

۱. از دیدگاه ایشان قاعده «کل حادث مسبوق بمادة و مدة» دلیل مستقلی بر ازلیت زمانی عالم نیست؛ زیرا بیان مشهور در تعلیل این قاعده، تمام نیست؛ شهید مطهری خود دلیل جداگانه‌ای بر صحت این قاعده ذکر می‌نماید که بازگشت آن به دلیل چهارم ایشان، یعنی قاعده «امتناع تخلف معلول از علت تامه» است و از منظر ایشان، قاعده مزبور نیز دلالتی بر ازلیت زمانی عالم ندارد؛

۲. شهید مطهری بیان معروف فلاسفه بر امتناع حدوث زمان را تمام نمی‌دانند؛ زیرا هرچند تفسیر حدوث زمان به معنای مسبوق به عدم زمانی بودن زمان، امتناع دارد و تناقض‌آمیز است، ولی تبیین حدوث زمان صرفاً بر اساس تحقق طرف و ابتدا برای زمان مستلزم تناقض نیست. ایشان دلیلی جداگانه بر امتناع حدوث زمان بیان می‌دارند؛ بدین صورت که اگر زمان عالم مانند ابعاد عالم، ابتدا و انتها داشته باشد، عدم سابق و لاحق زمان تفاوت پیدا می‌کند؛ درحالی که نیستی از آن جهت که نیستی است، تمایزپذیر نیست. ولی بیان ایشان

۱. مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، (مجموعه آثار، ج ۱۰)، ص ۴۴۰، تعلیقه ۱.

۲. به نقل از: بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۳۰۱.

نیز محل اشکال است؛ زیرا فارغ از اینکه عدم سابق و لاحق زمان، عدم‌های مضاف هستند و از یکدیگر تمایز می‌پذیرند، تمایز ابتدا و انتهای زمان، ذاتی آنهاست؛ نه به عدم سابق و لاحق آنها؛ ۳. فارغ از اینکه زمان عالم ماده، همچون ابعاد آن، ممکن است ذاتا قابلیت دریافت فیض ازلی الهی را نداشته باشد، از آنجا که شهید مطهری فرض تناهی زمانی عالم را مستلزم انفکاک بین خالق و مخلوق نمی‌داند، پس در فرض تناهی زمانی عالم، انقطاع فیض نیز روی نخواهد داد؛

۴. از منظر شهید مطهری قاعده «امتناع تخلف معلول از علت تامه» دلالتی بر تناهی زمانی عالم ندارد؛ زیرا عالم، در مجموع، یک فعل خداست و اگر این فعل در یک ظرف زمانی متناهی نیز روی دهد، انفکاک میان خداوند متعال و خلق او صورت نمی‌گیرد. بنابراین تمامی ادله‌ای که شهید مطهری بر ازلیت زمانی عالم بیان نموده‌اند، قابل مناقشه، و از اثبات مطلوب، ناتوان است.

منابع

۱. آملی، محمدتقی، *درر الفوائد (تعلیقه علی شرح المنظومه)*، اسماعیلیان، قم، بی‌تا.
۲. ابن‌رشد، محمد بن احمد، *تهافت التهافت*، چاپ اول، دار الفکر، بیروت، ۱۹۹۳م.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیها*، چاپ اول، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵ش.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء (المنطق، الطبیعیات و الالهیات)*، منشورات مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۵. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، چاپ اول، الشریف الرضی، قم، ۱۴۰۹ق.
۶. جعفری، محمدتقی، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، جلد دوم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۵ش.
۷. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، *نهاية المرام فی علم الکلام*، چاپ اول، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، ۱۴۱۹ق.
۸. دوانی، جلال‌الدین محمد بن سعدالدین، *التعلیقات علی العقاید العضدیه*، بی‌جا، ۱۴۲۳ق.
۹. رازی، فخرالدین، *المطالب العالیة فی علم الالهی*، چاپ اول، دار الکتب العربیه، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۱۰. رازی، فخرالدین، *المحصل*، دار الرازی، عمان، ۱۴۱۱ق.
۱۱. سبزواری، هادی، *شرح المنظومه*، نشر ناب، تهران، ۱۳۶۹ش.

۱۲. شعرانی، ابوالحسن، شرح کشف المراد، چاپ یازدهم، اسلامیة، تهران، ۱۳۸۶ش.
۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ سوم، دار الاحیاء التراث العربیة بیروت، ۱۹۸۱م.
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، رسالۃ فی الحدوث، بنیاد حکمت اسلامی، تهران، ۱۳۷۸ش.
۱۵. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة، چاپ دوم، المرکز الجامعی للنشر، مشهد، ۱۳۶۰ش.
۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، مقدمه و تصحیحی جلال‌الدین آشتیانی، چاپ هشتم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۳ش.
۱۷. شهرستانی، محمد بن عبد‌الکریم، نهاية الاقدام فی علم الکلام، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۳۵ق.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، چاپ چهارم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ۱۳۸۶ش.
۱۹. طوسی، نصیرالدین، تجرید الاعتقاد، چاپ اول، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۷ق.
۲۰. طوسی، نصیرالدین، تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل، چاپ دوم، دار الاضواء، بیروت، ۱۴۰۵ق.
۲۱. غزالی، محمد بن محمد، تهافت الفلاسفه، چاپ اول، شمس تبریزی، تهران، ۱۳۸۲ش.
۲۲. کندی، یعقوب بن اسحاق، رسائل الکندی الفلسفیة (رسالۃ فی وحدانیة الله و تناهی جرم العالم)، دارالفکر العربی، قاهره، بی تا.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، مؤسسه الاعلمی، بیروت، ۱۴۲۶ق.
۲۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج ۵۴، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، اسلامیة، تهران، ۱۳۵۱ش.
۲۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، رساله اعتقادات، ترجمه و شرح سید قاسم علی‌احمدی، چاپ سوم، دلیل ما، قم، ۱۳۹۴ش.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۲، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۶۶ش.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی، تعلیقة علی نهاية الحکمة، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ۱۳۹۳ش.

۲۸. مصباح یزدی، محمد تقی، شرح اسفار اربعه، جزء دوم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ۱۳۸۳ ش.
۲۹. مطهری، مرتضی، درس‌های اسفار، چاپ هشتم، صدرا، تهران، ۱۳۹۳ ش.
۳۰. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، (مجموعه آثار، جلد ۱۰)، چاپ یازدهم، صدرا، تهران، ۱۳۸۹ ش.
۳۱. میرداماد، محمدباقر، القبسات، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷ ش.
۳۲. نراقی، مهدی، جامع الافکار و ناقد الانظار، حکمت، تهران، ۱۴۲۳ ق.

منابع لاتین

- Craig ,William Lane, *The Kalam Cosmological Argument*, The McMillan Press, London, 1979.
- Stephen ,Hawking, *A Brief History of Time*, Bantam Books, New York, 1988Books.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی