

تبیین حدوث عالم از دیدگاه علامه حلی

سید جواد احمدی*

چکیده

دیدگاه حدوث زمانی منسوب به متکلمان با چالش‌های جدی فلاسفه مواجه شده و نظریه حدوث ذاتی در اندیشه‌های فلسفی قوام ویژه‌ای یافته است. با رجوع به کتب متعدد علامه حلی - به‌عنوان یک متکلم محقق شیعی و آگاه به مبانی فلسفی - معلوم می‌شود که وی دیدگاه حدوث ذاتی مصحح با ازلیت غیری عالم را مردود دانسته است. از سویی دیگر، وی مدخلیت شاخصه «زمان» در معنای حدوث را نفی کرده و همانند فلاسفه، دیدگاه حدوث زمانی و مسبوقیت عالم به عدم زمانی را باطل و غیرقابل پذیرش شمرده است. بنابراین عقیده علامه در مسئله حدوث عالم، غیر از حدوث ذاتی و غیر از حدوث زمانی است. وی معتقد است عالم به این معنا حادث است که خداوند ازلاً در حاق واقع بدون تقید به زمان موجود بود؛ ولی عالم و زمان تحقق نداشت؛ یعنی عدم محض حاکم بود و اصل عالم طبیعت توأم با زمان، از کتم عدم محض به نحو ابداعی آفریده شد. به عبارت دیگر، هستی جهان ماده، سرآغازی فرازمانی داشته و به لحاظ امتداد زمانی، محدود و متناهی به عدم مطلق در متن واقع است؛ عدمی که بدون تقرر در ظرف متدرج و ممتد زمان، با وجود عالم به تقابل سلب و ایجاب در تناقض است و قابل جمع با آن نیست؛ بلکه با جعل وجود، مطرود و منتفی می‌گردد. مقاله حاضر به تبیین ابعاد این نظریه علامه درباره حدوث عالم می‌پردازد.

واژگان کلیدی

حدوث زمانی، حدوث ذاتی، قدمت، زمان، عدم مجامع، عدم مقابل، عدم مطلق.

طرح مسئله

در متون دینی بر حدوث عالم بدون تصریح به هیچ قیدی، مانند «زمانی» یا «ذاتی» تأکید شده است. بر این

sja983@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۵

*. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه معارف اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۹

اساس، دانشمندان دینی اعم از حکما، متکلمان و حتی محدثان درصدد شرح حدوث موردنظر تعالیم دینی برآمده اند، و هر کدام با تلاش علمی و بذل دقت‌های فنی در آیات قرآن و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام، به توجیه عقلی این آموزه دینی دست یازیده اند. البته مسئله مزبور در این مسیر علمی میدان تضارب آرا و محل بحث و نزاع محققان قرار گرفته و مناقشات و مباحث مختلفی درباره آن پدید آمده است؛ آن‌سان که هر گروه، تبیین خاصی از خود ارائه نموده و استنباط مخصوص خویش از متن دینی را بر صواب و مطابق و هماهنگ با آیات و روایات معرفی کرده است.

از جمله این اقوال، دیدگاه حدوث زمانی عالم است که به نحو متداول و معمول به صورت کلی به متکلمان نسبت داده می‌شود و حتی امروزه در محافل آموزشی و مراکز پژوهشی به نحو مشهور گفته و نوشته می‌شود که متکلمان با استناد و اعتماد به ظواهر متون دینی، بر حدوث زمانی و مسبقیت عالم به عدم زمانی اصرار دارند. این سینا ضمن انتساب این نظریه به متکلمان، آن را با اشکالات متعددی به چالش کشیده است. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳ / ۱۲۹ به بعد) نقد اساسی وی آن است که «زمان» مقدار حرکت و از لوازم وجود اشیای مادی است. (همان: ۹۵ - ۹۴) پس نمی‌توان معتقد شد که زمانی موجود بود، ولی عالم طبیعت در آن زمان موجود نبود و سپس در برهه‌ای دیگر از زمان آفریده شد. بدیهی است که ارائه تصویر صحیحی از این رأی - با قطع نظر از توالی و لوازم فاسد آن - غیر ممکن است.

حال پرسش این است که آیا نظریه‌ای که بطلان آن دارای بدهت و وضوح است، مورد پذیرش تمامی متکلمان است؟ آیا می‌توان این دیدگاه را به متکلمان شیعی متأثر از کلام فلسفی خواجه طوسی همانند علامه حلی نیز نسبت داد و ایشان را مدافع این نظریه نارسا و نادرست قلمداد نمود؟ یا اینکه مقصود این گروه از متکلمان محقق از حدوث زمانی مستفاد از متن دینی، مطلبی دیگر است؟ چه اینکه این دسته از دانشمندان نامدار شیعی در اثر مذاقه‌های علمی، بهره‌مندی و بهره‌وری از ژرفای سخنان حکیمانۀ اهل بیت علیهم‌السلام، اندیشه‌ها و مبانی کلامی‌شان پیوندی وثیق و گسترده و قرابتی ارزنده با مبانی فلسفی دارد.

برای رسیدن به پاسخ، شایسته است که دیدگاه علامه حلی در مسئله حدوث عالم با مراجعه به آثار متعدد برجای‌مانده از این فقیه و متکلم نامور، واکاوی و بررسی گردد. تذکر این نکته ضروری است که بیشتر مباحث مطرح در این زمینه صرفاً تحلیل و تبیینی از رأی ایشان درباره مسئله مذکور است و جهت پرهیز از تطویل و تفصیل مطالب، از داوری همه‌جانبه نسبت به درستی یا نادرستی تعاریف، ادله و ... خودداری شده و از نقد و ارزیابی کامل دیدگاه علامه صرف‌نظر شده است.

مفهوم‌شناسی حدوث و قدم

مسئله حدوث و قدم، پیوند مفهومی با بحث سبق و لحوق دارد؛ زیرا در تعریف حدوث و قدم، مفهوم سبق و لحوق (تقدم و تأخر) مدخلیت دارد. برای درک دیدگاه علامه حلی در مورد حدوث و قدم عالم لازم است تا اقسام تقدم و تأخر از منظر وی بررسی شود.

الف) اقسام تقدم و تأخر

بنابر نقل علامه، مشهور حکما تا زمان وی پنج قسم از اقسام تقدم را بیان کرده‌اند:

۱. تقدم علی (تقدم علت تامه بر معلول)؛
 ۲. تقدم طبعی (تقدم علت ناقصه بر معلول)؛
 ۳. تقدم رتبی (تقدم در رتبه وضع حسی مانند مقدم بودن امام بر مأموم نسبت به محراب و تقدم در رتبه عقلی مانند مقدم بودن جنس بر نوع و ...)
 ۴. تقدم شرفی، مانند تقدم معلم بر متعلم؛
 ۵. تقدم زمانی، مانند تقدم حضرت آدم علیه السلام بر حضرت نوح علیه السلام. (حلی، ۱۳۸۷: ۴۷۸)
- آنگاه ایشان عقیده متکلمان در مورد قسم دیگری از تقدم و تأخر را چنین بیان می‌کند:

وقد أبدى المتكلمون قسماً سادساً للتقدم و هو تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض كتقدم الأمس على اليوم. (همو، ۱۳۸۸: ۱ / ۲۵۹)

از دیدگاه متکلمان - که علامه نیز با آنان هم‌عقیده است - سبق و لحوق بین اجزای زمان از سنخ سبق و لحوق علی، طبعی، رتبی و شرفی نیست؛ چنان‌که به ملاک زمان و از سنخ تقدم و تأخر زمانی نیز نمی‌باشد؛ زیرا در این صورت نیاز به زمان دوم خواهد بود، آنگاه تقدم و تأخر بین اجزای زمان دوم نیز احتیاج به زمان سوم دارد و به همین ترتیب که منجر به تسلسل در ازمه است. بنابراین جریان تقدم و تأخر در اجزای زمان نسبت به هم، قسم ششم از اقسام تقدم و تأخر است که نیاز به زمان دیگری ندارد تا مشکل تسلسل لازم آید. در این سنخ از سبق و لحوق، سابق و لاحق بدون احتیاج به عامل زمان از یکدیگر منفک‌اند. (همان)

علامه همین قسم از تقدم و تأخر را در تبیین حدوث عالم معتبر می‌داند.

فقد ثبت هنا نوع من التقدم يستحيل وجود المتأخر فيه مع المتقدم و هذا النوع من التقدم هو المأخوذ في حد الحدوث. (همو، ۱۴۱۳: ۷۲)

نقد و بررسی

فلاسفه تقدم و تأخر بین اجزای زمان را تقدم و تأخر زمانی می‌دانند؛ به این بیان که ملاک در تقدم و تأخر زمانی، عدم اجتماع متقدم و متأخر است. این ملاک بین زمانیات به واسطه زمان است؛ ولی خود اجزای زمان به لحاظ وجود متجدد و متقاضی زمان، بدون نیازمندی به زمان دیگر، اجتماعشان در وجود مجال است و متصف به تقدم و تأخر زمانی‌اند. پس ملاک این قبلیت و بعدیت به اعتبار وجود غیرقار زمان به نحو بالذات در اجزای زمان و به واسطه زمان در اشیای زمان مند مُحقق است. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۸۲ به بعد؛ شیرازی، ۱۳۸۲: ۷۹)

علامه حلی این پاسخ را قانع کننده ندانسته و اشکالات متعددی در رد آن مطرح کرده است. (حلی، ۱۳۸۷: ۲۶۰ - ۲۵۹؛ ۱۳۸۸: ۲۴۷ به بعد) به هر حال، با قطع نظر از صحت و سقم مناقشات علامه، مقصود وی این است که می‌توان سبق و لاحوقی را تصویر کرد که در آن، سابق و لاحق بدون نیازمندی به زمان، در واقع منفک از یکدیگر باشند. (همو، ۱۳۹۰: ۱۰۰) به عبارت دیگر، تبیین مسئله حدوث و قدم و مسبقیت وجود عالم به عدمش به نحو تقدم و تأخر انفکاک‌ی وجود خالق و مخلوق، نیازمند به وساطت زمان نیست.

تجویز وجود قبلیه و بعدیه لا توجدان معاً في جزئين من الزمان من غير زمان يغيرهما
يقتضي تجویز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغيرهما. (همو، ۱۳۸۸: ۱ / ۲۴۷)

(ب) تعریف حدوث و قدم

علامه پس از تقسیم موجود به قدیم و حادث، این دو قسم را چنین بیان کرده است: قدیم موجودی است که برای هستی وی اول و ابتدایی نیست، برخلاف حادث که هستی‌اش ابتدا دارد. (همو، ۱۳۹۰: ۹۹) چنان‌که از تقسیم موجود به دو قسم و از تعریف حدوث و قدم هویدا است، وی تفصیلی در حدوث و قدم نداده و آن دو را به ذاتی و زمانی تقسیم نکرده است؛ بلکه علامه چنین تقسیمی را به فلاسفه نسبت داده است:

فسروا (أي الفلاسفة) الحدوث بأمرين:
أحدهما: حصول الشيء بعد أن لم يكن له وجودٌ في زمانٍ سابق، و على هذا التفسير لا يكون الزمان حادثاً.
الثاني: أن يكون حصوله بعد عدمه بعدية بالذات، و هو الحدوث الذاتي ... و للقدم معنيان مقابلان لمعنيي الحدوث. (همو، ۱۳۸۸: ۱ / ۲۲۱ - ۲۲۰)

حلی در برخی دیگر از آثارش علاوه بر تعریف فوق، تعریف دیگری برای حدوث و قدم ذکر می‌کند: قدیم موجودی است که عدم بر او پیشی ندارد؛ اما حادث، موجودی با سابقه عدم است. (همو، ۱۴۲۶: ۳۹)

در این تعریف نیز تفصیلی بین عدم ذاتی و عدم زمانی مشاهده نمی‌شود. گویا وی دو تعریف مذکور را ملازم با هم دانسته است؛ به این بیان که لازمه ابتدا داشتن یا نداشتن هستی، مسبقیت یا عدم مسبقیت آن وجود نسبت به نیستی و عدم است:

كل موجود له أول (و هو المحدث) فان وجوده مسبق بلاوجوده و إلا لم يكن له أول.
(همو، ۱۴۱۳: ۶۸)

اگر هستی موجودی ابتدا داشته باشد، قطعاً مسبق به عدم مقابل است:

كلّ واحدٍ من الحوادث له اولٌ ... كلّ واحدٍ من الحوادث مسبوق بعدم. (همو، ۱۳۸۸: ۳ / ۵۰۸)

چنان که علامه (به عنوان شارح) در ذیل تعریف حدوث و قدم به معنای اول در کلام ابواسحاق نوبختی، آن را با تعریف دوم توضیح داده است. (حلی، ۱۳۶۳: ۵۱) تعریف حدوث و قدم در کشف المراد با عبارت دیگری است:

أن الموجود اما أن يسبقه الغير أو لا يسبقه الغير، فالاول هو الحادث و الثاني هو القديم.

(همو، ۱۳۸۰: ۸۲)

موجودی که مسبوق به غیر باشد، حادث است. ظاهر از این تعریف، عموم است؛ یعنی هم شامل حادث زمانی می شود که وجودش مسبوق به زمان و اشیای زمانی پیشین است و هم شامل حادث ذاتی می شود که اگر مسبوق به زمان سابق نباشد، مسبوق به علت تامه است و تأخر رتبی از آن دارد؛ پس هم بر حادث ذاتی و هم بر حادث زمانی، مسبقیت به غیر صدق می کند؛ اما علامه در اثر دیگرش این تعریف را نیز بر وزان دو تعریف پیشین معرفی می کند؛ یعنی مراد وی از مسبقیت به غیر این است که موجود حادث برخلاف قدیم، دارای ابتدای وجودی و متصف به مسبقیت به عدم است؛ به گونه ای که با تحقق محدث (خالق)، حادث تحقیقی نداشت و پس از معدوم بودن با ایجاد محدث موجود گشت. از این رو وجود حادث به تأخر انفکاک، از وجود محدث (علت تامه) منفک است. (همو، ۱۳۸۸: ۱ / ۲۱۸) فقط وجود خالق قدیم ابتدا نداشته، مسبوق به عدم مقابل نیست؛ چنان که بی نیاز از جعل جاعل است و مسبوق به وجود علت تامه نمی باشد.

بی‌نیازی تبیین حدوث و قدم از شاخصه زمان

علامه عقیده متکلمان را در این باره چنین نقل کرده است:

و المتكلمون لا يسلّمون أن التقدّم إنّما يكون بالزمان، السّبق عندهم لا يفتقر إلى الزّمان.

(همان / ۲۲۰)

البته مراد آنان از تقدم مستغنی از زمان، تقدمی است که متقدم و متأخر مقابل اند، نه مجامع و به عبارت دیگر، از هم منفک اند. مقصود متکلمان - از جمله علامه حلی - بی‌نیازی حدوث ذاتی از عنصر زمان نیست؛ چه اینکه استغنائی حدوث ذاتی از زمان مورد تردید نیست؛ چنان که متکلمان نیز در پی اثبات حدوث ذاتی نیستند تا آن را به عنوان حدوثی بی‌نیاز از زمان مطرح کنند.

لا يعتبر في القدم و الحدوث، الزّمان و إلّا لكان للزمان زمان آخر و يتسلسل. (حلی، ۱۴۲۶: ۳۹)

حلی در بیشتر کتاب‌های خویش، عقیده فلاسفه را درباره لزوم سبق ماده و مدت بر هر موجود حادث

مادی برنتافته و آن را مبتلا به اشکالات متعددی دانسته است: (همو، ۱۳۸۷: ۴۹۱؛ ۱۳۸۰: ۱۲۴ - ۱۲۳)

أثبت الاوائل لكلِّ حادثٍ مادةً و مدةً سابقين عليه؛ لانه قبل وجوده ممكن فإمكانه محلّ، فليس هو الماهية المعدومة، فلا بدّ من محلّ هو المادة، و قبلية العدم تستدعي معروضاً لها و هو الزّمان و هذا خطأ. (همو، ۱۴۲۶: ۴۱)

وی معتقد است دیدگاه مذکور فلاسفه به ابراز این نظریه ایشان انجامید که قبلیت و بعدیتی که در آن، سابق و لاحق با هم تقابل دارند و اجتماع آنها غیر ممکن است، منحصرأً به معیار زمان است. (همو، ۱۳۸۸: ۱ / ۲۴۳) علامه بر این اندیشه است که با مردود دانستن لزوم سبق ماده و مدت بر هر حادثی و نفی کلیت این حکم، راهی برای تصویر حدوث بدون دخالت زمان گشوده شده است:

نحن نمنع احتیاج الحادث إلى المادة و المدة. (همان: ۲۴۰)

وی اتفاق جمیع مسلمانان را مؤید نظر خویش می‌داند:

ذهب المسلمون كافةً إلى ذلك (أي إلى أنه لا يجب في المحدث سبق المدة عليه). (همان: ۲۴۳)

علامه با مسلم دانستن ناکارآمدی حدوث ذاتی در مسئله حدوث عالم، بر نفی تأثیر وجود زمان در تبیین حدوث و قدم چنین استدلال می‌کند:

لو اعتبر الزّمان في ماهية القدم و الحدوث لكان ذلك الزّمان اما قديماً أو حادثاً، فإن كان قديماً فإن إحتاج قدمه إلى زمان يصحبه، و جب أن يكون له زمان آخر، فللزمان زمان و هكذا إلى ما لا نهاية له. و إن لم يحتج قدم الزّمان إلى اعتبار زمان آخر، لم يجب اعتبار الزّمان في معنى القديم، فيكون القدم معقولاً من غير اعتبار الزّمان، و إذا عَقِلَ ذلك في موضع فليعقل في جميع المواضع، و إن كان ذلك الزّمان حادثاً، فإن اعتبر في حدوثه الزّمان تسلسل، و هو محال. و إذا لم يعتبر الزّمان في الحدوث في نفس الزّمان، فليعقل مثله في جميع المواضع. (همان: ۲۱۹)

بنابراین عامل زمان در حقیقت حدوث عالم - که زمان نیز در زمره آن است - نقشی ایفا نمی‌کند؛ چنان که قدمت خالق نیز به ملاک زمان نیست. عبارت فوق کاملاً گویای این است که حدوث عالم از دیدگاه علامه، حدوث زمانی منسوب به قدمای متکلمان نیست؛ زیرا دیدگاه مزبور نسبت به اصل زمان و اصل عالم طبیعت مخدوش است و علامه به آن خدشه و اشکالات متفطن بود.

جایگاه حدوث ذاتی ملائم با قدمت غیری در اندیشه علامه حلی

علامه در مواردی، حدوث ذاتی را به عنوان دیدگاه برگزیده فلاسفه توضیح می‌دهد:

إِنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ فَائِهِ لَا يَسْتَحِقُّ الوجودَ مِنْ ذَاتِهِ وَ إِنَّمَا يَسْتَحِقُّ الوجودَ مِنْ غَيْرِهِ، وَ مَا بِالذَّاتِ
أَسْبَقَ تَمَّ بِالغَيْرِ، فَيَكُونُ العدمُ سَابِقاً عَلَى الوجودِ. (همان: ۲۲۱)

مشهور حکما به لحاظ اینکه امکان ماهوی را ملاک نیازمندی به علت می‌دانند، تحقق معلول ازلی را روا
شمرده و قدمت غیر را منافی معلولیت و اتصاف به حدوث ذاتی ندانسته‌اند؛ زیرا امکان، لازمه ماهیت معلول
است، پس هر معلولی متصف به امکان ماهوی و محتاج به علت است، خواه سابقه عدم مقابل داشته باشد یا
اینکه ازلاً وجودش از سوی علت افاضه شده باشد. در هر صورت، دارای ماهیت و متصف به امکان است و
علت می‌طلبد و عدم ذاتی بر وجود عطایی تقدم دارد. (همان: ۲۲۵)

علامه حلی نیز معتقد است مناط نیازمندی معلول به علت، امکان است نه حدوث:

أَنَّ عِلَّةَ الْحَاجَةِ إِنَّمَا هِيَ الْإِمْكَانُ وَ هُوَ لَازِمٌ لِلْمَاهِيَةِ ضَرُورِيٌّ لِلزُّومِ. (حلی، ۱۳۸۰: ۱۱۸)
وَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ هِيَ الْحُدُوثُ لِأَنَّهُ كَيْفِيَّةٌ لِلوجودِ فَيَتَأَخَّرُ عَنْهُ، وَ الوجودُ مُتَأَخَّرٌ عَنِ الْإِيجَادِ
الْمُتَأَخَّرُ عَنِ الْإِحْتِيَاجِ الْمُتَأَخَّرِ عَنِ عِلَّةِ الْإِحْتِيَاجِ؛ فَلَوْ كَانَتْ هِيَ الْحُدُوثُ لَزِمَ تَقَدُّمُ الشَّيْءِ
عَلَى نَفْسِهِ بِمِرَاتِبٍ. (همو، ۱۴۲۶: ۳۴)

با این حال، از منظر وی معلول قدیم فقط می‌تواند از فاعل ازلی موجب - بر فرض تحقق چنین فاعلی -
صادر گردد، نه از فاعل مختار. (همو، ۱۳۶۳: ۵۱) توضیح اینکه، فاعل یا مختار است یا موجب. فاعلی متصف
به اختیار است که با قدرت خویش متمکن از انجام یا ترک عمل باشد:

مَعْنَى الْإِحْتِيَارِ اسْتِوَاءُ الطَّرْفَيْنِ (أَيِ الْفِعْلِ وَ التَّرْكِ) بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْقُدْرَةِ وَحْدَهَا. (همو، ۱۴۲۶: ۱۳۹)
وَ الْمَعْنَى بِالْقَادِرِ مَنْ يَصِحُّ مِنْهُ الْفِعْلُ وَ التَّرْكِ. (همو، ۱۳۹۰: ۲۴۴)

فعل از جهت صدور یا عدم صدور از فاعل مختار، متصف به امکان است؛ یعنی با تحقق تمام شرایط در فاعل
برای تأثیر، صدور فعل بر وی ضروری نیست؛ بلکه صدور فعل از او با عدم صدور یکسان است و ترجیح یکی از دو
طرف صرفاً متوقف بر اختیار فاعل مختار است. (حسینی طهرانی، ۱۴۳۳: ۳۷۰) برخلاف فاعل موجب که به لحاظ
فقدان قدرت و اختیار، تمکن از فعل و ترک ندارد و نمی‌تواند مانع از صدور فعل از خود شود؛ مانند فاعل‌های طبیعی
و قسری؛ به عبارت دیگر، انفکاک فعل و اثر از فاعل موجب امکان‌ناپذیر است: (همو، ۱۴۱۳: ۱۵۸)

أَنَّ الْمُؤَثِّرَ إِذَا مَا أَنْ يُوَثِّرَ مَعَ جَوَازِ أَنْ يُوَثِّرَ أَوْ مَعَ وَجُوبِ أَنْ يُوَثِّرَ وَ الْإِوَالِ الْقَادِرِ وَ التَّنَائِي
الْمَوْجِبِ، فَلَا خُرُوجَ مِنْهُمَا. (همو، ۱۳۸۶: ۲۳۴)

علامه تعریف حکما از قدرت به «القادر إذا شاء فَعَلَ وَ إِذَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَفْعَلْ» را مقبول متکلمان می‌داند؛ اما اختلاف
را در این ذکر می‌کند که حکما برخلاف متکلمان، صدور فعل را از خداوند به نحو ضروری می‌دانند، نه به گونه‌ای

که در همان حال صدور، ترک صدور ممکن باشد؛ به عبارت دیگر، از دیدگاه آنان انفکاک عالم از حق تعالی محال است و از سویی، وجوب صدور معلول از خداوند باعث سلب اختیار و موجب بودن او نیست؛ زیرا او اولاً به اختیار خویش (بدون الزام و اجبار از سوی قاهری که وی را مقهور سازد) عالم را آفرید؛ اما متکلمان و از جمله علامه، با لحاظ تعریفشان از «اختیار»، مقدم در شرطیه «إذا شاء فَعَلَ» را ضروری نمی‌دانند تا به تبع آن تالی نیز ضروری باشد؛ چنان که مقدم در شرطیه «إذا لم يشأ لم يفعل» را ممتنع نمی‌دانند تا تالی ممتنع باشد. (همو، ۱۳۸۷: ۵۲۴)

به اعتقاد علامه حلی، تأثیر فاعل مختار و ایجاد فعل از سوی وی، ضرورتاً ملازم با مسبوقیت فعل به عدم مقابل است:

فواجبٌ في تأثير المختار سبقُ العدم عليه، فلهذا إستحالة إسناد القديم إليه. (همو، ۱۳۸۸: ۱ / ۲۲۶)

وی در بیان دلیل برای این مدعای خود می‌گوید:

أن المختار بفعل بواسطة القصد و الاختيار، و القصد إنما يتوجه في التحصيل إلى شيء معدوم لأن القصد إلى تحصيل المحاصل محال. (همو، ۱۳۸۰: ۱۲۱)

تعلق قصد و اختیار فاعل - مثلاً انسان - به شیء معدوم رواست تا بدین طریق آن را ایجاد نماید؛ زیرا قصد ایجاد چیزی که موجود است، معقول نمی‌باشد. (همو، ۱۴۲۶: ۴۰) البته قصد و داعی در مورد حق تعالی همان علم او به مصلحت فعل است، نه به معنای انگیزه زائد بر ذات او.

أن علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد هو المخصّص. (همو، ۱۳۸۰: ۴۰۱)

فاعل مختار با اختیار ذاتی خویش و با علم ذاتی به مصالح و مفاسد امور، فعل را ایجاد می‌کند؛ چنان که در همان حال ایجاد، قدرت بر ترک آن نیز دارد. (همو، ۱۴۱۳: ۱۶۲ به بعد) به هر حال، با صرف نظر از نقاط قوت یا ضعف دیدگاه فوق، علامه نظریه حدوث ذاتی معلول و تقدم علی فاعل مختار بر معلول، بدون انفکاک وجودی بین آن دو را نمی‌پذیرد. هرچند اتصاف هر معلول به حدوث ذاتی به معنای افتقار و حاجت معلول به علت (اعم از علت تامه و علت ناقصه) و تقدم وجودی محتاج‌الیه بر محتاج مورد پذیرش اوست؛ زیرا هر معلولی حادث و مسبوق به عدم مقابل است، پس قهراً دارای ماهیتی متصف به امکان و تساوی نسبت به وجود و عدم است. از این رو در وجودش نیازمند به غیر و متأخر از آن خواهد بود. (همو، ۱۴۲۶: ۴۱؛ ۱۳۸۸: ۳ / ۲۸)

تنهای زمان از دیدگاه علامه حلی

علامه می‌گوید مذهب برخی از فلاسفه به لحاظ اعتقاد به مسبوقیت هر حادث زمانی به ماده و مدت این است که ماده اولی و زمان، متصف به قدمت بالغیر می‌باشند:

اما الزمان، فلائنه لو كان حادثاً لكان عدمه قبل وجوده قلیةً زمانيةً فيكون للزمان زمان آخر و يتسلسل، أو ينتهي الى زمانٍ قديمٍ و هو المطلوب. (همو، ۱۳۸۸: ۱ / ۲۴۰)

براساس این دیدگاه، زمان به عنوان مقدار حرکت، عارض بر حرکتی بی‌آغاز و انجام است و امکان ندارد که این حرکت و مقدارش دارای ابتدا باشند؛ زیرا سرآغاز داشتن حرکت و زمان، ملازم با مسبوقیت وجودشان به عدم است؛ به نحوی که متقدم و متأخر قابل جمع نباشند؛ اما این نحوه از سبب و لحوق به اعتبار تقدم و تأخر ذاتی اجزای زمان است. بنابراین فرض ابتدا داشتن و معدوم بودن زمان، مستلزم تحقق زمان است. به عبارت دیگر، از تصور حدوث حرکت و زمان، قدمت بالغیر و نامتناهی بودن آنها تصویر می‌گردد. (همو، ۱۳۳۷: ۳۰۰) اگر زمان مسبوق به عدم مقابل زمانی باشد، آن زمان سابق یا قدیم است که در این صورت مطلوب ثابت است یا حادث است که در این صورت، مسبوق به عدم در زمان پیشین خواهد بود و به همین ترتیب، پیش از هر زمان، زمانی موجود است؛ بنابراین زمان قدیم خواهد بود. زمان نیز مقدار حرکت و حرکت از عوارض جسم است، پس وجود زمان و وجود حرکت و جسم ابتدا ندارد. (همو، ۱۳۸۸: ۳ / ۵۱۳) از این رو فلاسفه با لحاظ کردن سبقت عدم ذاتی بر وجود عطایی، زمان را شایسته اتصاف به حدوث ذاتی دانسته‌اند که منافاتی با قدمت آن ندارد:

الحکما ذهبوا إلى أن الزمان أمرٌ موجودٌ ممتدٌّ من الأزل إلى الأبد. (همو، ۱۳۸۶: ۱۷۳)

زمان ابتدا و انتهای ندارد و همواره موجود است؛ زیرا انطباق تعریف حدوث زمانی بر زمان، اذعان به قدمت را در پی دارد.

از منظر علامه، استدلال فلاسفه بر نامتناهی بودن و ازلیت زمان مردود است:

لانسلم أن التقدّم هنا يجب أن يكون بالزمان. (همو، ۱۳۳۷: ۳۰۰)

اگر عدم سابق بر وجود زمان را با قید «زمانی بودن» لحاظ کنیم، آنگاه حکم به حدوث زمانی زمان، مستلزم اذعان به قدمت آن است؛ زیرا عدم زمان، مشروط و مقید به وجود ظرف زمانی شده است که قهراً تصور مقید (عدم زمان) ملازم با قید (ظرف زمان) و غیر قابل انفکاک از آن خواهد بود. در فرض مذکور، تصور عدم زمان، مستلزم تصدیق به وجود زمان نیست؛ بلکه وجود زمان از پیش مفروض و مسلم پنداشته شده است. بدیهی است که پذیرفتن وجود نامتناهی زمان - که اول کلام و اصل نزاع است - با حکم به تناهی و ابتدا داشتن وجود زمان ناسازگار است. بنابراین عدم سابق بر وجود زمان (بدون مقید کردن آن عدم به ظرف زمان سابق) در عین محال بودن اجتماع آن با وجود زمان، زمانی نیست و در ظرف زمان سابق نمی‌باشد. (همو، ۱۳۸۷: ۲۶۱)

حلی براساس عقیده خود به بی‌نیازی تصور تقدم و تأخر از زمان و مردود شمردن لزوم سبق ماده و مدت بر هر موجود حادث مادی، دیدگاه نامتناهی بودن زمان و قدمت بالغیر آن را نمی‌پذیرد و معتقد به تناهی زمان است؛ یعنی زمان را دارای ابتدا و سرآغاز و مسبوق به عدم می‌داند:

إتفق القائلون بالحدوث من المليون و غيرهم من قدماء الحكماء على أن للزمان بدايةً.
(همو، ۱۳۸۸: ۳ / ۵۰۶)

تقدم عدم زمان بر وجود زمان به مناط زمان نیست تا مستلزم قدمت زمان باشد:

و المتكلمون جوّزوا تقدم العدم على الوجود تقدماً لا يوجد المتقدم منه مع المتأخر من غير زمانٍ كتقدم الأمس على اليوم. و بهذا الاعتبار فسّروا سبق العدم على الوجود في الحادث، و هو منافٍ للقدم و لا يلزم منه وجود الزمان. (همو، ۱۳۸۶: ۱۹۱)

از این عبارت استفاده می‌شود که علامه معتقد است وجود زمان و وجود ماسوی الله، مسبوق به عدم مقابل غیرزمانی است؛ هرچند قیاس کردن به تقدم و تأخر اجزای زمان بدون نیازمندی به زمان دیگر، مورد مناقشه فلاسفه و معتقدان به حدوث ذاتی است؛ زیرا فلاسفه، سبق و لحوق بین اجزای زمان را به اعتبار وجود متدرّج زمان، زمانی می‌دانند. علامه این دیدگاه را چنین نقد می‌کند:

اگر تمام اجزای زمان از یک ماهیت نوعی‌اند، معنا ندارد که برخی ذاتاً سابق بر اجزای دیگر و برخی ذاتاً متأخر باشند؛ یعنی هیچ خصوصیت و تمایزی بین اجزای زمان نیست که برخی مقتضی قبلیت و برخی مقتضی بعدیت باشند. اگر اجزای زمان، افراد یک نوع نباشند، پس زمان مجموعه‌ای از ماهیات متباینی است که به نحو متوالی، هر یک از آنها در یک «آن» محقق می‌گردند؛ آنگاه زمان به عنوان یک کمیت واحد متصل نخواهد بود و فقط ما آن را ممتدّ می‌پنداریم. به عبارت دیگر، فرض اجزایی که به لحاظ ماهیت، مختلف و با مقتضیات خاص‌اند، مستلزم تتالی آفات منفصل از یکدیگر است، نه یک موجود واحد پیوسته به نام زمان. (حلی، ۱۳۸۸: ۱ / ۲۴۷)

بنابراین سبق و لحوق بین اجزای زمان، زمانی نیست؛ بلکه قسم دیگری از اقسام تقدم و تأخر است که در آن، عدم اجتماع سابق و لاحق به معیار زمان نمی‌باشد. علامه حدوث ماسوی الله و حدوث زمان را با تمسک به همین قسم از اقسام تقدم و تأخر تبیین نموده و تصویر این حدوث را نیازمند به زمان ندانسته است. وی دلایل متعددی بر ابتدا داشتن زمان ارائه کرده و به شبهات و ادله قائلان به ازلیت زمان پاسخ داده است. (همان: ۳ / ۵۰۷)

نقد و بررسی

علامه درصدد است ضمن نفی حدوث زمانی، تبیینی از مسبوقیت وجود عالم - از جمله مسبوقیت وجود زمان - نسبت به عدم واقعی - و نه صرف عدم ذاتی و تحلیلی - ارائه دهد؛ عدمی که بدون تقید به زمان، مصحّح تأخر انفکاک وجود عالم از وجود خالق باشد. به نظر می‌رسد اصل این ادعا که خالق متعال به لحاظ واقع خارجی و با تنزه از زمان بر وجود جمیع ممکنات، تقدم وجودی دارد و هستی عالم به اعتبار مسبوقیت به عدم

مقابل در حاقّ واقع از وجود خالق متأخر است، با ظاهر متن دینی هماهنگی دارد؛ هرچند علامه حلی کاملاً به تحلیل و تقریر این نحوه از سبق و لحوق نپرداخته و در تطبیق آن بر تقدم و تأخر بین اجزای زمان بر صواب نبوده است؛ زیرا سبق و لحوق بین اجزای زمان به ملاک هویتِ متدرّج زمان است. اجزای زمان اگرچه از نظر ماهیت متفاوت نیستند، به لحاظ اینکه حقیقت وجودی آن عین تجدد و انقضا است، بدون وساطت زمان دیگری متصف به قبلیت و بعدیت‌اند. تقدم و تأخر بین اجزای زمان، عین هویت نأرام و غیر قارّ زمان است و سابقیت یا لاحقیت، عین هویت و هستی هر جزء از اجزای زمان است. یک جزء از زمان (مثلاً روز دوشنبه) تمام هویتش به این است که بر جزء دیگر از زمان (روز سه‌شنبه) مقدم باشد، با اینکه هر دو جزء از یک ماهیت نوعی هستند؛ به گونه‌ای که اگر بر فرض بتوان روز دوشنبه را به روز سه‌شنبه منتقل کرد، همچنان سابق بر روز سه‌شنبه است؛ زیرا سبقت بر روز سه‌شنبه، مقوم هویت روز دوشنبه است و از آن جدا نمی‌شود. (شیرازی، ۱۳۸۲: ۸۰ - ۷۹ و ۱۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵ / ۷۱)

دلیل بر حدوث عالم

علامه در آثار خود، دلالتی برای اثبات حدوث عالم تقریر نمود. معروف‌ترین دلیلی که در غالب کتب وی بیان شده، این‌گونه است:

العالم محدثٌ لآئنه جسم و کلّ جسم لاینفک عن الحوادث أعني الحركة و السكون و هما حادثان لإستدعائهما المسبوقية بالغير و ما لاینفک عن الحوادث فهو محدثٌ بالضرورة. (حلی، ۱۴۲۷: ۲۶ - ۲۵)

پیش از بیان استدلال، لازم است مقصود از «عالم»، «حرکت» و «سکون» روشن گردد: عالم؛ مراد متکلمان و از جمله علامه حلی از عالم، جمیع ماسوی‌الله است. به عقیده ایشان، فقط تجرّد حق تعالی امری قطعی و مسلّم است و همه موجودات امکانی یا جسم (واجد حیّز) هستند یا جسمانی (أعراض) که حالّ در جسم‌اند. (همو، ۱۴۱۳: ۱۳۴ - ۱۳۳؛ ۱۳۸۶: ۳۴۴)

حرکت: یعنی تحقق جسم در مکان دوم پس از تحقق آن در مکان اول:

الحركة هي حصول الجسم في حیّز بعد أن كان في حیّز آخر. (همو، ۱۳۹۰: ۱۳۸)

سکون: یعنی تحقق جسم در یک مکان بیش از زمان واحد:

السكون حصول الجسم في حیّز أكثر من زمان واحد. (همان: ۱۴۲)

اگر جسم در دو لحظه در یک مکان محقق و موجود باشد، به تحقق جسم در لحظه دوم در همان مکان اول، سکون اطلاق می‌شود.

تقریر استدلال

صغری: کل جسم لا ینفک عن الحوادث

اجسام هیچ‌گاه خالی از حرکت و سکون نیستند و پیوسته در حال حرکت یا سکون می‌باشند؛ زیرا هر جسمی ضرورتاً در مکانی متحیز است. اگر جسم در مکان و حیز خود بیش از یک لحظه مستقر باشد، پس ساکن است و اگر از آن مکان به مکان دیگری منتقل شود، متحرک خواهد بود. از سویی دیگر، حالت سومی بین سکون و حرکت وجود ندارد؛ یعنی امکان ندارد جسمی موجود باشد و متصف به سکون یا حرکت نباشد. هر یک از حرکت و سکون، مسبوق به غیر و حادث‌اند؛ زیرا لازمه حرکت و تحقق در مکان دوم این است که جسم قبلاً در مکان اول متحیز باشد، چنان که بنا به تعریف سکون، جسم باید در لحظه اول مکانی را اشغال کرده باشد تا با ماندن در همان مکان در لحظه دوم، سکون تحقق یابد، پس سکون ضرورتاً مسبوق به تحقق اولیه است. بنابراین هر یک از حرکت و سکون، مسبوق به چیزی دیگر و متصف به حدوث‌اند. (حلی، ۱۳۸۰: ۲۶۰) به‌علاوه اینکه، حرکت و سکون پیوسته در حال زوال و تبدل می‌باشند؛ حرکت مبدل به سکون، و سکون مبدل به حرکت می‌شود و همین زوال و حصول دلالت بر حدوث آن دو دارد. (همو، ۱۴۱۳: ۱۴۰)

البته این مقدمه فقط بر حدوث اشخاص حرکت و سکون دلالت دارد، نه بر حدوث نوع حرکت و نوع سکون. از این رو فرض حرکات متوالی نامتناهی یا حالت سکون نامتناهی (سکون ازلی) برای جسم ازلی را رد نمی‌کند. علامه به این اشکال متفطن بوده و با بیان‌های مختلف، تسلسل در افراد حرکت و سکون و توالی ازلی آن دو را ابطال نموده است. (همو، ۱۳۸۸: ۳ / ۲۱ به بعد)

اگر افراد حرکت و سکون متناهی باشد، قهراً جسمی که مشتمل بر جزئیات حرکت و سکون است، نمی‌تواند دارای وجود ازلی باشد.

کبری: ما لا ینفک عن الحوادث فهو محدث

بیان شد که هیچ جسمی خالی از حرکت و سکون - که هریک حادث‌اند - نیست. در مقدمه دوم گفته می‌شود هر جسمی که خالی از حرکت و سکون نباشد، حادث است؛ زیرا اگر جسمی حادث و مسبوق به عدم نباشد، قهراً قدیم است. در صورت قدمت، از دو حالت بیرون نخواهد بود: یا در تحقق ازلی خود، ملازم با حرکت و سکون است یا نه. اگر ازلاً ملازم با حرکت یا سکون باشد، لازم می‌آید که امر حادث (حرکت یا سکون) در عین اتصاف به حدوث، قدیم باشد و این تناقض است؛ اما التزام به اینکه جسم قدیم، ازلاً با هیچ‌یک از حرکت و سکون همراه نبوده، خلاف مطلب ثابت‌شده در مقدمه اول است؛ زیرا ثابت شد که امکان ندارد جسمی موجود باشد و متصف به هیچ‌یک از سکون و حرکت نباشد. به عبارت دیگر، حرکت و سکون حادث‌اند و ازلاً موجود نبوده‌اند. حال اگر اجسام نیز مسبوق به عدم بوده، ازلاً موجود نباشند، مطلوب (حدوث عالم)

ثابت است و اگر اجسام ازلاً وجود داشته باشند، این فرض مستلزم تحقق ملزوم (اجسام) بدون تحقق لازم (حرکت یا سکون) است؛ (همو، ۱۴۱۳: ۱۴۲) یعنی ملازمه بین تحقق اجسام و حصول حرکت و سکون منتفی خواهد بود؛ درحالی که در مقدمه اول این ملازمه ثابت شد. پس قدیم بودن اجسام و انفکاک آنها از حرکت و سکون محال است و چاره‌ای جز پذیرش حدوث کل عالم نیست.

آنچه علامه از ادله استنتاج می‌کند و به آن عقیده دارد - با صرف نظر از مناقشاتی که قائلان به دیگر اقسام حدوث به این دیدگاه و ادله آن دارند - این است که هیچ‌یک از موجودات امکانی دارای قدمت بالغیر نیستند؛ بلکه اتصاف وجود امکانی به ازلیت غیر محال است. جمیع ماسوی‌الله فعل فاعل مختار و ضرورتاً مسبوق به عدم مقابل هستند:

أَنَّ كُلَّ حَادِثٍ مُسْبِقٍ بَعْدَ أَزَلِيٍّ، كَانَتْ الْحَوَادِثُ بِأَسْرَها مَعْدُومَةً فِي الْأَزَلِ. (همان)

نقد و بررسی

ظاهر استدلال علامه این است که جمیع موجودات امکانی، جسم یا جسمانی (اعراض حال در جسم) هستند. ادله ای که وی برای اثبات حدوث عالم بر آن اعتماد نموده، غالباً با محوریت اکوان چهارگانه (حرکت و سکون، اجتماع و افتراق) است که صرفاً ناظر به عالم طبیعت است و بر فرض صحت و صدق مقدمات، بر حدوث مجردات دلالتی ندارد؛ حال آنکه عالم منحصر به عالم اجسام نیست و وجود عالم عقول و تحقق مجردات نیز ادله روشنی دارد. البته برخی از محققان معتقدند متکلمان مسلمان صرفاً در مقام مناظره با ملحدان و جهت پاسخ دادن به شبهات قائلان به ازلیت ماده و بی‌نیازی عالم طبیعت از خالق، چنین استدلال‌هایی را در راستای اثبات حدوث عالم اجسام و نیازمند عالم طبیعت به خالق ارائه نموده‌اند. (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱ / ۱۷۲)

تبيين قدمت و ازلیت حق تعالی

علامه براساس تفسیری که از صفت قدم ارائه نموده، منحصرأ خداوند را شایسته اتصاف به قدمت می‌داند؛ زیرا فقط ذات خالق متعال دارای ابتدای وجودی نبوده، مسبوق به عدم یا علت نیست:

أَنَّ تَعَالَى لَا يَشَارِكُ شَيْءٌ فِي الْقَدَمِ. الْعَقْلُ وَالسَّمْعُ مُتَطَابِقَانِ عَلَى أَنَّ تَعَالَى مُخْصِصٌ بِالْقَدَمِ، وَ أَنَّ لَيْسَ فِي الْأَزَلِ سِوَاهُ، لِأَنَّ كُلَّ مَا عَدَاهُ مُمْكِنٌ وَ كُلُّ مُمْكِنٍ حَادِثٌ. (حلی، ۱۴۰۷: ۶۴)

مراد علامه این است که تمام ماسوی‌الله مسبوق به وجود خداوند می‌باشند، نه صرفاً به سبق علی، که به سبق انفکاک غیر زمانی. فقط خداوند ازلاً موجود و متصف به قدمت است:

لَا نَعْنِي بِالْقَدِيمِ إِلَّا الثَّابِتَ فِي الْأَزَلِ. (همو، ۱۳۸۸: ۱ / ۲۳۹)

عالم از وجود ازلی بی‌بهره است و سابقه عدم مقابل غیرزمانی دارد؛ پس حادث است:

لاشكَّ في أنَّ العالم معدومٌ في الأزل. (همو، ۱۴۱۰: ۴۷)
أَنَّ العالم حادثٌ غير صادرٍ عنه تعالي في الأزل. (همو، ۱۴۱۳: ۱۵۹)

حلی عنصر زمان را در ازلیت و تقدم خداوند بر عالم و به تبع آن در تأخر وجودی عالم از وجود خالق
دخیل نمی‌داند:

أَنَّ القديم يمتنع إعتبار الزَّمان الحادث في تحقُّقه. (همو، ۱۳۸۸: ۱ / ۲۱۹)
أَنَّهُ تعالي قديمٌ ازلي باقٍ أبدي لآئه واجب الوجود فيستحيل العدم السَّابق و اللاحق عليه.
(همو، ۱۴۲۷: ۲۷)

از این عبارت به دست می‌آید که ازلیت و ابدیت پروردگار از لوازم واجب‌الوجود بودن اوست:

مِنْ خواصِّ واجب الوجود، دوامه فیما لم یزل و لایزال فهو قديمٌ ازلي باقٍ سرمدی.
(همو، ۱۴۱۳: ۱۸۳)

ادله بر ضرورت بالذات هستی خداوند دلالت دارند؛ پس او قائم به ذات است و عروض عدم بر وجود
صرف محال است. حقیقت هستی - برخلاف وجود امکانی - نه به عدم سابق مبتلا است و نه منتهی به فنا و
عدم لاحق خواهد بود؛ یعنی ازلی و ابدی است.

علامه معتقد است سبق و لحوقی که در آن وجود متأخر از وجود متقدم جدا است، بدون زمان و در جایی که
حرکت و تغییر امکان ندارد، حاصل می‌شود؛ مثلاً خداوند با وجود منزله از زمان، نسبت به هر یک از پدیده‌های
مادی تقدم وجودی دارد؛ چنان‌که با هر یک از آنان به لحاظ همان وجود ازلی منزله از زمان معیت دارد؛
پس می‌توان وجود خدا را بدون تقید به زمان به نحو انفکاک، مقدم بر وجود عالم دانست:

إذا قطعنا النظر عن سائر أنواع التقدم من التقدم بالعلیة و بالشرف و بالطَّبع و جردنا النظر
إلی أَنَّهُ تعالي كان موجوداً مع عدم هذه الحوادث و هو الآن موجودٌ مع وجودها ... فإذا
كانت هذه القبلیة و المعیة حاصلتین في حقِّه تعالي مع استحالة حصول الحركة و التَّغیر، علمنا
أَنَّ حصول التقدم و التأخر من هذا الوجه لا يتوقف علی وجود الزَّمان المتعلق بالحركة و
التَّغیر. (همو، ۱۳۸۸: ۳ / ۵۲۳)

هرچند علامه حلی ازلیت خداوند و تقدم وی بر جمیع مخلوقات را به ملاک زمان نمی‌داند، برای نزدیک
ساختن مطلب به اذهان از زمان فرضی کمک می‌گیرد. وی گزاره «الله تعالی قديمٌ» را چنین توضیح داده است:

خداوند ازلاً موجود بود و عالم موجود نبود. به این بیان که اگر بتوان زمان بی‌نهایتی را فرض کرد (که البته این فرض در خارج غیر قابل تحقق است)، خداوند (برخلاف عالم) در تمام آن ازمنه بی‌نهایت تقدیری، موجود است و هرگز سابقه عدم ندارد. (همو، ۱۴۲۶: ۳۹)

حلی با تفتن به عدم مصاحبت زمان با ذات ربوبی، برای دفع توهم زمان مندی حق تعالی از ذهن مخاطب می‌گوید:

لو كان الله تعالى متقدما على العالم بالزمان لزم أن يكون الباري تعالى زمانياً، وهو محال، لأن الزمان من لواحق التغيير، والله تعالى يستحيل عليه التغيير فلا يلحقه الزمان. (حلی، ۱۳۸۸: ۳ / ۲۹)

علامه قدمت خداوند و حدوث ماسوی‌الله را نه به ملاک زمان حقیقی و نه به ملاک زمان متوهم یا موهوم، که به صرف وجود نامتناهی خداوند و وجود متناهی (مسبوق به عدم مقابل) عالم مطرح کرده و برای تقریب عقیده خود، به زمان فرضی و تقدیری متوسل شده است:

أن معنى كون الله تعالى قديماً، أننا لو قدرنا أزمنة لا نهاية لها لكان الله تعالى موجوداً معها بأسرها، ولا يحتاج هذا المعنى إلى تحقق الزمان. (همان: ۲۱۹ / ۱)

خداوند ازلی است؛ یعنی هرگز سابقه عدم مقابل ندارد به نحوی که در تمام زمان‌های گذشته - اعم از زمان واقعی (حاصل از تفسیر تدریجی) و زمان فرضی - وجود داشته است. اگر آن قدر به گذشته بازگردیم که دیگر هیچ شیء متغیری وجود نداشته باشد و با عدم مطلق عالم مواجه شویم، زمان واقعی نیز حقیقتاً معدوم خواهد بود. در این حالت، یک زمان فرضی لحاظ می‌کنیم؛ به این صورت که اگر شیء متغیری وجود می‌داشت، آن زمان فرضی هم حقیقتاً تحقق پیدا می‌کرد؛ پس قدمت خدا به این معنا است که وی چه در زمان واقعی و چه در زمان فرضی، همواره موجود است و هرگز سابقه نیستی ندارد. (افضلی، ۱۳۷۵: ۶۷)

بنابراین تصویر زمان تقدیری صرفاً برای بیان این مطلب است که خداوند ازلاً موجود بود؛ ولی عالم و زمان تحقق نداشت و آفرینش عالم با سابقه عدم محض غیرزمانی است:

كان مبدأ الخلق هو الإحداث عن عدم محض لحدوث العالم. (حلی، ۱۳۸۸: ۳ / ۲۲۴)

پاسخ به شبهات قائلان به قدم عالم

شبهه یکم

علت تامه عالم که مستجمع تمام جهات تأثیر می‌باشد، یا قدیم است یا حادث. در صورت اول، قدمت عالم لازم می‌آید؛ چون اگر با تحقق علت تامه، عدم معلول ممکن باشد، پس باید عدمش در وقتی و وجودش در وقت دیگر باشد؛ حال اختصاص دادن عدم عالم به یک وقت و اختصاص دادن وجود عالم به وقتی دیگر - از سوی علت تامه -

یا به واسطه مرجّحی بیرون از ذات علت تامه است یا بدون هیچ مرجّحی این چنین اختصاص داد؛ در فرض نخست معلوم می‌شود که آنچه به عنوان علت تامه محسوب می‌شود، علت تامه نبوده است. فرض دوم نیز مستلزم ترجیح بالمرجّح و محال است؛ اما اگر علت تامه عالم، حادث و نیازمند به علت دیگری باشد، آنگاه آن علت یا قدیم است که در این صورت، قدمت عالم لازم می‌آید و یا حادث است که منجر به تسلسل خواهد شد. (حلی، ۱۳۸۶: ۱۳۴)

جواب و نقد

پاسخ یکم

عدم سابق بر وجود عالم، عدم زمانی (عدم در ظرفی ممتد و متدرّج) نیست تا قابل تقسیم به قطعات، اوقات و مراحل شود. آنگاه این سؤال مطرح می‌گردد که عالم در کدام مرحله از زمان محقق شد و مرجّح ایجاد عالم در فلان وقت و مرحله چه چیزی بود؟

إنَّ الزَّمانَ من جملة العالم و هو حادثٌ فلا يكون له قبلٌ حتى يقال: لِمَ لا يوجد قبل أن يوجد؟
(همان: ۱۴۴)

با آفرینش عالم، زمان محقق شد و تقدم و تأخر زمانی بین زمانیات پدید آمد؛ اما قبل از ایجاد عالم، وقت و زمان موجود نبود تا این اشکال مطرح شود که چرا خداوند عالم را در قطعات پیشین زمان خلق نکرد:

أنَّ القبلية و البعدية لا يعقل إلا مع وجود العالم، فاذا كان معدوماً إستحال أن يقال: لِمَ خصص
إيجاده بوقتٍ دون وقتٍ؟ (حلی، ۱۳۹۰: ۱۲۳)

عدم مقابل سابق بر وجود عالم، عدم مقید به ظرف زمان نیست.

پاسخ دوم

امتناع تخلف معلول از علت تامه در مورد فاعل موجب مقبول است، نه فاعل مختار. خداوند با اینکه برای تأثیر و ایجاد، کامل و بی‌نیاز از غیر است و حالت انتظار ندارد، فاعل مختار است و اختیار ذاتی او به ایجاد عالم بعد از عدم تعلق گرفته است. (همو، ۱۳۸۷: ۵۳۴ - ۵۳۳)

أنَّ المختار يرجح أحدَ مقدوریه علی الآخر لا لمرجّح. (همو، ۱۳۸۰، ۲۶۵)

مرجّح، اختیار خداوند است که عین ذات اوست.

پاسخ سوم

خداوند ازلاً بدون تقید به زمان موجود بود و عالم تحقق نداشت؛ زیرا تحقق ازلی عالم امکان نداشت:

أنَّ العالم محالٌ فی الأزل، فلهدا تَخَلَّفَ وجوده عن وجود الله تعالی. (همو، ۱۳۹۰: ۱۲۳)

پاسخ چهارم (پاسخ نقضی)

پدیده‌ها و حوادث جزئی حادث‌اند و نیاز به علت تامه دارند. علت تامه آنها یا قدیم است یا حادث؛ اگر علت تامه آنها قدیم باشد، قدمت حوادث روزانه لازم می‌آید که امری متناقض است و اگر علت تامه آنها حادث باشد، خود نیازمند به علت است و به همین ترتیب که به تسلسل می‌انجامد. معتقدان به قدمت عالم هر پاسخی نسبت به حوادث جزئی ارائه کنند، همان پاسخ نسبت به اصل عالم ارائه می‌شود. (همو، ۱۳۸۶: ۱۴۶)

شبهه دوم

«الزَّمان قَدِيمٌ فَالعالم قَدِيمٌ» (همو، ۱۳۹۰: ۱۲۲) اگر زمان (مقدار حرکت) قدیم و ازلی بالغیر باشد، پس عالم ازلی بالغیر است؛ زیرا زمان ازلی، بدون حرکت و متحرک ازلی نخواهد بود؛ اما اگر زمان، حادث و مسبوق به عدم باشد، آنگاه عدم زمان متصف به «قبلیت» و وجود زمان متصف به «بعدیت» است که قبل (عدم زمان) با بعد (وجود زمان) قابلیت جمع ندارند؛ بلکه مقابل و منفک از هم‌اند. از سویی قبلیت و بعدیتی که در آن، سابق و لاحق قابلیت اجتماع ندارند، از خواص تقدم و تأخر زمانی است و سابق زمانی با لاحق زمانی به اعتبار هستی متدرج زمان، مجتمع نخواهند بود. بنابراین از حدوث و مسبوقیت وجود زمان به عدم مقابل، لازم می‌آید که «عدم مقابل زمان» قبلیت زمانی بر وجود زمان داشته باشد؛ یعنی از تصور حدوث و عدم مقابل برای زمان، قدمت زمان تصدیق خواهد شد؛ زمان ازلی به عنوان مقداری برای حرکت و متحرکی ازلی. (همو، ۱۳۸۶: ۱۳۷)

پاسخ

چندین بار بیان شد که عدم سابق بر وجود زمان - و سابق بر وجود عالم - تدریجی و ممتد نیست تا در ظرف زمان ملاحظه گردد. چنین نیست که زمان و عالم، حادث زمانی - به معنای مسبوقیت وجود به عدم زمانی - باشند تا شبهه قدمت زمان مطرح شود. اگر عدم سابق بر وجود زمان در ظرفی متدرج و ممتد لحاظ گردد، آنگاه تصویر حدوث زمان و مسبوقیت آن به عدم مقابل متدرج، ملازم با تصدیق به وجود زمان و اذعان به قدمت آن است. تقدم عدم مقابل زمان بر وجود زمان همانند تقدم برخی از اجزای زمان بر اجزای دیگر است؛ برای نمونه، ذات و وجود روز دوشنبه بر ذات و وجود روز سه‌شنبه مقدم است، نه اینکه زمان روز دوشنبه بر زمان روز سه‌شنبه مقدم باشد. تقدم عدم زمان بر وجود زمان نیز این‌گونه است و نیازی به تحقق زمان دیگری که ظرف عدم سابق باشد، نیست: (همو، ۱۳۸۸: ۳ / ۵۱۵ به بعد)

أَنَّ السَّبِقَ لَا يَسْتَدْعِي الزَّمانَ. (همو، ۱۳۸۰: ۲۶۶)

علامه معتقد است نفی مدخلیت زمان در تصویر حدوث عالم و مسبوقیت آن به عدم مقابل، مستلزم دیدگاه ازلیت عالم و اتصاف آن به حدوث ذاتی نیست؛ زیرا عالم با وجود دارای ابتدا و منتهای خود، از وجود نامتناهی و منزله از زمان خالقش متأخر است.

شبیه سوم

«المادة قديمٌ فالعالم قديمٌ» (همو، ۱۳۹۰: ۱۲۲) هر حادثی پیش از تحققش ممکن است (امکان استعدادی آن در خارج محقق است) و این امکان، عرض است و معروض آن ماده می‌باشد. حال اگر ماده نیز حادث باشد، متصف به امکان استعدادی و مسبوق به ماده خواهد بود و به همین ترتیب، که به تسلسل می‌انجامد. برای منع تسلسل باید به قدمت ماده حکم کرد. از سویی دیگر، ماده ملازم با صورت است و بدون صورت محقق نمی‌شود. بنابراین مجموع ماده و صورت (یعنی جسم) قدیم است. (همو، ۱۳۸۷: ۵۳۳)

پاسخ

امکان استعدادی، امری ذهنی است که از اجتماع شرایط تحقق حادث - مثلاً جوانه گندم - در یک شیء - دانه گندم - از آن شیء انتزاع می‌شود، نه امر وجودی تا اینکه نیازمند به محلّ (ماده) باشد. ترکیب جسم از ماده اولی و صورت مورد پذیرش نیست تا آنگاه بحث از قدمت یا حدوث ماده اولی مطرح گردد. البته حادث زمانی، مسبوق به ماده ثانی در زمان سابق است؛ اما اصل عالم که حادث - به معنای موجود مسبوق به عدم مقابل غیرزمانی - است، مسبوق به عدم زمانی نیست تا نیازمند به ماده در زمان سابق باشد؛ بلکه عالم با ماده آفریده شد، نه از ماده. پس صحیح نیست تا به نحو کلی حکم کنیم که هر حادثی از ماده پیشین آفریده شده است. اصل عالم ماده، مسبوق به عدم زمانی و ماده پیشین نیست. (همان: ۴۹۱؛ ۱۳۸۸: ۳ / ۱۷۱)

شبیه چهارم

افاضه هستی، جود و فیض خداوند است. پس اگر عالم ازلاً خلق نشده و حادث باشد، منع فیض و ترک جود و احسان الهی لازم می‌آید:

الایجاد إحسانٌ و فعله افضل من ترکه، فلو كان العالم محدثاً لكان الله تعالى تاركاً للإحسان، و ترک الافضل نقصٌ و هو علی الله تعالى محالٌ. (همو، ۱۳۸۸: ۳ / ۱۴۵)

پاسخ

اگر وجود بی‌ابتدا و تحقق ازلی برای عالم محال باشد، ایجاد آن با سابقه عدم محض، مستلزم ترک جود از حق تعالی نیست: (همو، ۱۳۹۰: ۱۲۴)

يستحيل وجوده [وجود العالم] في الأزل لأنّ المحدث هو ما سبقه العدم و الأزل ما لم يسبقه العدم و الجمع بينهما محالٌ. (همو، ۱۳۸۰: ۲۶۵)

علامه با احاطه و آگاهی بر مبانی فلسفی مانند ازلیت فیض و ضرورت علی و معلولی از نقدهای فلسفی و چالش‌های احتمالی بر نظریه خود واقف بوده و ضمن طرح اشکالات، براساس مبانی علمی خویش به آنها پاسخ داده و از عقیده خود به مسبوقیت عالم به عدم مطلق غیر زمانی دفاع نموده است. بنابراین نمی‌توان گفت متکلم محقق همانند علامه با اعتماد به ظواهر متن دینی، قائل به حدوث زمانی عالم است؛ چه اینکه به تصریح متکلم مدقق و فیلسوف نحیر محقق لاهیجی، مسبوقیت عالم به عدم زمانی مستفاد از شریعت نیست؛ بلکه از جعلیات و ساخته و پرداخته اوهام برخی از متکلمان غیر محقق است. (لاهیجی، ۱۴۲۶: ۳ / ۴۰۸) وی مدعی است حدوث موردنظر متون دینی عبارت است از مسبوقیت عالم به عدم مقابل غیر زمانی (عدم مطلق) و این همان معنای متبادر از کلمه «حدوث» است که پیروان شرایع آسمانی بر آن اجماع دارند و اگر گاهی از این عقیده به «حدوث زمانی» تعبیر می‌شود، صرفاً برحسب اصطلاح و تسمیه است، نه مسبوقیت عالم به عدم زمانی. (همان: ۳۹۴)

