

بررسی نظریه عدم انقطاع فیض الهی بر اساس یک استدلال تجربی و یک تحلیل فلسفی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱/۱۴
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۴/۲۴

جواد درویش آقاجانی^۱
میرسعید موسوی کریمی^۲

چکیده

در بحث حدوث و قدم عالم، یکی از انتقادات برخی فلاسفه بر متکلمین مسلمان این است که قبول حدوث زمانی عالم منجر به انقطاع فیض الهی می‌شود. زیرا حدوث زمانی مستلزم این است که زمانی وجود داشته که در آن، علی‌رغم حضور خداوند، عالم وجود نداشته است. اما به نظر می‌رسد اگر بتوان نشان داد که عالم مادی ظرفیت و قابلیت ازلی بودن را ندارد و یا به تعبیر حکما «تام القابلیه» نیست، فیاضیت الهی خدشه‌دار نمی‌شود. در این مقاله، با دو رهیافت نشان داده می‌شود که حدوث زمانی عالم مستلزم نفی فیاضیت الهی نیست. رهیافت اول یک استدلال پسینی بر پایه قانون دوم ترمودینامیک است. بر این اساس، عالم مادی به عنوان یک سیستم ایزوله، رو به افزایش آنتروپی و مرگ حرارتی دارد و در نتیجه قابلیت ازلی بودن را ندارد. رهیافت دوم یک استدلال پیشینی با استفاده از تعریف حدوث زمانی عالم است. دلالت تعریفی که فلاسفه از حدوث ارائه می‌کنند منجر به فرض گرفتن دوره‌ای می‌شود که در آن دوره عالم ماده وجود نداشته است. اما این یک فرض ذهنی و تناقض‌آلود است.

کلیدواژه‌ها

حدوث زمانی، فیض الهی، قانون دوم ترمودینامیک، مرگ حرارتی، عالم ماده

۱. دانشجوی دکتری فلسفه علم و فناوری، گروه فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران (نویسنده مسئول) (javad_darvish@mehr.sharif.edu)

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران. (mmkarimi@sharif.edu)

۱. مقدمه

براهین اثبات وجود خدا از یونان باستان تاکنون از جایگاه ویژه‌ای در مباحث فلسفی برخوردار بوده‌اند. این براهین را غالباً در دو گروه کلی «براهین پیشینی» و «براهین پسینی» جای می‌دهند. مهم‌ترین براهین پیشینی براهین وجودشناختی^۱ است که برهان وجودشناختی آنسلم و براهین صدیقین فلاسفه مسلمان از این سنخ هستند. ویژگی این براهین این است که در مقدمات برهان از هیچ گزاره تجربی‌ای استفاده نمی‌شود. مهم‌ترین براهین پسینی براهین غایت‌شناختی^۲ و براهین کیهان‌شناختی^۳ هستند. براهین غایت‌شناختی با این مقدمه شروع می‌شوند که نظم و انسجام در عالم وجود دارد و این خود‌گویای هدف و غایتی از خلقت عالم است. نتیجه این براهین چنین است که باید یک خالق هوشمند وجود داشته باشد که این جهان هدف‌دار را آفریده باشد (Pojman and Rea 2007, 1-2). برهان مبتنی بر تنظیم دقیق^۴ و برهان نظم در فلسفه اسلامی از این سنخ هستند.

اما براهین کیهان‌شناختی که در این مقاله بیشتر مورد توجه ما هستند، به آنهایی اطلاق می‌شود که در مقدمه برهان وجود جهان خارج پیشفرض گرفته می‌شود و برهان، در جستجوی توضیحی برای ایجاد جهان، به وجود علت هستی‌بخش رهنمون می‌شود. نتیجه این نوع برهان اثبات وجود دلیل کافی یا علت اول عالم است. برای این برهان سه تقریر وجود دارد (Craig 2003, 112-3):

برهان توماسی: این برهان از نام توماس آکوئیناس فیلسوف و الهی‌دان قرون وسطی گرفته شده است. آکوئیناس معتقد است تمام ارکان هستی (ممکنات) مرکب از وجود و ماهیت هستند. ماهیت قوه محض است و هیچ چیزی موجود نمی‌شود مگر این که از ناحیه‌ای به آن افاضه وجود شود. افاضه‌کننده وجود همان علت فاعلی یا هستی‌بخش است. در نگاه آکوئیناس، در سلسله علل باید موجودی باشد مستغنی از علت که ضرورتاً فعل (وجود) محض است و ماهیت ندارد. آکوئیناس این موجود را همان خدای موسی (ادیان ابراهیمی) می‌داند. نتیجه این که در این برهان، سلسله علل اشیاء در نهایت به موجودی می‌رسد که از ماهیت و وجود ترکیب نشده و وجود محض و ضروری است.

برهان لاینیتس: لاینیتس برهان خود را بر «اصل دلیل کافی»^۵ مبتنی می‌کند. طبق این اصل، «هیچ پدیده‌ای وجود ندارد مگر این که توضیح کافی برای این که چرا هست وجود

داشته باشد). لایبنتیس بر مبنای این اصل مدعی است باید موجودی ماوراءالطبیعی، که وجودش به صورت متافیزیکی ضروری است، باشد تا «دلیل کافی» برای وجود خودش و وجود ممکنات فراهم شود. زیرا به صورت شهودی و از ویژگی‌های منحصر به فردی مثل دما، فشار و... وجود جهان خارج برای ما ملموس است. این وجود داشتن نیازمند یک دلیل بیرونی است که نمی‌تواند از سنخ ممکنات باشد. چنین دلیلی که توضیح (علت) وجود جهان خارج است همان خداست.^۶

برهان کلام: این برهان از سوی متکلمین مسلمان مطرح شده ولی اخیراً ویلیام کریگ (Craig 2003, 115)، فیلسوف دین معاصر، آن را مورد توجه قرار داده و به صورت دقیق‌تری بازخوانی کرده است. صورت برهان چنین است:

هرچه وجودش آغاز شده علتی دارد.
وجود جهان آغاز شده است.
پس، جهان علتی دارد.

بنا به مقدمه دوم این برهان، جهان ازلی نیست و آغازی دارد. از طرف دیگر، یکی از ویژگی‌های موجودات ضروری ازلی بودن آنهاست. با نشان دادن صحت این مقدمه، ضروری بودن وجود جهان، آن طور که هیوم ادعا کرده بود، نقض می‌شود و اثبات می‌شود که جهان ممکن و، در نتیجه، نیازمند علت است. بنابراین، برهان کلام، ضمن رد ازلی بودن جهان و اثبات ممکن بودن آن، نشان می‌دهد وجود جهان علتی دارد.

۲. نظر متکلمین مسلمان در باب آغاز جهان و نقدهای وارد بر آن

اکثر متکلمین مسلمان، نظیر فخر رازی، نظریه حدود زمانی عالم را پذیرفته‌اند و معتقدند چون عالم حادث زمانی است، نیازمند سببی است و سبب آن هم خداوند است. حادث بودن به حدود زمانی هم به این معناست که عدم بر وجود تقدم دارد (فخر رازی ۱۳۷۰، ۱۳۳). فلاسفه غالباً دو اشکال به نظر متکلمین وارد کرده‌اند. اشکال اول از ناحیه حقیقت هستی است. طبق اصل «کل حادث زمانی مسبوق بموضوع او بماده»، از نگاه فلاسفه عقلاً محال است شیء بدون استعداد و قوه‌ای که مسبوق به خود شیء است ایجاد شده باشد (ابن سینا ۱۴۰۳، ۹۷)، یعنی شیء حادثی که مسبوق به عدم محض باشد و قبل از آن چیزی نباشد،

وجود ندارد. لذا اگر در جهت عکس زمان حرکت کنیم، به سلسله‌ای نامتناهی از اشیاء حادث می‌رسیم (مطهری ۱۳۹۰، ۲۴۶). بررسی این برهان موضوع مقاله حاضر نیست. اما نقد دوم فلاسفه به متکلمین از ناحیه صفات خداوند است که در ادامه به آن می‌پردازیم و به موضوع این مقاله ارتباط دارد.

۳. حدوث زمانی و انقطاع فیض الهی

برخی فلاسفه، مثل ملاصدرا، با توجه به ذات و صفات باری تعالی، معتقدند محال است که عالم با قرائت متکلمین حادث زمانی باشد. به باور فلاسفه، صفات باری تعالی عین ذاتش است و کمالات فعلی او زائد بر ذاتش نیست و غایت او برای فیض نفس علمش است (صدرالمتألهین ۱۳۶۰، ۷۲) و لذا ذات واجب‌الوجود از صفتی که ملازم با نقص است امتناع دارد، و صفتی که کمال است برای او ضروری است؛ و چون ضروری است، امکان ندارد که از او جدا و منفک شود. به همین دلیل، واجب‌الوجود، از آن حیث که عالم است، علم داشتن برای او واجب است، و از آن حیث که فیاض است فیض رساندن برای او واجب است. پس فیض او همیشه وجود داشته و هیچ‌گاه قطع نمی‌شود. اما لازمه حدوث زمانی عالم نفی این اصل است. مطابق با نظریه حدوث زمانی، باید ذات باری زمانی فیاض باشد و زمان دیگری فیاض نباشد و فیض او به عالم نرسد. برخی فلاسفه همین استدلال را با اصطلاح «تعطیل» بیان کرده‌اند. در کلام آنها تعطیل به معنای تعطیل حق از فیاضیت است. یعنی برای ذات حق دو مرتبه قائل باشیم، یک مرتبه ازلی که در آن حق تعالی فیاض نبوده و یک مرتبه فعلی که فیاض شده است (مطهری ۱۳۹۰، ۲۴۶-۲۴۸). در هر صورت، می‌توان این برهان را به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

هیچ صفتی از صفات واجب‌الوجود که قابل سلب از او باشد وجود ندارد.
 قدرت، جود و فیاضیت از صفات واجب‌الوجود است.
 بنابراین، صفت فیاضیت هیچ‌گاه قابل سلب از خداوند نیست.

اما حدوث زمانی عالم مستلزم این است که در دوره‌ای صفت فیاضیت از واجب‌الوجود سلب شده باشد.

بنابراین، حدوث زمانی عالم محال است.

مسئله محوری مقاله پیش رو این است که آیا مقدمات و مفروضات این برهان قابل دفاع است و برای رد حدوث زمانی عالم می‌توان از آنها استفاده کرد یا نه؟ اگرچه نقدهایی بر مقدمه‌های ۱ و ۲ برهان فوق، مبنی بر فرض عدم تفکیک بین صفات ذاتی و فعلی، وجود دارد،^۷ اما بحث اصلی و سؤال محوری مقاله مربوط به مقدمه چهارم است. بررسی مقدمه چهارم نیازمند توضیح دو مفهوم کلیدی آن یعنی «حدوث زمانی» و «عالم» است که در ادامه به این مهم می‌پردازیم.

۳-۱. حدوث زمانی عالم

معنای حدوث مسبقیت شیء بر عدمش است، و بنا بر یک تقسیم‌بندی، حدوث یا ذاتی و یا زمانی است. اگر مسبقیت شیء بر عدمش زمانی باشد - به معنای این که شیء بعد از یک دوره زمانی که نبوده ایجاد شده است - این نوع حدوث را حدوث زمانی می‌گویند. اما اگر مسبقیت و بعدیت نه در زمان که در ذات شیء باشد - به معنای این که هر شیء ممکن برای این که موجود شود ذاتاً نیازمند به غیر است و لذا ایجاد شیء به لحاظ رتبی و ذاتی بعد از امکان آن است - این نوع حدوث را حدوث ذاتی می‌گویند.

ملاصدرا حدوث و قدم زمانی را این گونه تعریف می‌کند: «حصول الشیء بعد ان لم یکن، بعدیة لاتجامع القبلیه و... القدم الزمانی، هو کون الشیء بحیث لا اول لزمان وجوده» (صدرالمتألهین ۱۳۶۸، ۲۴۵). یعنی حدوث زمانی به معنای این است که شیء بعد از این که نبود ایجاد شود، «بعد بودن» که با «قبل بودن» جمع نمی‌شود؛ و قدم زمانی به معنای این است که شیء وجود داشته، به طوری که برای زمان وجودش اول و ابتدایی نباشد. بر اساس این تعریف و آنچه پیش از این آمد، بر دیدگاه متکلمین این اشکال وارد است که اگر عالم مادی حادث باشد، پس زمان هم حادث است. زیرا زمان مقدار حرکت ماده است. اما امکان ندارد زمان حادث باشد. برای توضیح عدم امکان حدوث زمان، می‌توان چنین برهانی اقامه کرد:

طبق تعریف، حدوث زمانی اشیاء به این معناست که زمان عدم شیء بر زمان وجود شیء تقدم دارد. بنابراین، اگر زمان حادث زمانی باشد، لازم می‌آید زمانی قبل از خود زمان وجود داشته باشد که ظرف آن باشد. اما، زمان امر واحد ممتد است و دو «زمان» وجود ندارد (که یکی زمان اصلی باشد و یکی ظرف زمان عدم شیء).

نتیجه این که فرض «حدوث زمان» مستلزم قدم زمان است. معنای سخن ارسطو نیز که گفته است «ان من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حیث لایشعر» (طباطبایی ۱۳۶۲، ۲۳۲) همین است. این اشکال، با توجه به تعریف و مقدمات مذکور، به دیدگاه متکلمین وارد است. اما اصل اشکال برمی‌گردد به تعریفی که از «حدوث زمانی» ارائه شده است. وقتی حدوث زمانی را مسبوقیت به عدم زمانی تعریف کنیم، این تعریف برای خود زمان و اجزاء آن صادق نیست. زیرا برای زمان ظرفی زمانی که وجود کل زمان یا جزئی از آن بر آن منطبق شود قابل تصور نیست (زارع و حسینی ۱۳۹۰، مصباح یزدی ۱۳۸۳، ۳۴۳-۳۴۴).

اما اگر «حدوث زمانی» را طور دیگری تعریف کنیم، به نحوی که علاوه بر پدیده‌های زمانی، هر جزء از زمان هم متصف به حدوث زمانی شود، اشکال قبل به آن وارد نیست. این تعریف را می‌توان دلالتی از مدعای غزالی دانست. غزالی معتقد است در مورد مکان جمیع فلاسفه و متکلمان اتفاق نظر دارند که مکان عالم متناهی است و به رغم این که استدلال فلسفی برای نبود خلأ و رای افلاک وجود دارد، خلأ و ملأ موهومی را فرض می‌کنند تا تناهی مکانی عالم با وهم انسان سازگار شود. حال غزالی می‌گوید در مورد زمان استدلال فلاسفه شبیه استدلال آنها در مورد مکان است (که خلأ و ملأ و رای عالم نیست)، ولی چرا همان طور که آنجا این خلأ را فرض می‌کنند تا تناهی مکان را نتیجه بگیرند، اینجا به عدم تناهی زمان قائل می‌شوند؟ (غزالی ۱۹۹۴، ۶۰-۶۲). لذا غزالی نتیجه می‌گیرد همان طور که عالم متناهی مکانی است و سؤال از ماوراء آن لغو است، زمان هم متناهی است و سؤال از قبل و بعد آن بی‌معناست. بنابراین، منظور از حدوث زمانی عالم تناهی زمانی آن است، نه این که زمانی بوده است که در آن زمان عالم نبوده است (موسوی کریمی ۱۳۸۰).

تفاوت «برهان کلام»، که ویلیام کریگ مطرح می‌کند، با برهان متکلمین مسلمان در همین تعریف از حدوث زمانی است. بر برهان غزالی و کریگ اشکال فلاسفه مسلمان وارد نیست. در این مقاله نیز چنین تعریفی از حدوث زمانی مد نظر قرار گرفته است.

۲-۳. چیستی «عالم» در برهان حدوث زمانی

یکی از مفاهیمی که گزاره مقدمه چهارم برهان انقطاع فیض را مبهم می‌کند خود مفهوم «عالم» است. اگر مقصود از عالم در این گزاره «عالم مادی» باشد، همان طور که در ادامه

نشان خواهیم داد، این گزاره کاذب است؛ ولی اگر مقصود کل نظام هستی باشد، این گزاره می‌تواند صادق باشد. لذا در گام اول باید مشخص کنیم مقصود از «عالم» در این گزاره چیست.

موضوع حدوث و قدم عالم در فلسفه اسلامی، در پی بحث حرکت و زمان پیش می‌آید. فلاسفه اسلامی (شامل مشائون، اشراقیون و طرفداران حکمت متعالیه) اگرچه در مورد «حرکت» اختلاف دارند، ولی در این که «زمان» مقدار حرکت است اتفاق نظر دارند. لذا وقتی می‌گویند حقیقت زمان چیزی جدای از حرکت نیست، و حرکت هم تغییر تدریجی و یا خروج از قوه به فعل است، مشخصاً از عالم ماده بحث می‌کنند. زیرا در عوالم دیگر تغییر و کون و فساد راهی ندارد. عالم مجردات عالم ثبات است و تغییر و حرکت ندارد؛ پس زمان ندارد و لذا بحث از حدوث و قدم در آن مطرح نیست.

از همین جا اولین اشکال به این گزاره (مقدمه چهارم برهان) وارد می‌شود. اگر مقصود از حدوث عالم حدوث عالم ماده باشد، چرا باید این حدوث به منزله انقطاع فیض الهی انگاشته شود؟ عالم امکانی منحصر در عالم مادی نیست، بلکه شامل عوالم مجرد هم می‌شود (طباطبایی ۱۳۶۲، ۳۱۵). لذا فیض الهی در مرتبه‌ای که عالم مادی وجود ندارد می‌تواند به مجردات تعلق گیرد و عوالم دیگر وجود را بهره‌مند سازد. البته این در صورتی است که عالم مادی تام القابلیه نباشد. اگر عالم مادی تام القابلیه باشد، اشکال فوق وارد نیست و فیاضیت الهی اقتضا می‌کند فیض او به همه مراتب وجود من جمله مرتبه مادی برسد. در قسمت بعد به این مسئله می‌پردازیم.

۴. استدلال تجربی علیه این که عالم مادی قابلیت ازلی بودن دارد

پیش‌تر توضیح دادیم که اگرچه فیض الهی محدود نیست، ولی لازمه این که شیئی مشمول آن گردد این است که قابلیت و امکان دریافت فیض الهی را داشته باشد. بنابراین از حدوث عالم ماده نمی‌توان انقطاع فیض را نتیجه گرفت، مگر این که ثابت شود عالم ماده تام القابلیه بوده و در عین حال فیض الهی به آن تعلق نگرفته است. لذا باید بررسی کرد که آیا جهان مادی^۱ قابلیت و امکان دریافت فیض دائم الهی را دارد یا خیر؟ پاسخ به این پرسش منوط به این است که بدانیم آیا جهان مادی می‌تواند ازلی باشد؟

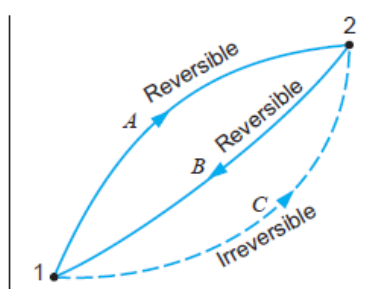
برای بررسی سؤال فوق می‌توان از یافته‌های فیزیک جدید کمک گرفت. بر اساس قانون دوم ترمودینامیک «هیچ فرایندی که تنها نتیجه آن انتقال انرژی گرمایی از یک منبع گرم و تبدیل کامل آن به کار باشد امکان‌پذیر نیست» (Halliday et al. 2011, 546). به تعبیری روشن‌تر، هیچ ماشین گرمایی با بازده صد درصد وجود ندارد. بر اساس این قانون، نامساوی زیر که به نامساوی «کلاسیوس» مشهور است برای همهٔ سیکل‌ها برقرار است:

$$\oint \frac{\delta Q}{T} \leq 0$$

در این نامساوی، Q گرمای مبادله‌شده سیستم و محیط و T دمای محیط است. این نامساوی بیان می‌کند که در یک سیستم بسته همواره مقداری گرما به کار تبدیل می‌شود و در نتیجه همواره گرمای ثانویه کمتر از گرمای اولیه است و تفاضل آنها همیشه صفر (در فرایند برگشت پذیر) و یا کمتر از صفر (در فرایند برگشت‌ناپذیر) است.

اگر چرخه‌ای برگشت‌پذیر^۹ داشته باشیم که از فرایندهای برگشت‌پذیر A و B ساخته شده باشد (شکل ۱)، برای این چرخه داریم (Sonntag 2003, 264-8):

$$\oint \frac{\delta Q}{T} = \int_1^2 \left(\frac{\delta Q}{T}\right)_A + \int_2^1 \left(\frac{\delta Q}{T}\right)_B = 0$$



شکل ۱: تغییر آنتروپی در حین یک فرایند بازگشت‌ناپذیر

این رابطه می‌گوید در فرایند برگشت‌پذیر تعادل حرارتی در طول فرایند به طور کلی برقرار است و حرارت داده‌شده و گرفته‌شده در مجموع صفر است.

حالا بین همان نقاط، چرخه‌ای برگشت‌ناپذیر را فرض کنید که از فرایند برگشت‌ناپذیر^{۱۰} C و فرایند برگشت‌پذیر B تشکیل شده است. طبق نامساوی کلاسیوس برای این چرخه داریم:

$$\oint \frac{\delta Q}{T} = \int_1^2 \left(\frac{\delta Q}{T}\right)_C + \int_1^2 \left(\frac{\delta Q}{T}\right)_B < 0$$

اگر دو طرف این معادله را از هم کم کنیم، داریم:

$$\int_1^2 \left(\frac{\delta Q}{T}\right)_A < \int_1^2 \left(\frac{\delta Q}{T}\right)_C$$

این رابطه می‌گوید طبق نامساوی کلاسیوس تبادل گرمایی در چرخه C از تبادل گرمایی در چرخه A بیشتر است و این هم به خاطر برگشت‌ناپذیر بودن چرخه C است.

از آنجایی که مسیر A برگشت‌پذیر است و آنتروپی^{۱۱} خاصیتی از سیستم است که به مسیر

بستگی ندارد، طبق تعریف آنتروپی (S)، داریم:

$$\int_1^2 dS_C > \int_1^2 \left(\frac{\delta Q}{T}\right)_C \Rightarrow \int_1^2 \left(\frac{\delta Q}{T}\right)_A = \int_1^2 dS_A = \int_1^2 dS_C$$

از آنجا که مسیر دلخواه است، نتیجه کلی این است:

$$dS \geq \frac{\delta Q}{T} \quad \rightarrow \quad S_2 - S_1 \geq \int_1^2 \frac{\delta Q}{T}$$

برای یک فرایند برگشت‌پذیر، حالت تساوی برقرار است و داریم:

$$dS = \left(\frac{\delta Q}{T}\right)_{rev}$$

اما برای فرایند برگشت‌ناپذیر، نامساوی برقرار است و داریم:

$$dS > \left(\frac{\delta Q}{T}\right)_{irr}$$

در یک سیستم ایزوله^{۱۲}، تبادل گرمایی وجود ندارد و $\delta Q = 0$ است. لذا همواره $\Delta S > 0$ است. به عبارت دیگر، همیشه آنتروپی یک سیستم ایزوله رو به افزایش است. این افزایش آنتروپی را می‌توان به افزایش انرژی غیرقابل دسترس و کاهش انرژی قابل دسترس تعبیر کرد (Cimbala 2001, 201). برای مثال، گرمای یک لیوان چای در یک اتاق عایق که انرژی قابل

دسترس است، به تدریج به اتاق منتقل و غیرقابل دسترس می‌شود. در حالتی که سیستم به تعادل حرارتی برسد و دمای چای و اتاق برابر شوند، هیچ انتقال حرارتی رخ نمی‌دهد و اصطلاحاً گفته می‌شود سیستم دچار «مرگ حرارتی» شده است. زیرا در این حالت انرژی قابل دسترسی وجود ندارد که بتواند کاری انجام دهد. به علاوه، طبق قانون دوم ترمودینامیک، دما از جسم سرد به جسم گرم هم بدون انجام کار و صرف انرژی منتقل نمی‌شود (Cimbala, 2001, 203).

در قرن نوزدهم، دانشمندان به این نتیجه رسیدند که اگر قانون افزایش آنتروپی را به کل جهان به عنوان یک سیستم ایزوله اطلاق کنند، جهان طی زمان کافی، به حالت تعادل می‌رسد و دچار مرگ حرارتی می‌شود. اما این مسئله پرسشی عمیق‌تر را پیش می‌کشد: اگر با دادن زمان کافی، جهان دچار مرگ حرارتی می‌شود، پس چرا جهان با فرض ازلی بودن، تاکنون دچار مرگ حرارتی نشده است؟ (Craig, 2003).

این استدلال نشان می‌دهد جهان در شرایط خاص نمی‌تواند ازلی باشد. به عبارت دیگر، صحت استدلال مشروط به این است که اولاً بتوان جهان را به مثابه یک کل در نظر گرفت؛ و ثانیاً جهان یک سیستم ایزوله باشد که شرایط قانون دوم ترمودینامیک را تأمین کند. برخی از کیهان‌شناسان قوانین فیزیک را بر جهان به مثابه یک کل صادق می‌دانند (موسوی کریمی ۱۳۸۰). اما فلاسفه‌ای هستند که با آنها در این موضوع هم‌سخن نیستند و معتقدند در علم راجع به جهان به مثابه یک کل نمی‌توان نظریه‌پردازی کرد، بلکه باید سعی کرد نظم را در مجموعه اجزاء و قواعد عالم مادی یافت (Alston 1967, 187). اما می‌توان دلایلی اقامه کرد که بر اساس آن فرض جهان به عنوان یک کل امری مجاز به شمار آید (موسوی کریمی ۱۳۸۰). نخست این که اجسام موجود در جهان در عین تباین ظاهری در اتصال و ارتباط با یکدیگرند؛ ثانیاً، بین اجزاء جهان هماهنگی دقیقی وجود دارد که گویای یک نظام یکپارچه غایتمند است؛ ثالثاً، جهان به مثابه یک کل از یک موجود واحد، موسوم به تکینگی نخستین، شروع شده است. اما مهم‌ترین مؤید صحت این فرض وقوع آن در علم کیهان‌شناسی است. به عبارت دیگر، کل دانش کیهان‌شناسی، آن‌گونه که امروز در دست ماست، مبتنی بر این فرض است که جهان به مثابه یک کل ویژگی‌هایی دارد که می‌توان درباره آن نظریه‌پردازی کرد. در واقع، این کار نخستین بار توسط اینشتین در سال ۱۹۱۷ انجام شد. وی در مقاله‌ای تحت

عنوان «ملاحظات کیهان‌شناختی در نظریه نسبیت عمومی»^{۱۳}، نظریه نسبیت عام را به جهان به مثابه یک کل اعمال کرد (موسوی کریمی ۱۳۸۰). از آن تاریخ به این بعد، تمام معادلات ریاضی و نظریه‌های علمی مطرح در کیهان‌شناسی با این فرض صورت‌بندی شده‌اند که فرض جهان به مثابه یک کل فرضی صحیح و علمی است و می‌توان نوعی موجودیت و هویت برای آن در نظر گرفت.

در مورد این که آیا می‌توان جهان را به مثابه یک سیستم ایزوله در نظر گرفت، باید به تعریف «جهان» توجه کرد. در بخش قبل معلوم شد که منظور از «عالم» در گزاره مورد بحث عالم مادی است. عالم مادی، طبق تعریف، شامل همه موجودات مادی و نسبت و رابطه آنهاست. لذا عالم مادی، از آن جهت که مادی است، شامل همه اشیای مادی موجود است و بیرون از آن شیء مادی وجود ندارد. در اصطلاح گفته می‌شود محیط اطراف آن تهی^{۱۴} است. در یک فرایند ترمودینامیکی، سیستم (مثلاً یخچال) و محیط اطراف سیستم توأمان تحت تأثیر قرار می‌گیرند. پس اگر سیستمی باشد که محیط اطراف آن تهی باشد (مثل جهان)، لاجرم این سیستم ایزوله است (Wu 2007, 213). به همین دلیل است که برخی دانشمندان معتقدند جهان یک سیستم ایزوله و تنها سیستم ایزوله موجود است (Kondepudi 1998, 4) همان طور که پیش از این بیان شد، افزایش دائم بی‌نظمی (آنتروپی) در یک سیستم ممکن نخواهد بود، مگر این که آن سیستم ایزوله باشد. لذا استدلال دیگری که می‌تواند فرضیه ایزوله بودن جهان را تقویت کند، نشان دادن افزایش دائم بی‌نظمی در جهان است. شهود عرفی و تجربی ما تأیید می‌کند که جهت پیکان زمان در جهان رو به افزایش بی‌نظمی است. هاوکینگ (۱۳۸۳، ۱۸۳) برای تقویت این شهود، مثال یک فنجان شکسته را می‌زند: «فنجان سالم روی میز نماینده نظم بالایی است و فنجان شکسته روی زمین در حالت هرج و مرج به سر می‌برد. به سادگی می‌توان از فنجان روی میز گذشته، به فنجان روی زمین آینده رسید، اما عکس این فرایند ممکن نیست.»

این نکات نشان می‌دهد می‌توان قانون دوم ترمودینامیک را بر جهان اعمال کرد و قابلیت ازلی بودن آن را رد کرد. برخی از فلاسفه و متفکران مسلمان نیز از منظر دیگری این دیدگاه را پذیرفته‌اند. برای مثال، یحیی نحوی معتقد است که «عالم متناهی التاثير و متناهی القوه است» (مطهری ۱۳۹۰، ۱۵۱). اما برخی دیگر تلاش کرده‌اند، با تکیه بر امداد غیبی الهی،

متناهی بودن زمانی عالم را نپذیرند. برای مثال، ملاصدرا در پاسخ به یحیی نحوی می‌نویسد: «درست است که عالم متناهی القوه است، ولی به این شرط که از غیب امداد بعد از امداد به آن نرسد» (مطهری ۱۳۹۰، ۱۵۱). همچنین بنا به باور مهدی بازرگان، «دنیا با وجود واقعیت آتروپی، هر روز شکوفه‌ای و نوبری می‌دهد. پس خداوند دائماً در وحی و امر یا سازندگی است و مجموعه دستگاه خلقت در حال رهایی و غفلت نیست» (بازرگان ۱۳۴۹، ۸۶-۸۷). اما باید توجه داشت که این نظریه‌ها، شاید بر خلاف مقصود قائلین آنها، در تأیید این ادعا باشند که عالم ماده بماهو عالم ماده تام القابلیه نیست.

۵. استدلال فلسفی برای رد برهان انقطاع فیض الهی

می‌توان برای رد برهان انقطاع فیض الهی یک استدلال فلسفی (پیشینی) نیز اقامه کرد. این استدلال مبتنی است بر مفهوم ظرف زمانی قبل از حدوث عالم که در مقدمه چهارم برهان انقطاع فیض الهی مفروض گرفته شده است. بار دیگر این مقدمه را برای توجه بیشتر تکرار می‌کنیم: «حدوث زمانی عالم مستلزم این است که در دوره‌ای صفت فیاضیت از واجب‌الوجود سلب شده باشد.» همان طور که بیان شد، تعریف درست «حدوث زمانی» این گزاره را ابطال می‌کند. به عبارت دیگر، اگر حدوث زمانی را به تنهایی زمانی عالم تعریف کنیم، دیگر نمی‌توان از «دوره زمانی» قبل از حدوث عالم صحبت کرد، چون به معنای «زمان قبل از مبدأ زمان» است، که متناقض و باطل است.

فارغ از این تعریف، این مقدمه با تعریف فلاسفه از حدوث زمانی هم سازگاری ندارد. برای نشان دادن این ناسازگاری می‌توان برهان زیر را اقامه کرد:

۱. طبق تعریف فلاسفه، حدوث زمانی به معنای مسبقیت زمانی وجود شیء بر عدم آن است (ابن‌سینا ۱۴۰۳، ۱۱۰).
۲. در مقدمه چهارم مقصود از «دوره‌ای» که فیاضیت الهی از او سلب شده یک دوره زمانی است.
۳. پس قبل از وجود اشیاء دوره‌ای زمانی وجود داشته که فیاضیت الهی در «ظرف» آن دوره زمانی از او سلب شده است.
۴. زمان، طبق تعریف فلاسفه، مقدار حرکت شیء است.

۵. ظرف زمانی یک شیء، طبق تعریف، عبارت است از تطابق حرکت شیء با حرکت دیگری که به حسب قرارداد مقیاس قرار داده شده است.
 ۶. براساس مقدمه ۳، ۴ و ۵، قبل از وجود اشیاء حرکت وجود داشته است.
 ۷. حرکت یعنی تغییر تدریجی شیء و لذا وجود حرکت فرع بر وجود شیئی است که تغییر می‌کند.
 ۸. پس قبل از وجود عالم (اشیاء)، شیئی وجود داشته است.
- نتیجه این که قبل از وجود هر شیئی موجود یا موجوداتی وجود داشته‌اند و این تناقض است.

پس مقدمه چهارم برهان انقطاع فیض نادرست است. در واقع مشکل اصلی این مقدمه این است که به یک استعاره و تمثیل جنبه واقعی داده است. ما برای این که در ظرف زمان هستیم، خارج از آن را نمی‌توانیم تصور کنیم و لذا در کاربرد زبانی خود، قبل از حدوث عالم را «دوره» می‌نامیم که در آن فیاضیت الهی از او سلب شده است. اما در واقع چنین دوره‌ای وجود نداشته است. زیرا زمانی نبوده که در نتیجه آن یک دوره زمانی نیز وجود داشته باشد. به تعبیر علامه طباطبایی، «در اندیشه ما روزی بود که جز خدا چیزی نبود، صفت تمثیل به خود گرفته و ممثّل یک تفسیری مناسب افق فهم عادی ما می‌گردد، وگرنه در این فرض، روز نیز نبوده و اگر به راستی روز بود، کارهای روزانه نیز بود» (طباطبایی ۱۳۸۹، ۱۸۷). اطلاق حدوث زمانی و قدم زمانی به چیزی صادق است که در ظرف زمان واقع شده باشد. اما موجودی که خارج از ظرف زمان است (مانند مجردات) نه حادث زمانی و نه قدیم زمانی است. کل جهان نیز که شامل همه زمان‌ها و مکان‌هاست از این قبیل است (طباطبایی ۱۳۸۹، ۱۸۷).

با این بیان، می‌توان گفت در فرض حدوث زمانی عالم، مشکل «تعطیل» و انفکاک معلول از علت و انقطاع فیض الهی جایی ندارد. چون لازمه انقطاع فیض این است که قبل از حدوث عالم دوره‌ای فرضی را در نظر بگیریم و بگوییم در این دوره عالم وجود نداشته است، و به همین دلیل معلول از علت تامه خود منفک بوده است. اما این صرفاً یک فرض ذهنی است. همان طوری که نباید گفته شود «در ماوراء ابعاد مکانی عالم (با فرض تناهی ابعاد) چه چیز وجود دارد؟» نباید گفته شود «پیش از عالم چه چیز بود؟» زیرا کلمه «در» فرع بر وجود

مکان و کلمه «پیش» فرع بر وجود زمان است (طباطبایی ۱۳۸۹، ۱۸۶-۱۸۸).

۶. نتیجه گیری

در مورد نحوه پیدایش عالم هستی نظریات مختلفی بین حکما مطرح است. فلاسفه مشائی مثل ابن سینا به قدم زمانی عالم قائل اند، میرداماد نظریه حدوث دهری را مطرح کرده و پیروان حکمت متعالیه حدوث زمانی دائمی را بر اساس حرکت جوهری برگزیده اند. متکلمین اسلامی هم بر اساس مبانی خودشان نظریه حدوث زمانی را مطرح کرده اند. در این مقاله، بدون دفاع کلی از نظریه حدوث زمانی متکلمین، سعی شد به یکی از اشکالات وارد بر آن پاسخ داده شود. این که سایر اشکالات بر آن وارد است و یا این که این نظریه در مقابل سایر نظریات موجود قوت بیشتری دارد، در این مقاله مورد بررسی قرار نگرفته است.

اشکال مذکور که از ناحیه فلاسفه اسلامی مطرح شده بر اصل عدم انقطاع فیض الهی تمرکز دارد و، چنان که در مقاله ذکر شد، ریشه آن برمی گردد به تعریفی که از حدوث ارائه می کنند. بر این اساس، اگر حدوث زمانی عالم را به «حصول شیء بعد از آن که نبود» تعریف کنیم، اشکالاتی بر آن بار می شود که در مقاله اشاره شد؛ ولی اگر تعریفی که کریگ از غزالی اقتباس می کند را در نظر بگیریم، این اشکال مرتفع خواهد شد. غزالی می گوید همان طور که عالم را دارای محدودیت مکانی می دانیم، باید دارای تناهی زمانی هم بدانیم، و حدوث عالم را با تناهی زمان تعریف کنیم.

بر این اساس، می توان به اشکال عدم انقطاع فیض الهی پاسخ داد. طبق نظر برخی فلاسفه مسلمان، فیاضیت الهی اقتضا می کند که خداوند همواره در حال رساندن فیض باشد. ولی قول به حدوث زمانی مستلزم این است که در دوره ای فیض رسانی الهی قطع شود. نتیجه اشکال این است که عالم نمی تواند به لحاظ زمانی حادث باشد.

در این مقاله، بر اساس مقدماتی که بیان شد، با دو رویکرد به این اشکال پاسخ دادیم. رویکرد اول یک استدلال تجربی (پسینی) و مبتنی بر نظریات فیزیک جدید بود. بر اساس قانون دوم ترمودینامیک و تبیین این نکته که عالم مادی را می توان اولاً به مثابه یک کل و ثانیاً یک سیستم ایزوله در نظر گرفت، نشان دادیم جهان نمی تواند ازلی و بدون آغاز باشد، زیرا در غیر این صورت تاکنون دچار مرگ حرارتی شده بود. تناهی زمانی عالم گواه این است که

جهان، به عنوان یکی از ممکنات، قابلیت ازلی بودن را ندارد. لذا این اشکال متوجه فاعل نیست که چرا فیض نرسانده، بلکه محدودیت قابل باعث شده فیض دائم اصولاً موضوعیت خود را از دست بدهد.

در رویکرد دوم، با یک تحلیل فلسفی (پیشینی) نشان دادیم در طرح اشکال انقطاع فیض یک مغالطهٔ زبانی و فلسفی صورت گرفته است. قول به این که قبل از ایجاد عالم زمانی بوده که فیض خدا نبوده، ضمن این که با تعریف ما از حدوث زمانی مغایر است، دلالت می‌کند بر این که ما خود جهان را که شامل زمان هم می‌شود، در ظرف زمان تصور کرده‌ایم، در صورتی که خود جهان خارج از ظرف زمان است. لذا صحیح نیست بگوییم قبل از جهان چه چیزی بوده و چه چیزی نبوده است، چون قبل و بعد، همه در جهان معنا می‌شود. بنابراین، فرض دوره‌ای (زمانی) قبل از عالم که در آن فیض الهی منقطع بوده است فرضی نادرست و تناقض‌آلود است.

کتاب‌نامه

- ابن‌سینا. ۱۴۰۳. الاشارات و التنبیها، مع المحاکمات. جلد ۳. قم: کتاب.
بازرگان، مهدی. ۱۳۴۹. ذرهٔ بی‌انتهای. تهران: شرکت سهامی انتشار.
زارع، روزبه، سیدحسین حسینی. ۱۳۹۰. «آغازمندی طبیعت در آرای کریگ همراه با طرح و بررسی یک استدلال پیشینی و یک تأیید تجربی.» فلسفه علم ۲.
صدرالمتالهین، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۰. الاسرار الآیات. جلد ۳. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
صدرالمتالهین، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۸. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. جلد ۳. قم: مکتبه المصطفوی.
طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۶۲. نهایت الحکمه. قم: موسسه النشر الاسلامی.
طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۸۹. اصول فلسفه و روش رئالیسم (با مقدمه و پاورقی شهید مطهری). جلد ۳. تهران: صدرا.
غزالی، ابوحامد. ۱۹۹۴. تهافت الافلاسفه، تحقیق و تعلیقه: علی بوملحم. بیروت: دار و المکتبه الهلال.
فخررازی، عمر بن محمد. ۱۳۷۰. المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات. جلد ۱. قم:

بیدار.

مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۸۳. آموزش فلسفه. جلد ۲. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
 مطهری، مرتضی. ۱۳۹۰. درس‌های اسفار. جلد ۳ و ۴. تهران: صدرا.
 موسوی کریمی، میرسعید. ۱۳۸۰. «آغاز جهان و کیهان شناسی نوین». نامه مفید ۲۵.
 هاوکنینگ، استیون. ۱۳۸۳. تاریخچه زمان. ترجمه محمدرضا محجوب. تهران: شرکت سهامی
 انتشار.

Alston, William P. 1967. "Teleological Argument for the Existence of God." In *Encyclopedia of Philosophy*, by Edwards P. USA: Macmillian.
 Cimbala, J. 2001. "Mechanical Engineering." In *In Six Day, why fifty Scientists Choose to Believe in Creation*, by John Ashton, 200-204. New Leaf Publishing Group.
 Craig, William Lane. 2003. "The Cosmological Argument." In *The Rationality of Theism*, by Copan P. & Moser P, 112-131. London: Routledge.
 Halliday, David, Jearl Walker, and Robert Resnick. 2011. *Fundamentals of Physics*. 9. New York: Wiley.
 Hume, David. 1947. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Edited by Kemp Smith. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
 Kondepudi, Dilip, and Ilya Prigogine. 1998. *Modern Thermodynamics: from heat engines to dissipative structures*. New York: John Wiley & Sons.
 Pojman L., M. Rea. 2007. *Philosophy of Religion: an anthology*. 5. New York: Thomson.
 Sonntag, Richard Edwin, Claus Borgnakke, Gordon John Van Wylen, and Steve Van Wyk. 2003. *Fundamentals of Thermodynamics*. New York: Wiley.
 Wu, Chih. 2007. *Thermodynamics and Heat Powered Cycles: a cognitive engineering approach*. New York: Nova Publishers.

یادداشت‌ها

1. Ontological Argument
2. Teleological Argument
3. Cosmological Argument
4. Fine Tuning
5. The Principle of Sufficient Reason
۶. بنا به نقد دیوید هیوم بر برهان لایبنیتس، توضیح واقعیت موجودات، نیازمند فرض یک امر بیرونی نیست، بلکه ممکن است درونی باشد. هیوم معتقد است جهان خارج از همین سنخ است و وجودش نیاز به توضیح خارجی ندارد (Hume 1947, 190).
۷. نک. مصباح یزدی ۱۳۸۳، ۲-۴.
۸. منظور از جهان مادی در اینجا همه آن چیزی است که متصف به ماده است و از مجردات نیست. ماده را در فلسفه به «حامل قوه» تعریف می‌کنند. لذا هر چیزی که خروج قوه به فعل دارد یعنی تغییر و حرکت

دارد، داخل در این جهان مادی است.

۹. فرایند برگشت پذیر فرایندی است که سیستم و محیط اطراف قادر باشند بعد از آن فرایند به حالت اولیه خود برگردند.

۱۰. فرایند برگشت ناپذیر فرایندی است که طی آن نمی توان سیستم را بدون صرف انرژی دقیقاً به حالت اولیه برگرداند. تمام فرایندهایی که در طبیعت انجام می شود برگشت ناپذیرند.

۱۱. آنتروپی شاخصی برای تعیین میزان بی نظمی یک سیستم است که از تقسیم تبادل گرمای سیستم بر دما به دست می آید.

۱۲. منظور از سیستم ایزوله سیستمی است که تبادل ماده و انرژی با بیرون ندارد.

13. "Cosmological Considerations in the General Theory of Relativity"

14. Null