

حدوث و قدم عالم

از منظر صدرالدین محمد دشتکی

علی رحیمی^۱، قاسم کاکایی^۲

چکیده

یکی از مباحثی که همواره در تاریخ علوم عقلی اسلامی، میان متکلمان و فلاسفه مورد بحث و مناقشه بوده، مسئله حدوث و قدم عالم است. متکلمان قائل به حدوث و مشهور فلاسفه قائل به قدم عالمند. در اینباره تحقیقاتی گسترده صورت گرفته، اما از آنجا که آثار صدرالدین محمد دشتکی شیرازی بصورت نسخ خطی بوده و منتشر نشده، تحقیقی درباره نظر وی در مورد حدوث و قدم عالم انجام نشده است. نوشتار پیش رو با اتکا بر حاشیه قدیم و جدید وی بر شرح تجربید قوشچی، نظر او در باب مسئله مذکور را بصورت کتابخانه‌یی و تحلیلی بررسی کرده است. حاصل بحث آنکه، نمیتوان قول به حدوث عالم را به دشتکی نسبت داد، چراکه او برای حل مشکل چگونگی ربط حادث به قدیم، نظر برخی از

حکمای پیش از خود را پذیرفته و با پذیرش حرکت ازلی، قدیم بودن بعضی از موجودات عالم را قبول کرده و قائل به ماده ازلی شده است. با توجه به اینکه او علاوه بر موجودات مادی، قائل به موجود مجرد نیز هست، نمیتوان نظر وی در مورد موجودات مجرد را بصراحت از حاشیه قدیم و جدید بدست آورد.

کلیدواژگان: صدرالدین محمد دشتکی، حادث، قدیم، حدوث زمانی، قدیم زمانی.

مقدمه

حدوث یا قدم عالم یکی از مسائلی است که همواره در میان فلاسفه و متکلمان اسلامی مورد بحث و مناقشه بوده است. ملاصدرا معتقد است این بحث چنان دقیق است که اندیشه بزرگان در

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول)؛ ali.rahimiir@yahoo.com

۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران؛ ghkakaie@rose.shirazu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۱ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1404.31.1.3.7

فهم آن گرفتار تحیر و سرگردانی می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۸). همین اهمیت موجب شده فخر رازی بیش از سیصد صفحه درمورد این مسئله قلمفرسایی نماید (رازی، ۱۴۰۷: ۴/ ۳۲۲-۳۲۵)، یا علامه حلی قائلان به قدم عالم را کافر بداند و مدعی شود که بالاجماع، حکم چنین کسی در آخرت، همانند سایر کفار است (حلی، ۱۴۰۱: ۸۹)؛ روشن است که مراد علامه، کفر اعتقادی است، نه کفر فقهی.

بطور کلی چند دیدگاه درباره این مسئله وجود دارد: (۱) قول به حدوث عالم که میان متکلمان، قولی مقبول و نظری مشهور است؛ (۲) قول به قدم عالم که مورد پذیرش مشهور فلاسفه اسلامی است؛ (۳) قول به جدلی‌الطرفین بودن مسئله؛ به این معنا که هر دو طرف دارای ادله متعارضند. در اینگونه موارد باید طرفین مسئله را تا رسیدن به یک رأی مشخص، در بقعه امکان وانهاد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲/ ۲۷۰). (۴) قول به توقف. هر چند محقق لاهیجی قول به قدم عالم را بلحاظ براهین عقلی خالی از قوت نمیداند، اما معتقد است در کلمات ائمه (علیهم‌السلام) موضع روشنی نسبت به حدوث و قدم عالم وجود ندارد و بهمین دلیل نمیتوان هیچیک از حدوث یا قدم عالم را به احادیث اسناد داد (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۳۰).

تاکنون پژوهشهای بسیاری درباره مسئله حدوث و قدم عالم انجام شده (ازجمله،

خوشنویسان و طاهری، ۱۳۹۸؛ بوتربی، ۱۳۸۵؛ فاریاب، ۱۳۹۲؛ آیتی و سلیمانی امیری، ۱۴۰۲؛ مهدوی بصیر، ۱۳۸۸؛ ایزدی و همکاران، ۱۳۹۹؛ رقوی، ۱۳۸۴)، اما تحقیقی درباره این موضوع در اندیشه دشتکی صورت نگرفته است؛ شاید بدین دلیل که آثار او عمدتاً بصورت خطی است و چاپ و منتشر نشده‌اند. آراء صدرالدین محمد دشتکی (۹۰۳ق) که بر قله مکتب فلسفی شیراز ایستاده، در میان اندیشمندان اسلامی از اهمیتی ویژه برخوردار است. درباب اهمیت جایگاه وی همین بس که صاحب حکمت متعالیه، از وی با عناوینی چون بعض اهل التدقیق، صدر المدققین و السید العظیم یاد کرده (ملاصدرا، ۱۳۸۳الف: ۶۹؛ همو، ۱۳۸۱الف: ۱۵۵؛ همو، ۱۳۸۳ب: ۷۷) و در مواردی متعدد از آراء وی دفاع میکند (همو، ۱۳۸۳الف: ۶۹؛ همو، ۱۳۸۱ب: ۷۷). در این نوشتار درصددیم با تکیه بر دو حاشیه قدیم و جدید صدرالدین محمد دشتکی بر شرح تجرید قوشچی، نظر وی درباب حدوث یا قدم عالم را بررسی نماییم.

معناشناسی حدوث

حدوث بمعنای مسبوقیت وجود شیء به عدم است؛ چنانکه قدم، بمعنای عدم مسبوقیت به عدم است. این معنا دارای اقسام متعدد است: حدوث و قدم زمانی (رازی، ۱۴۱۱: ۱/ ۱۳۳)، حدوث و قدم ذاتی (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۷-۱۰۶)،

حدوث و قدم دهری، حدوث و قدم بالحق (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۳/۹۰۷-۹۰۵)، حدوث تجددی (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۷۶) و حدوث اسمی (سبزواری، ۱۳۷۲: ۲۹۴)، از جمله اقسام حدوث و قدمند.

از میان این معانی، آنچه در تاریخ علوم عقلی اسلامی مورد مناقشه بوده، همان حدوث و قدم زمانی است. مشهور فلاسفه، عالم را قدیم دانسته و قاطبه متکلمان آن را حادث می‌شمارند، هر چند فلاسفه معترف به حدوث ذاتی عالم هستند. بنابراین، همه اندیشمندان علوم عقلی مسلمان بر مسبوقیت عالم بر عدم اتفاق نظر دارند، اما اختلاف در اینست که عدم سابق، عدم زمانی است یا عدم ذاتی؟ (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۲۹). از آنجاکه نزاع در حدوث و قدم زمانی است، ما صرفاً به بررسی این قسم از حدوث و قدم می‌پردازیم.

حدوث زمانی بمعنای حصول شیء بعد از عدم آن است؛ بعدیتی که با قبلیت جمع نمی‌شود، یعنی بعد از آنکه شیء در یک زمانی معدوم بود، در زمان لاحق، موجود شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۶۳). در این معنا، عدم سابق زمانی است، یعنی عدم واقع در ظرف زمان است (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۳/۸۹۴). مثلاً اگر فردی در سال ۱۴۰۳ متولد شده باشد، وجودش مسبوق به عدم او در ظرف زمانی سال ۱۴۰۲ است. چنین عدمی را عدم زمانی نامیده‌اند. در مقابل، قدیم زمانی موجودی

است که مسبوق به عدم در زمان سابق نباشد (جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۴: ۲۸۰).

دشتکی در حاشیه قدیم خود همین معنا را در تعریف حدوث زمانی ارائه کرده و آنچه را که مسبوق به زمان باشد، حادث زمانی می‌خواند (رحیمی، ۱۳۹۷: ۱۰۲). او در حاشیه جدید، حدوث زمانی را بگونه‌ی دیگر تعریف کرده و ذیل این قول حکما که هر حادثی را مسبوق به مدت میدانند، مینویسد: اینکه زمان، امری مقدم بر وجود حادث باشد، نیازمند اثبات است، لکن اگر مراد از تقدم زمان بر وجود حادث، آن باشد که چیزی بر تحقق حادث تقدم یافته است، تقدمی که در آن، مقدم با متأخر جمع نمی‌شود، مدعایی روشن و بینیاز از بیان خواهد بود، چراکه آن چیز میتواند وجود خداوند متعال یا عدم آن حادث باشد که هر دو مقدم بر وجود حادثند. حکما چنین تقدمی را تقدم زمانی نامیده‌اند.

إن أرادوا بسبق المدة على الحادث أن المدة أي الزمان أمر موجود قبل وجود الحادث كما هو الظاهر من العبارة لم يكن هذه الدعوى بينا و يحتاج الى بيان و إن أرادوا به أن قبل الحادث ما تتقدم عليه بتقدم لا يجمع بهذا التقدم مع المتأخر كما هو الظاهر من مقالاتهم فإنهم وجدوا هذا التقدم و سموه بالتقدم الزماني فالدعوى بين مستغن عن البيان فإن وجود الباري تعالى و عدم الحادث مقدمان عليه بهذا التقدم و الظاهر أن مرادهم هذا. (دشتکی، بی تا/ب: ۲۸۹).

فردا
صدر

گویا بهمنیار نیز بهمین معنا اشاره دارد که میگوید: قدیم زمانی، چیزی است که برای زمان وجود آن نمیتوان ابتدایی در نظر گرفت (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۶۳)، یعنی وجود آن مسبوق به عدم آن نیست.

دشتکی عدم حادث را نه تنها مقدم بر وجود حادث، بلکه مقدم بر علت حادث نیز میداند، چراکه علت حادث، با حادث جمع میشود ولی عدم حادث، با حادث جمع نمیشود. بهمین دلیل عدم حادث مقدم بر چیزی است که مقارن با وجود حادث است (همان: ۴۷۳). دشتکی حدوث را همچون امکان، از اوصاف عقلی انتزاعی میشمارد که بدون استخراج عقل، حصول بالفعل ندارد (رحیمی، ۱۳۹۷: ۲۶۸).

اصناف مخلوقات

از آنجاکه برخی از متفکران اسلامی مخلوقات را منحصر در موجودات مادی میدانند (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۵۰۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۵۳۱)، در بررسی دیدگاه یک اندیشمند ابتدا باید دید که آیا قائل به مخلوقات مجرد نیز هست یا عالم را منحصر در ماده و مادیات میداند؟ اهمیت این مسئله در آنست که اگر دشتکی قائل به حدوث عالم باشد، توجه به این نکته لازم است که آیا دلیل یا ادله‌یی که بر حدوث عالم ارائه مینماید، شامل مجردات نیز میشود یا خیر؟ برخی ادله فقط قابلیت اثبات حدوث عالم ماده را دارند و بعضی

دیگر از آنها، توان اثبات حدوث ماسوی الله را. از سوی دیگر، در صورتیکه قائل به قدم عالم باشد، آیا ازلی بودن برخی از مخلوقات را مختص به مجردات میداند یا درمورد مادیات نیز قائل به قدم شده است؟

او در تقسیم جواهر میگوید: جواهر یا ذاتاً و فعلاً مفارق از جواهر مقارن است (عقل)، یا فقط در مقام ذات مفارق از جواهر مقارن است (نفس). جوهری که مقارن با جواهر مقارن است، یا محل جواهر مقارن است (ماده)، یا حال در جواهر مقارن است (صورت)، یا مرکب از دو جواهر مقارن است (جسم) (دشتکی، بی تا/ب: ۴۷۸).

بررسی حاشیه قدیم و جدید حاکی از آنست که وی علاوه بر مادیات، به وجود مجردات نیز معتقد بوده است. مواردی که او از موجودات مجرد سخن گفته است عبارتند از:

۱) در مواضع متعدد، از جواهر مجرد یا عقول مجرد سخن بمیان آمده است (همان: ۵۳، ۲۹۲، ۳۵۰).

۲) او علم را مجرد میدانند (همان: ۲۴۹).

۳) درمورد عقل فعال میگوید: «عقل فعال خزانه تصدیقات است» (همانجا)، و از آنجا که تصدیقات، علمند و علم، مجرد است، عقل فعال نیز موجودی مجرد خواهد بود. دشتکی در جایی دیگر، درباب کیفیت علوم عقول فعال نسبت به اشیاء، مینویسد: مشهور میان متأخران آنست که

علوم آنان به اشیاء بواسطه ارتسام صور اشیاء در آنهاست، ولی ظاهر کلام فارابی در فصوص آنست که عقول فعال عین صور اشیاء هستند، یعنی عقول فعال، علوم ابداعی قائم به ذات خویشند، نه مانند الواحی که علوم در آنها نقش بسته باشد (همان: ۵۹۷). از آنجاکه دشتکی میان این دو قول داوری نکرده و صرفاً به نقل بسنده کرده، میتوان نتیجه گرفت که وی هر دو نظر را در بقعه امکان و انهاد و عقیده‌یی در این باب ابراز نکرده است. از برخی عبارات سید سند بدست می‌آید که مراد از ملائکه همان عقول فعاله هستند (همانجا).

(۴) وی جوهر مجرد را صورتی میداند که در خارج بینای از محل و مجرد از ماده است (همان: ۶۰۹).

(۵) یکی از موجوداتی که سید سند به مجرد آن قائل است، نفس انسانی است، اما وی نفس و بدن را دو جزء بالفعل از ماهیت انسانی ندانسته، بلکه معتقد است هر یک از افراد انسان، امر واحد طبیعی است و هر آنچه وحدت در آن بالفعل باشد، اجزاء آن بالقوه خواهد بود. بنابراین، آنچه در نفس الامر تحقق دارد و با علم حضوری معلوم است و با لفظ «من» بدان اشاره میشود، همان امر واحد است نه اجزاء آن، چراکه اجزاء آن بالقوه موجودند نه بالفعل. شاهد این مطلب آنست که بدون آنکه مجاز لازم آید، میتوان گفت: من عالم و جالس هستم، همچنانکه میتوان

گفت: تو عالم و جالس هستی. محکوم‌علیه در هر دو قضیه، واحد است، درحالیکه اگر مشارالیه «أنا» امری مجرد بود، مجاز لازم می‌آمد. بنابراین، مشارالیه «أنا»، انسان است نه اجزاء مادی یا جزء مجرد آن. پس همانطور که میدانیم مشارالیه «أنا» مادی نیست، علم داریم که مشارالیه مجرد از کم و این نیست. جواز غفلت از اجزاء نیز بهمین دلیل است که مشار الیه، امری واحد بنام انسان است نه اجزاء آن، زیرا علم به یک شیء، مستلزم علم به اجزاء تحلیلی آن نیست.

نفس از سویی کمال بالفعل برای جسم طبیعی دارای حیات است، که از این حیث، همان حقیقتی است که حقیقت انسانی را رقم زده و از سوی دیگر، کمال بالقوه برای انسان است و از این حیث، جوهر مجرد از مقدار و و این و وضع و رشد و حس و حرکت است. پس از مرگ حیث حیوانیت او منعدم شده و حیث ادراک کلیات باقی میماند، همچون درخت که پس از ریشه‌کن شدن، حیثیت نامی بودن آن از بین رفته و حیثیت جسم بودنش باقی میماند (همان: ۶۰۱-۶۰۰).

لزوم مجازگویی از آن جهت است که اگر انسان دارای اجزاء بالفعل بود، از آنجاکه یکی از این دو جزء (بدن)، مادی و جزء دیگر (نفس)، مجرد است، در نسبت دادن علم و حالت نشستن به مجموع مرکب از نفس و بدن، مجاز رخ میداد، زیرا علم درحقیقت وصف نفس است و حالت نشستن، وصف بدن، پس اگر علم و نشستن را

به مجموع نفس و بدن نسبت دهیم، در هر دو اسناد، مجاز واقع شده است؛ یعنی حکم یک جزء را به هر دو جزء نسبت داده‌ایم. باید توجه داشت که مراد از اجزاء، اجزاء بالفعلی که از ترکیب آنها انسان حاصل شده باشد، نیست، بلکه مراد از جزء، جزء تحلیلی است، چراکه در صورت اول، ترکیب مجرد با مادی لازم می‌آید، که باطل است (همو، بی‌تا/ج: ۵۰۷).

دشتکی در جای دیگر، بجای تعبیر جزء، از عبارت جهت و حیثیت بهره برده است. وی نفس را نه بصورت مطلق، مجرد و نه بصورت مطلق، مادی دانسته است؛ نفس از آن جهت که محل معقولات است، مجرد است و از آن حیث که کمال اول جسم است، مادی است (همو، بی‌تا/ب: ۶۱۲). او شش دلیلی که فخر رازی در نفی تجرد نفس انسانی بیان کرده را نقل نموده و همه آنها را محل مناقشه میداند (همان: ۶۰۳-۶۰۱).

۶) از موارد دیگری که دشتکی تجرد آن را پذیرفته، صور منطبه در عقل است، چراکه این صور قابل اشاره حسی نبوده و خالی از لواحق ماده، چون کم و این و وضع، هستند (همان: ۶۰۴). یکی از خصوصیات مجردات آنست که دارای مکان نیستند، بهمین دلیل قوای جسمانی که تأثیرگذاری آنها مشروط به نسبت قرب و بعد با شیء متأثر است، نمیتوانند در مجردات تأثیرگذار باشند (همان: ۴۶۳).

با مطالب بیان‌شده روشن شد که سید سند، علاوه بر موجودات مادی، قائل به وجود موجودات مجرد از ماده نیز هست.

نظر دشتکی دربارهٔ حدوث و قدم عالم

در میان کلمات دشتکی مطالبی دیده میشود که برخی بصراحت بر اعتقاد به قدیم بودن بعضی از مخلوقات اشاره دارند و عده‌یی دیگر، مؤید و شاهی بر این اعتقادند. باور به وجود «مادهٔ قدیم و ازلی»، دلیلی واضح بر نظر وی بر قدیم بودن برخی از موجودات عالم امکانی است. اموری همچون «جواز تحقق حرکت ازلی» و «عدم ملازمت قدم با نفی فاعل»، با قول به قدم عالم سازگار است، ولی دشتکی صراحت در چنین اعتقادی ندارد، بهمین دلیل، در حد مؤید و شاهد میتوان به آنها استناد کرد. در این بخش به ذکر مواردی که میتواند دلیل یا شاهد بر نظر او مبنی بر قدم عالم باشد، میپردازیم.

الف) مادهٔ ازلی

دشتکی معتقد است تشخیص ماده بواسطهٔ صورت حاصل میشود، از اینرو با تبدل صورت، تشخیص ماده نیز متبدل میشود. اما اشکال مبنی بر اینکه اگر تشخیص ماده با تبدل صورت متبدل شود، حدوث ماده لازم می‌آید، در نتیجه خود ماده نیز نیازمند ماده‌یی دیگر خواهد بود که همین امر در مورد خود آن ماده نیز تکرار شده و

منجر به تسلسل میشود، بر این اعتقاد وارد است. او پس از طرح این اشکال، در پاسخ میگوید: ماده متشخص، مشتمل بر دو امر است: ذات ماده و تشخص آن. ذات ماده همواره محفوظ و باقی است و صور متعدد بر آن وارد میشوند. درحقیقت، آنچه با تبدل ماده، متبدل میشود، تشخص ماده است نه ذات ماده، بنابراین محتاج به ماده دیگری نخواهیم بود و تسلسل لازم نمی آید (همان: ۵۱۲).

در موضعی دیگر، همین شبهه بصورتی عام مطرح شده و آن اینکه، خداوند متعال در ازل، یا مستجمع تمام شروط مؤثریت بوده است، یا خیر. در فرض اول، قدم عالم لازم می آید. در فرض دوم، وقوع فعل در ازل بصرف استناد به ذات خداوند، مستحیل خواهد بود، اما شروط مربوط به مؤثریت، یا لازم ذات خداوند است یا عارض بر او. اگر این شروط لازمه ذات باشد، باز هم قدم عالم لازم می آید، و اگر عارض بر ذات باشند، اموری حادث خواهند بود و باز سؤال درباره سبب حدوث آنان تکرار میشود (همان: ۵۸۴-۵۸۵). این همان اشکالی است که گاهی با عنوان «ربط حادث به قدیم» از آن یاد میشود.

حکمای متقدم بر ملاصدرا، برای حل این مشکل به حرکت ازلی متوسل شده اند و طریق صدور حادث از قدیم را اینگونه توجیه کرده اند که حرکتی ازلی وجود داشته که زمینه ساز

حدوث حوادث در ازمنه مختلف بوده است؛ بهمین دلیل گفته شده است که «لولا الحركة لم یصح صدور الحادث عن القديم» (همان: ۵۸۳). دشتکی نیز بر این مطلب تصریح دارد که صدور حادث از قدیم بواسطه حرکت است (همان: ۳۱۴). نکته قابل توجه آنست که مراد از حرکت، یک شخص از حرکت است نه حرکات نامتناهی مترتب بر یکدیگر، زیرا صدور حادث از قدیم بواسطه حرکات نامتناهی مترتب بر یکدیگر، محال است (همان، ۲۵۷). در برخی عبارات حاشیه قدیم نیز از وجود حرکتی ازلی که حافظ زمان است، سخن به میان آمده است (رحیمی، ۱۳۹۷: ۲۵۴ و ۲۵۵). بنابراین، او بتبعیت از سایر حکما، قائل به حرکت ازلی است. روشن است که حرکت، بر ماده عارض میشود، از اینرو بدون وجود ماده ازلی، حرکت ازلی معنایی نخواهد داشت. پس میتوان گفت وی قائل به ماده ازلی است.

ب) جواز تحقق حرکت ازلی

دشتکی در عباراتی متعدد، وقوع حرکت ازلی را جایز شمرده که به برخی از این عبارات اشاره میشود:

۱. وی در حاشیه جدید خود مینویسد: «لجواز أن یكون بعض أفراد الحركة غیر مسبوق بالغير كما ذهب اليه الحكماء فإنهم صرحوا بأن الحركة الحافظة للزمان شخص واحد أزلی؛ جایز است که بعضی از

فردان صدر

افراد حرکت مسبوق بغیر نباشد، همانگونه که حکما بدان قائلند. آنان تصریح کرده اند که حرکت حافظ زمان، شخص واحد ازلی است» (دشتکی، بی تا/ب: ۵۸۲).

۲. او بعد از بیان این مطلب که حرکت، مقتضی آن نیست که متقدم بر حرکت، حالتی باشد که متحرک، از آن حال به حرکت منتقل شود، میگوید: «لجواز أن يكون هناك شخص أزلي من الحركة» (همانجا).

۳. باز در عبارتی دیگر، همین ادعا را تکرار میکند: «فمن الجائز أن يكون الحركة الأزلية أبدية» (همان: ۵۸۳).

از آنجاکه حرکت بدون متحرک معنا ندارد، این عبارات دالّ بر جواز تحقق متحرک ازلی است. امکان تحقق مخلوق ازلی، ملازم با ضرورت تحقق آن است، زیرا مخلوق ازلی هیچ علتی جز ذات اقدس پروردگار ندارد و به اصطلاح، «مکتفی بالفاعل» است، چراکه فاعل، همان علت تامه اوست؛ پس با تحقق علت تامه، تحقق معلول نیز ضروری خواهد بود. بنابراین، اثبات امکان تحقق مخلوق ازلی، در حکم اثبات ضرورت آن خواهد بود.

درست است که امکان تحقق موجود ازلی ملازم با ضرورت تحقق آن است، اما نمیتوان بصرف اینکه دشتکی قائل به امکان تحقق مخلوق ازلی است، قول به ضرورت تحقق مخلوق ازلی را به او نسبت داد، زیرا نمیتوان با

قاطعیت از اعتقاد یک فرد نسبت به لوازم اندیشه او سخن گفت، چراکه ممکن است صاحب یک نظر، یا به لوازم قول خود توجه نداشته باشد، یا بهر دلیلی، به لوازم قول خود معتقد نباشد.

تذکر این نکته خالی از فایده نیست که سید سند امکان وجود شخص ازلی را میپذیرد، ولی امکان تحقق نوع متوالد را منتفی میداند. مراد از نوع متوالد آنست که تحقق هر فردی از افراد آن نوع، متوقف بر تحقق فرد دیگری از آن نوع باشد. امتناع تحقق نوع متوالد از آنروست که این توقف تا بینهایت ادامه یافته و هرگز، فردی از آن نوع تحقق نخواهد یافت (همان: ۵۷۱-۵۷۰).

ج) عدم ملازمت قدم با نفی فاعل

بعضی اندیشمندان مسلمان برای اثبات حدوث عالم، به «ملازمت میان قدم و نفی فاعلیت» استناد کرده اند. فارابی سؤال از حدوث و قدم عالم را اینگونه مطرح میکند: «و من ذلک ایضاً أمر العالم و حدوثه؛ و هل له صانع هو علته الفاعلية أم لا؟» (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۰۰). وی حدوث را ملازم با اثبات علت فاعلی و قول به قدم را مستلزم نفی علت فاعلی شمرده است. همچنین کندی با اعتقاد به ملازمت میان حدوث و معلولیت، در عبارتی کوتاه مینویسد: «هر معلولی غیر ازلی است» (کندی، ۱۹۷۸: ۴۹). در اینباره میتوان به اخوان الصفا نیز اشاره کرد که مینویسند: «ثم اعلم أن الآراء الفاسدة كثيرة لا

یحیی عددھا... فمن ذلک رأى من رأى واعتقد أن العالم قدیم لا صانع و لا مدبّر له؛ آراء فاسد فراوان و غیر قابل شمارش است... ازجمله این آراء فاسد، قول کسی است که معتقد به قدم عالم و نفی صانع و مدبّر برای عالم است» (اخوان الصفا، ۱۴۱۲: ۳/ ۵۲۰). در این عبارت میان قدیم بودن و نفی صانع و مدبر ملازمت برقرار شده است.

یکی از شواهدی که نشان میدهد دشتکی قائل به قدم عالم بوده است، نفی ملازمت میان قدیم بودن و نفی خالق است. این اعتقاد در این عبارت بوضوح بیان شده است: «بناء القدم علی نفی القادر المختار غیر مسلمّ لجواز أن یکون أثر المختار قدیماً» (دشتکی، بی تا/ب: ۵۵۴)؛ و نیز در عبارتی دیگر میگوید: «إنّ الأزلیة لا ینافی المقدوریّة»، یعنی ازلی بودن با مقدور بودن و مخلوق بودن منافاتی ندارد (همان: ۱۱۱).

او در تعلیل ادعای قائلان به امتناع استناد قدیم به فاعل مختار، میگوید قصد بر ایجاد موجود قدیم، قصد به تحصیل حاصل است و از آنجاکه تحصیل حاصل محال است، موجود ازلی را نمیتوان مستند به فاعل مختار کرد. وی در مقام دفع این شبهه اذعان میکند که قدرت نزد حکما بمعنای «إن شاء فعل و إن لم یسأ لم یفعل» است و در این معنا، قصد بر ایجاد، لازمه فاعل مختار نیست، بگونه‌یی که فعل قدیم همراه فاعل مختار تحقق داشته باشد، بنابراین، قصد بر

ایجاد قدیم، قصد بر تحصیل حاصل نیست (همان: ۲۸۶). بیان دیگر، تحقق معلول قدیم، با قصد و اراده فاعل مختار بوده است، یعنی چون فاعل، ایجاد مخلوق قدیم را اراده میکند، آن موجود تحقق می‌یابد. بهمین دلیل، اگر چنین قصدی نباشد، ممکن قدیم تحقق پیدا نمیکند. پس قصد فاعل مختار در ایجاد ممکن‌الوجود قدیم مؤثر است و قصد بر ایجاد آن، قصد بر تحصیل حاصل نیست.

پاسخ به یک شبهه

ممکن است برخی بر اثبات حدوث عالم ماده اینگونه استدلال کنند: ماده، فانی و زوال‌پذیر است و آنچه زوال‌پذیر باشد، قدیم نخواهد بود. بعبارت دیگر، میان حدوث و زوال‌پذیری از یکسو، و میان قدیم بودن و زوال‌ناپذیری از سوی دیگر، ملازمه وجود دارد.

خواجه نصیرالدین طوسی زوال‌ناپذیر بودن موجود قدیم را اینگونه تبیین میکند: موجود قدیم یا واجب‌الوجود است، یا مستند به واجب‌الوجود؛ در هر دو صورت، امکان عروض عدم بر آن منتفی است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۲۰-۱۱۹). زوال‌ناپذیری واجب‌الوجود بالذات که روشن است، ولی فناپذیری ممکن‌الوجود مستند به واجب‌الوجود از آنروست که با دوام علت، بقای معلول نیز ضروری خواهد بود (قوشچی، ۱۳۹۳: ۳۹۳).

فردا صبح

دشتکی بیان خواجه را نمیپذیرد، زیرا ممکن است از جمله اسباب وجود ممکن‌الوجود قدیم، عدم وجود امری حادث باشد؛ در این صورت، با حدوث آن امر، علت تامه بقای آن ممکن قدیم از بین برود (رحیمی، ۱۳۹۷: ۱۳۴؛ دشتکی، بی‌تا/ب: ۲۹۳). یعنی ممکن است موجودی حادث، مانع از بقای ممکن‌الوجود قدیم باشد. پس با حدوث آن، مانع حادث میشود و زوال مانع که بخشی از علت تامه است، مختل میگردد. بیان دیگر، حالتی را میتوان فرض کرد که واجب‌الوجود، علت تامه ممکن‌الوجود قدیم نباشد و آن حالت اینست که عدم تحقق امر حادث، از عوامل بقای ممکن‌الوجود قدیم باشد که با تحقق آن حادث، علت تامه بقاء، از بین میرود و با زوال علت، معلول نیز از بین خواهد رفت.

دشتکی مثال واقعی برای این امر بیان نکرده، ولی برای روشن شدن مطلب میتوان این مثال فرضی را در نظر گرفت: آتشی را در نظر بگیرید که از ازل برافروخته شده باشد. عدم مجاورت آب با آتش، از علل ناقصه بقای آتش است، پس اگر آب در مجاورت آتش قرار گرفت، علت تامه برای بقای آتش مختل شده و آتش به سردی و خاموشی خواهد گرایید.

نقد و نظر

در بررسی آراء دشتکی درباره حدوث و قدم عالم، نکاتی قابل ذکر است که بر اساس ترتیب

مطالبی که در این نوشتار ذکر شد، به آنها اشاره میشود.

۱. پیشتر در معناشناسی حدوث و قدم گذشت که دو معنا برای حدوث زمانی بیان شده است. در معنای اول، عدمی که بر وجود حادث سبقت گرفته است، عدم زمانی است، یعنی یک زمانی قبل از تحقق حادث وجود داشته است که امر حادث در آن زمان معدوم بوده است. ولی در معنای دوم، عدم سابق، عدم زمانی نیست بلکه مطلق عدم است، بدان معنا که حادث، ابتدایی دارد و وجودش مسبوق به عدم است، ولو این عدم، زمانی نباشد.

تفاوت میان این دو معنا در مورد خود زمان آشکار میشود. طبق معنای اول، خود زمان نمیتواند حادث زمانی باشد و این اشکالی است که حکما بمعنای حدوث زمانی گرفته‌اند. آنجا که ملاصدرا حدوث زمانی را تعریف میکند، بیدرنگ این اشکال را متذکر میشود که طبق این تفسیر، حدوث اصل زمان، معقول نیست؛ زیرا حدوث زمان در صورتی معقول است که قبل از زمان، زمان باشد که عدم زمان، مقارن با آن زمان باشد، بنابراین، زمان باید در فرض عدم خود نیز وجود داشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۶۳). ولی تفسیر دوم از حدوث زمانی را نمیتوان با نفس زمان نقض کرد، چراکه در معنای حدوث، عدم سابق، زمانی نیست.

علامه طباطبایی در عبارتی کوتاه به هر دو تفسیر از حدوث اینگونه اشاره کرده است: «الحدوث الزماني كون الشيء مسبوق الوجود بعدم زماني وهو حصول الشيء بعد أن لم يكن». غلامرضا فیاضی در تعلیقه توضیح داده که عبارت «و حصول الشيء بعد أن لم يكن»، بیان تفسیر دوم از حدوث زمانی است که طبق این معنا، نفس زمان نیز میتواند متصف به حدوث زمانی باشد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۳/۸۹۳، تعلیقه ۲).

همین اشکالی که درمورد اصل زمان مطرح بود، دربارهٔ اولین مخلوق مادی نیز قابل طرح است، بدین بیان که قبل از خلقت اولین مخلوق مادی، زمانی وجود نداشت تا عدم عالم، تقدم زمانی بر آن داشته باشد. تفسیری که دشتکی از حدوث زمانی ارائه داد این اشکال را نیز دفع میکند، زیرا حادث را به امری که مسبوق به عدم خویش است تفسیر کرده، نه امری که مسبوق به عدم زمانی خویش است.

۲. دشتکی حدوث را همچون امکان، از اوصاف عقلی انتزاعی میشمارد که بدون استخراج عقل، حصول بالفعل ندارد.

ذیل این مطلب دو نکته قابل ذکر است: اول آنکه، اگر حدوث، امری وابسته به انتزاع ذهن باشد، امری موهوم خواهد بود و حقیقتی در متن واقع نخواهد بود، حال آنکه نمیتوان این ادعا را پذیرفت، چراکه وقتی سخن از حدوث جمیع مخلوقات یا دست کم بعضی از آنها بمیان می آید، امری حقیقی

مد نظر است و ما حقیقتاً اشیاء را متصف به حدوث میکنیم؛ یعنی اگر ما و ذهن ما نیز نباشد، اشیاء ثبوتاً متصف به حدوث خواهند بود.

نکته دیگر آنکه، منشأ چنین دیدگاهی، عدم تنقیح معقولات ثانی فلسفی نزد این فیلسوف بزرگ است. او معقولات ثانیه را اموری صرفاً ذهنی میداند که وجود خارجی ندارند. وی در توضیح معقول ثانی مینویسد: «چیزی است که عارض بر جمیع افراد نفس الامری خویش شده و مطابقی در خارج ندارد؛ یعنی مبدأ آن در خارج موجود نیست، مانند مفهوم شیء که ماهیت مصادیق خویش نبوده و شئییتی که مبدأ شیء است در خارج معدوم است» (دشتکی، بی تا: ۲۰). همچنین در جای دیگری میگوید: «اگر واجب تعالی نزد حکما فردی از وجود مطلق بود، وجود نزد آنان موجود در خارج بود و در نتیجه از معقولات ثانیه محسوب نمیشد» (همو، حدود بی تا/ب: ۱۳).

این عبارات حاکی از آنست که وی تصویری روشن از معقولات ثانیه فلسفی نداشته و معقولات را به دو قسم معقولات اولی یا همان مفاهیم ماهوی، و معقولات ثانیه تقسیم کرده است. او در معقولات ثانیه، تمایزی میان معقولات منطقی و معقولات فلسفی قائل نبوده، بهمین دلیل حدوث را که از مفاهیم ماهوی نیست، از معقولات ثانیه بحساب آورده، غافل از آنکه قسمی دیگر از معقولات ثانیه وجود دارد که ما امروزه آنها را با عنوان «معقولات فلسفی»

یا «معقولات ثانیه فلسفی» می‌شناسیم. معقولات فلسفی، مفاهیمی هستند که دارای مصداق خارجی بوده، اما حاکی از حدود ماهوی مصادیق خود نیستند، بلکه حاکی از انحاء وجود آنها هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱/ ۲۰۰).

در بیانی مختصر، میتوان به بارزترین خصوصیت هر یک از معقولات بدین‌نحو اشاره کرد که عروض و اتصاف معقولات اولیه، خارجی است؛ عروض و اتصاف معقولات منطقی، ذهنی است؛ ولی معقولات فلسفی، عروضشان، ذهنی و اتصافشان، خارجی است (شیروانی، ۱۳۹۳: ۳۷۵-۳۷۴).

۳. آنچه بنام حدوث و قدم دهری به میرداماد نسبت میدهند، در کلمات سید سند بوضوح بیان شده است. دشتکی میگوید: همانگونه که وجود معلول متأخر از وجود علت است، معلول در مرتبه علت، وجود ندارد، نه اینکه گفته شود عدم معلول، مقرر در مرتبه علت است، زیرا همانگونه که معلول فی حد ذاته معدوم نبوده بلکه عدم آن همچون وجودش، وابسته بغیر است، عدم معلول در مرتبه ذات نیز مقرر نیست و صرفاً میتوان گفت معلول در مرتبه ذات، وجود ندارد.

ممکن است گفته شود که اگر معلول در مرتبه علت، فاقد وجود است، باید عدم معلول در آن مرتبه مقرر باشد، زیرا در غیر این صورت، میان وجود و عدم واسطه لازم می‌آید. در پاسخ باید گفت: نقیض «وجود در مرتبه»، «سلب وجود در مرتبه» بصورت «نفی المقید» است، نه «سلب در

مرتبه» بصورت «نفی المقید»، یعنی سلبی که متصف به بودن در آن مرتبه است (دشتکی، بی‌تا/ب: ۲۱۶).

۴. آنچه دشتکی درباب نفس انسانی بیان کرده، خدشه‌پذیر است. او نفس و بدن را امری واحد پنداشته و دلیل آن را صحت اسناد علم و حالت نشستن به انسان معرفی کرده است. اشکال این مطلب آنست که مسائل فلسفی را نمیتوان با استعمالات عرفی اثبات کرد. روشن است که تمایز میان نفس و بدن، بحثی فلسفی است و از عموم مردم انتظار نمیرود که به این تمایز توجه داشته و در استعمالات عرفی خود، آن را لحاظ نمایند. عرف آن میزان از دقت را ندارد تا در اسناد علم، توجه داشته باشد که نفسی دارد که این علم، وصف نفس اوست، همچنانکه حالت نشستن، وصف جسم است نه وصف نفس.

۵. ادله و شواهدی که بیانگر اعتقاد سید به قدم برخی از مخلوقات عالم است، دلالتی بر نظر او درمورد موجودات مجرد ندارد. آنچه میتوان با قاطعیت بیان کرد آنست که وی به حرکت ازلی اعتقاد دارد و از آنجا که حرکت، وصف ماده است، بیشک وی قدیم بودن برخی از موجودات مادی را پذیرفته است، ولی نسبت به موجودات مجرد، در حاشیه قدیم و حاشیه جدید خود مطلبی بیان نکرده که حاکی از رأی او درباب حدوث یا قدم مجردات باشد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با بررسی کلمات دشتکی در مورد حدوث و قدم عالم در حاشیه قدیم و حاشیه جدید او بر شرح تجرید قوشچی به نتایج زیر دست یافتیم:

۱. او در این دو اثر مسئله حدوث عالم را نفیاً و اثباتاً مورد بحث قرار نداده است، یعنی نه برای اثبات آن دلیلی ذکر کرده است و نه در باب نفی آن.
۲. او برای تصحیح ربط حادث به قدیم، با پذیرش حرکت ازلی، درواقع به وجود ماده ازلی اقرار کرده است؛ هر چند لازمه قول به حرکت ازلی، نفی حادث ذاتی نیست. بهمین دلیل نمیتوان قول به قدم مجردات را نیز از عبارات وی استفاده کرد. اما پذیرش حرکت ازلی مانع از آن میشود که او را از قائلان به حدوث عالم بدانیم، چراکه قائلین به حدوث، به ازلیت هیچ مخلوقی باور ندارند.
۳. نظر دشتکی درباره حدوث یا قدم مجردات، از حاشیه قدیم و حاشیه جدید بدست نیامد، اما بر اساس قواعد فلسفی میتوان گفت: اگر ماده‌بی ازلی باشد، از آنجا که عالم عقول نسبت به عالم ماده علیت دارند، در صورت وجود ماده ازلی، میتوان ازلیت برخی از مجردات را نیز پذیرفت. او در برخی مواضع به کلام شیخ‌الرئیس که صورت را شریکه العلة برای ماده میداند، استناد کرده است (دشتکی، بی‌تا/ب: ۴۱۵). آن علتی که صورت، با آن در ایجاد و حفظ ماده مشارکت دارد، چیزی جز موجود مجرد نیست.

منابع

آیتی، علی؛ سلیمانی امیری، عسکری (۱۴۰۲) «حدوث و قدم عالم از منظر روایات شیعه»، نسیم خرد، سال نهم، شماره اول، ص ۷۷-۹۴؛
20.1001.1.24764302.1402.9.1.5.5.
ابن‌سینا (۱۳۷۵) الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه.
اخوان‌الصفاء (۱۴۱۲ق) رسائل اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفاء، بیروت: الدار الاسلامیه.
ایزدی، محسن؛ سیدهاشمی، سیدمحمدجواد؛ بادپا، علی (۱۳۹۹) «حدوث عالم از دیدگاه صدرالمتهلین و تطبیق آن با آیات و روایات»، آینه معرفت، ص ۱۸-۱؛
10.52547/jipt.2020.97383.
بوترابی، سیدمحمدعلی (۱۳۸۵) «حدوث و قدم عالم»، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۱۰، ص ۲۹۸-۳۰۱.
بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵) التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
جمعی از نویسندگان (۱۴۱۴ق) شرح المصطلحات الفلسفیه، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
حسینی اردکانی، احمد (۱۳۷۵) مرات الاکوان، مقدمه، تصحیح و تعلیق عبدالله نورانی، تهران: میراث مکتوب.
حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۱ق) أجوبة المسائل المهنائية، قم: خیام.
خوشنویسان، مریم؛ طاهری، سیدصدرالدین (۱۳۹۸) «حدوث عالم ماده از دیدگاه متکلم و فیلسوف»، پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، شماره ۲، ص ۱۴۹-۱۲۵؛
doi.org/10.22054/jcst.2020.49394.1030.
دشتکی، صدرالدین محمد (بی‌تا/الف) حاشیه‌القدیمة علی شرح التجرید الجدید، نسخه خطی شماره ۱۷۵۵، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

----- (بی/تا/ب) حاشیه الجديدة على شرح التجريد الجديد= تجريدات الغواشى، نسخه خطی شماره ۸۸۲، تهران: کتابخانه ملک.

----- (بی/تا/ج) حاشیه الجديدة على شرح التجريد الجديد= تجريدات الغواشى، نسخه خطی شماره ۱۳۶۸، تهران: کتابخانه سپهسالار.

----- (بی/تا/د) حاشیه شرح التجريد الجديد، نسخه خطی شماره ۱۱۸، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی.

رازی، فخرالدین محمد (۱۴۰۷ق) المطالب العالیة من العلم الالهی، بیروت: دار الکتب العربی.

----- (۱۴۱۱ق) المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، قم: بیدار.

رحیمی، علی (۱۳۹۷) تصحیح انتقادی حاشیه قدیم صدرالدین محمد دشتکی بر شرح تجرید قوشچی، براهنمای محمدباقر عباسی، پایان نامه دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز.

رقوی، جواد (۱۳۸۴) «آفرینش از دیدگاه فارابی و ابن سینا»، کلام اسلامی، شماره ۵۶، ص ۳۶-۲۳.

سبزواری، هادی (۱۳۷۲) شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.

شیروانی، علی (۱۳۹۳) ترجمه و شرح بداية الحکمة، قم: دار الفکر.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۵) نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۷ق) تجرید الاعتقاد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

فارابی، ابونصر محمد (۴۰۵ق) الجمع بین رأی الحکیمین، تهران: الزهرا (س).

فاریاب، محمدحسین (۱۳۹۲) «تحلیلی بر مسئله حدوث و قدم زمانی عالم در تاریخ کلام اسلامی»، پژوهشهای اعتقادی کلامی، شماره ۱۰، ص ۹۲-۷۱.

قوشچی، علی (۱۳۹۳) شرح تجرید العقائد، تصحیح و تحقیق محمدحسین زارعی رضایی، قم: رائد. کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۹۷۸) رسائل الکندی الفلسفیه، قاهره: دار الفکر العربی.

لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳) گوهر مراد، تهران: نشر سایه. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸) آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

----- (۱۳۸۸) آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

----- (۱۳۹۳) تعلیقه علی نهاية الحکمة، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

ملاصدرا (۱۳۷۸) رساله فی الحدوث، تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۵، تصحیح و تحقیق رضا محمدزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

مهدوی بصیر، فاطمه (۱۳۸۸) «مسئله حدوث و قدم عالم»، فرهنگ پژوهش، شماره ۴، ص ۱۷۶-۱۵۷.