نتیجه

از دیدگاه علامه، ملاک نیازمندی معلول به علت، اتصاف معلول به «مکان» است، نه حدوث. البته تقدم رتبی وجود علت بر معلول نیز مورد اذعان وی می‌باشد؛ ولی این نحوه از تقدم که مصحح دیدگاه حدوث ذاتی ملائم با قدمت گیری عالم است، تأمین‌کننده اعتقاد وی در مسئله حدوث عالم نیست؛ چه اینکه وی ضمن تعریف «حدوث» به مسبوقیت وجود عالم نسبت به عدم، «عدم» اخذشده در این تعریف را عدم مقابل با وجود دانسته که مناقض با وجود عالم است و با آن قابل جمع نیست. از سویی دیگر، علامه تصریح می‌کند که آن عدم مقابل، عدمی متقرر در ظرف زمان حقیقی یا موهوم و متوهم نیست؛ به اینکه زمانی نامتناهی و مستقل از هستی عالم (به وجود حقیقی یا توهمی و خیالی) موجود بود و عالم در آن زمان موجود نبود، آنگاه در مراحل و مقاطع دیگری از آن زمان، عالم خلق شد؛ بلکه وجود عالم طبیعت و زمان، مسبوق به عدم مطلق غیر زمانی است؛ یعنی خداوند به وجود ازلی خویش با تنزه از زمان و بدون سابقه عدم مقابل واقعی، در متن واقع موجود بود؛ ولی عالم و زمان تحقق نداشت؛ بلکه زمان با آفرینش عالم طبیعت محقق شد. به عبارت دیگر، عالم جسم و جسمانی توأم با لوازم وجود مادی خود همانند مکان و زمان به خلقت ابداعی و بدون سابقه زمان و ماده پیشین قابل آفریده شد. حدوث عالم - و حتی حدوث زمان - از دیدگاه علامه به این معنا است که وجود جهان مادی به لحاظ امتداد زمانی، مسبوق و منتهی به عدم محض غیر زمانی است. پس آن‌گونه که ازلیت و قدمت حق تعالی به معیار زمان نیست، در تبیین حدوث عالم نیز زمان مدخلیتی ندارد و عدم سابق بر هستی عالم، عدمی زمانی نیست. علامه از این طریق به شبهاتی مانند تعطیلی فیض الهی، تخلف معلول از علت تامه و تعویق آفرینش پاسخ داده است.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، *الإشارات و التنبیها*، شرح نصیرالدین طوسی، ج ۳، قم، النشر البلاغة.
۲. افضلی، علی، ۱۳۷۵، کلام، بی جا، انتشارات دانشگاه پیام نور.
۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، ج ۵، قم، إسرائ.
۴. حسینی طهرانی، سید هاشم، ۱۴۳۳ ق، *توضیح المراد*، قم، دار زین العابدین.
۵. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۳۷، *ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد*، بی جا، چاپخانه دانشگاه.
۶. _____، ۱۳۶۳، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، قم، الرضی.
۷. _____، ۱۳۸۰، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۸. _____، ۱۳۸۶، *معارض الفهم فی شرح النظم*، قم، دلیل ما.
۹. _____، ۱۳۸۷، *الأسرار الخفیة فی العلوم العقلیة*، قم، بوستان کتاب.
۱۰. _____، ۱۳۸۸، *نهاية المرام فی علم الکلام*، ج ۱ و ۳، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۱. _____، ۱۳۹۰، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، قم، بوستان کتاب.
۱۲. _____، ۱۴۰۷ ق، *نهج الحقّ و کشف الصدق*، قم، دار الهجرة.
۱۳. _____، ۱۴۱۰ ق، *الرسالة السعدیة*، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
۱۴. _____، ۱۴۱۳ ق، *کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد*، تحقیق حسن مکی عاملی، بیروت، دار الصفوة.
۱۵. _____، ۱۴۲۶ ق، *تسلیک النفس إلی حظيرة القدس*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۶. _____، ۱۴۲۷ ق، *الباب الحادی عشر*، شرح فاضل مقداد سیوری حلّی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲، *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، ج ۱، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۸. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، مقدمه و تحقیق مصطفی محقق داماد، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۹. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۴۲۶ ق، *سوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، ج ۳، تحقیق اکبر اسدعلی زاده، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

تبيين وتقييم عملية تحقق العلوم الإسلامية من منظار نقيب العتاس

سيد حميدرضا حسني^١ / محمد درگاهزاده^٢

خلاصة البحث: محمد نقيب العتاس احد المؤيدين والمنظرين الإسلاميين لأسلمة المعرفة. و هو في تبيينه لعملية تحقق العلوم الإسلامية يعتبرها شاملة لتهذيب وتكميل العلوم الموجودة فحسب، و ليس هذا فحسب، بل يضيف إليها مرحلة توليد العلوم الجديدة علي اساس المبادئ الإسلامية أيضاً. هذا البحث يبين عملية تحقق العلوم الإسلامية من وجهة نظر نقيب العتاس، ويناقش بعض المؤاخذات التي اثرت حول رؤيته مثل عدم تبيين واقعية القضايا الدينية، و عدم قبول العلوم المأسلمة من قبل الاوساط العلمية، و عدم تجانس العلوم المؤلدة، و ثنائية العلم، و من النواقص الاخرى في هذه النظرية حسب ما يري كاتبو هذه المقالة ضعف المنهجية، والسير في اطار منهجية النموذج المنافس، و عدم الكفاءة.

الألفاظ المفتاحية: نقيب العتاس، أسلمة المعرفة، العلوم الدينية، الأوساط العلمية، التعليم والتربية، الجامعة الإسلامية.

بحث مقارن لمبادئ منهجية الكلام الاجتماعي و علم الاجتماع الديني مع التركيز علي كفاءة الأداء

روح الله شاكري زواردهي^٣ / مرضية عبدلي مسينان^٤

خلاصة البحث: الكلام الاجتماعي من ميادين و مجالات البحث في الفكر الاجتماعي للإسلام، و هو فرع من الالهيّات الاجتماعية الإسلامية، و يتولّى مهمة تبيين والدفاع عن التعاليم الايمانية والآراء الدينية في حقل القضايا الاجتماعية. أهم مبادئ منهج الكلام الاجتماعي: تقييم مدي الاعتبار التاريخي، الواقعية و غزارة المعني، الاعتبار الهرمنوطيقي، منهجية الاجتهاد واستنباط المعارف. و في المقابل يمكن تقسيم منهجية علم الاجتماع الديني في فهم الموضوع والتوصل إلي الغاية في التقسيم النموذجي، إلي ثلاث مجموعات: اثباتية، و تفسيرية، و نقدية. تبيين الأداء، و مثال من أنماط تبيين المنهج الاثباتي المبني علي أساسين: اصالة الكل، و اصالة الاستفادة بخصائص مثل التأكيد علي فائدة الاشياء، و رفض المعايير ما وراء الطبيعة، والنسبية. و في المقابل يكون منطق وظائفية الكلام الاجتماعي منطق وظائفى جديد يدور حول محور التعاليم الدينية، و يفتقر إلي خصائص التوجيه الوظائفى لعلم الاجتماع الديني، و ما ينتج عن علمته. علي الوظائفية تعد من أهم الاسباب لتمايز المنطق الوظيفي للمتكلمين عن التوجيه الوظيفي لعلماء اجتماع الدين.

الألفاظ المفتاحية: الكلام الاجتماعي، علم الاجتماع الديني، اصول المنهجية، المنهج، الأداء.

hrhasani@rihu.ac.ir

dr.darghahi@gmail.com

shaker.r@ut.ir

u.abdoli@gmail.com

١. استاذ مساعد في المعهد العالي للحوزة والجامعة.

٢. طالب دكتوراه في تدريس المعارف الإسلامية، جامعة المعارف الإسلامية.

٣. استاذ مساعد في جامعة طهران، فرع الفارابي.

٤. خريجة ماجستير في علم الكلام - معرفة التشيع.

مدي تطابق جوانب التبيين الحكمي للفلاسفة مع رأى القرآن والأحاديث حول حدوث أو قدم النفس

مرضية رضوى^١ / محمد مهدي گرجيان^٢ / اصغر هادوي^٣

خلاصة البحث: أحد الأسئلة الأساسية حول نفس الانسان هو: هل كان للنفس وجود مفارق و قائم بذاته قبل الاقتران بالبدن والافاضة عليه، و عند حدوث البدن ارتبطت به؟ ام انها - مثلما هو الحال بالنسبة إلى البدن - تحدث مع كل بدن أو بواسطته (مع البدن). يطرح الحكماء المسلمون ثلاثة آراء حول حدوث أو قدم النفس وكل رأى يستدل بمجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة لأجل اثبات صحة ما يدعيه. و هو يضع رأيه العقلي كأساس يحاول توجيه الآيات والأحاديث بالشكل الذى يدعم فيه آراءه. و هكذا الحال بالنسبة إلى صدر الدين الشيرازي المعروف باسم الملا صدرا؛ ففي ضوء منهجه الذى يحاول فيه اثبات ان تطابق آرائه الفلسفية مع النصوص الدينية، والاعتقاد الراسخ بوحدة العقل والنقل والشهود، سعي لتوظيف أقوال الحكماء و مضامين بعض الآيات والروايات الدالة علي قدم وجود النفس، و جعلها تصب في صالح نظريته. و نظراً إلى أهمية هذا الموضوع و عدم تبيينه من وجهة نظر الكتاب والسنة، يحاول هذا البحث جمع و دراسة كل ما جاء حول هذا الموضوع في الآيات والأحاديث، وتبيين مدي و توافقه أو عدم توافقه مع الآراء الفلسفية.

الألفاظ المفتاحية: الحدوث، القدم، النفس، القرآن، الحديث.

مدي اعتبار الظن في الاعتقادات

رضا برنجكار^٤ / مهدي نصرتيان اهور^٥

خلاصة البحث: إمكان الاخذ بالظن في الاعتقادات من المباحث المثيرة للجدل والمهمة في المجال الاعتقادي. يوجد في هذا المجال اتجاهات أساسيان: حجية الظنون الخاصة الاعتقادية و عدم حجية هذه الظنون. و قد قدم كل فريق من أنصار هذين الاتجاهين أدلة يثبت بها صواب ما ذهب إليه. نستعرض في هذا البحث و نقد عشرة أدلة من أدلة عدم حجية الظنون الاعتقادية، ثم نقدم ثلاثة ادلة لاثبات صواب الظنون الخاصة الاعتقادية. و في الختام طرحنا هذا الرأى باعتبار الرأى المختار.

الألفاظ المفتاحية: الظن الاعتقادي، الإطمئنان، العلم، الإعتقاد، الشهادة.

razavi89_m@yahoo.com

mmgorjian.andishvarn.ir

hadavi@shahed.ic.ir

berenjkar@ut.ac.ir

mehdi.nosratian@gmail.com

١. طالبة دكتوراه في تدريس المعارف الإسلامية، جامعة باقر العلوم ع.ق.

٢. استاذ مشارك في جامعة باقر العلوم ع.ق.

٣. استاذ مساعد في جامعة شاهد.

٤. استاذ في جامعة طهران.

٥. طالب دكتوراه في تدريس المعارف الإسلامية، جامعة القرآن والحديث، قم.

حدوث العالم من منظار العلامة الحلي

سيد جواد احمدى^١

خلاصة البحث: القول بالحدوث الزمانى المنسوب إلي المتكلمين يواجه مؤخذات قويّة من قبل الفلاسفة، بينما احرز القول بالحدوث الذاتى فى الأفكار الفلسفيّة موضعاً أكثر رسوخاً. وبالرجوع إلى الكتب المتعددة للعلامة الحلى - بصفته متكلماً محققاً شيعياً وعارفاً بالاسس الفلسفيّة - يتضح انه يرفض القول بالحدوث الذاتى المصحح بأزليّة غير العالم. ومن جانب آخر ينفى دور عنصر الزمان فى معنى الحدوث، و يسير علي غرار ما سار عليه الفلاسفة و يقول ببطلان الحدوث الزمانى و ان العالم مسبوق بالعدم الزمانى. و على هذا الأساس فان رأى العلامة الحلى فى مسألة حدوث العالم هو غير الحدوث الذاتى و غير الحدوث الزمانى، و هو يرى ان العالم حادث بمعنى ان الله عزوجلّ كان موجوداً أزلاً فى حاق العالم بدون التقيّد بالزمان، ولم العالم والزمان لم يتحقق وجودهما؛ أى ان ما كان سائداً هو العدم المحض؛ و أصل عالم الطبيعة بالاقتران مع الزمان خُلق من كتم العدم المحض على نحو ابداعى.

و بعبارة اخرى ان وجود عالم المادة كانت له بداية فوق زمانيّة، و من حيث الامتداد الزمانى محدود و متناهى بالعدم المطلق فى ذات الواقع. ان العدم غير المتقرر فى الطرف الممتد والمتدرّج للزمان يتناقض مع وجود العالم بتقابل السلب والايجاب و لا يتوافق معه، بل يُستبعد و ينتفى بجعل الوجود. هذا البحث يبيّن جوانب نظريّة العلامة الحلى هذه حول حدوث العالم.

الألفاظ المفتاحيّة: الحدوث الزمانى، الحدوث الذاتى، القَدَم، الزمان، العدم المجامع، العدم المقابل، العدم المطلق.

الذاتى والعرضى من الدين والتدين من منظار العلامة الطباطبائى

محمد جواد هاشمى^٢

خلاصة البحث: تحليل الذاتى والعرضى فى الدين من المباحث المهمة فى فلسفة الدين والكلام الجديد، و تترتب عليه الكثير من النتائج والمعطيات. و منذ ابتداء طرح هذه القضية على بساط البحث، انبري كثيرون بين مؤيد ومعارض لتبيين مختلف زواياها وجوانبها. نتناول فى هذا البحث مدى امكان تقسيم الدين والتدين إلى ذاتى وعرضى من وجهة نظر العلامة محمدحسين الطباطبائى. فهو من جهة يؤيد وجود ما هو ذاتى وما هو عرضى فى الدين، ومن جانب آخر يرفض ذلك. و هو يقدم تعريفاً للدين ولما هو ذاتى وعرضى، وينتهى من ذلك إلى القول ان الدين فيه جوانب ذاتيّة واخري عرضيّة. الذاتى فى الدين هو طلب التسليم للخالق، والعرضى فيه الأحكام والتشريعات التى يتحقق التسليم فى اطارها.

الألفاظ المفتاحيّة: الذاتى، العرضى، الدين، التدين، العلامة الطباطبائى.

sja983@yahoo.com

jhashemi11@yahoo.com

١. طالب دكتوراه فى تدريس المعارف الإسلامية، جامعة المعارف الإسلامية.

٢. طالب دكتوراه فى البحث الدينى، جامعة الأديان والمذاهب.

مقاربة نقدية لنظريات الاختيار العقلاني والسوق الديني وعلاقة الإسلام بذلك

احمد كلاته ساداتي^١

خلاصة البحث: هذا البحث عبارة عن دراسة توثيقية تقوم بتقييم نقدي لنظرية «الاختيار العقلاني» والسوق الديني، في علم الاجتماع الديني، ومدى علاقة الإسلام بهذه النظريات. نظرية «الاختيار العقلاني» تقع تحت تأثير طيف واسع من الأفكار الفلسفية والاقتصادية والدراسات السلوكية والاجتماعية، وتبين سلوك الناشطين الاجتماعيين على انه قائم على الاتجاه العقلاني للتكلفة والفائدة. ومن جانب آخر تستند نظرية السوق الديني على مبدأ حرية الاختيار و تري أن الظروف المطلوب توافرها لاتساع و ديمومة الدين تتلخص في اقامة سوق ديني. المحور المشترك بين كلا النظريتين هو العقلانية التي على أساسها يتم اختيار الدين في سوق دينية حرة تكثر فيها الأديان، وفقاً لعمليّة من تحليل الكلفة والفائدة. و بالنتيجة فان المؤسسات الدينية كلما كانت اكثر تطوراً كان الدين اكثر رونقاً. هاتان النظريتان مطروحتان بشكل واسع في علم الاجتماع الديني ولكن رغم ذلك توجه اليها انتقادات مثل ضعفها في تبين المستويات البنيوية والكلية، مسألة التعميم النظري والتجريبي، قلة اهتمامها بالعواطف والقيم والمعتقدات الانسانية، نظرتها إلى الدين من الخارج، و هو ذات الكلام الذي يترتب عليها في الافتراضات والأهم من كل ذلك، التبيين النظري والتجريبي في أجواء علمانية. واما أهم الانتقادات التي توجه إليها من وجهة النظر الإسلامية فهي ان هاتين النظريتين قد نشأتا و تبلورتا في أجواء علمانية.

الألفاظ المفتاحية: الإختيار العقلاني، السوق الديني، العنوان التجاري الديني، الكلفة - الفائدة، أجواء علمانية، الإسلام.

الاسس النظرية ومفهوم الانسان المعنوي في فكر ابن سينا و العلامة الطباطبائي

سيد رحمتاله موسوي مقدم^١ / زينب بيرانوند^٢

خلاصة البحث: الانسان في العالم المعاصر يحتاج إلى صياغة نموذج و نمط ذي معني للحياة، لكي يتسني له من خلال رصده لنقطة السمو والكمال، ان يتحرك وفقاً لمحورها، و يسير علي طريق الهداية. ان الوصول إلى مثل هذا النمط من الحياة الذي يؤكد على ضرورته الكثير من العلماء والفلاسفة الالهيين و حتى غير الالهيين، يتطلب طرح اسوة صالحة لشخصية الانسان باسم الانسان المعنوي. يتولى هذا البحث تبين وتحليل آراء مفكرين و فيلسوفين اسلاميين - ابن سينا بصفته مفكراً عقلياً، والعلامة الطباطبائي في مقام حكيم صدرائي بنزعة دينية - في ما يخص الاسس الفكرية للانسان المعنوي، و من خلال وضع شاخص العقل والوحي، يطرح مفهوماً للانسان المعنوي. من أهم الاسس الفكرية في الرؤية السنيوية (فلسفة ابن سينا) مرجعية العقل وكون الله تبارك و تعالي حقاً و خيراً محضاً، و سريان العشق في الكائنات والتكامل التدريجي للعقل. و في المنشور الفكري للعلامة محمد حسين الطباطبائي، تتمثل أهم الاسس الفكرية للانسان المعنوي في ما يلي: وحدة الوجود، الله تعالي هو المبدأ المحض، و شرف النفس الناطقة، والفطرة الالهية، والفقر المحض للكائنات. مفهوم الانسان المعنوي في الحكمة السنيوية يعادل بوجه ما «الانسان المعقول»، و في فكر العلامة الطباطبائي أكثر ما يتصف بصيغة دينية و مبني على الميول الفطرية. و رغم ان الانسان المعنوي الذي يقصده كل واحد من هذين المفكرين له وجوه مشتركة كثيرة مع الانسان المعنوي الذي يقصده الآخر، و ذلك بسبب توجهاتهما الميتافيزيقية، غير ان تفكير العلامة الطباطبائي بسبب ارتكازه على التعاليم الدينية إلى جانب الفهم العقلي، يتصف ببروز أوضح بحيث يمكن اعتباره في مصاف الانسان الديني (الالهي) والانسان الفطري والطبيعي.

الألفاظ المفتاحية: الأسان المعنوي، الأسس النظرية للإنسان المعنوي، ابن سينا، العلامة الطباطبائي.

تقييم لنموذج صدر المتألهين حول مسألة التعامل العلي بتوجه ديني

علي عسگری يزدي^٣ / بيژن منصوري^٤

خلاصة البحث: التعامل العلي، بمثابة حل لوصف كيفية الترابط المتبادل للنفس والبدن. ان كانت النفس امرأ مجرداً والبدن امرأ مادياً، فكيف يرتبطان سوياً في حين انهما متمايزين من حيث ماهية؟ سار الملا صدرا على خطأ الفلاسفة الذين سبقوه، و تمسك بفكرة الروح البخارية لحل هذه المسألة. ولكن هذه الفكرة تواجه مؤاخذات، و قد بحثنا هذه المؤاخذات هنا بتوجه ديني. و في النهاية كانت النتيجة المستخلصة هي أن طبيعة معرفة النفس عند الملا صدرا، تغنيه عن التمسك بشيء واسمه «الروح البخارية». وهذا النمط من معرفة النفس يستطيع حل لغز العلاقة بين النفس والبدن علي نحو أفضل.

الألفاظ المفتاحية: التعامل العلي، الروح البخارية، معرفة النفس، ثنائية النموذج، عدم البساطة، الجسم الرقيق.

prof.m1344@gmail.com
moshaverilam@yahoo.com
asgariyazdi@yahoo.com
b.mansouri50@gmail.com

١. استاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، جامعة العلوم الطبية، ايلام.
٢. ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة ايلام.
٣. استاذ مساعد في جامعة المعارف الفكر الإسلامي، جامعة طهران.
٤. خريجة دكتوراه من جامعة المعارف والفكر الإسلامي، جامعة طهران.