

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حدوث و قدم

از نگاه فیلسوفان و متکلمان اسلامی

نویسنده: علی اصغر یزدان بخش

سرشناسنامه

عنوان و نام پدیدآورنده

مشخصات نشر

مشخصات ظاهری

شابک

وضعیت فهرست‌نویسی

موضوع

موضوع

موضوع

موضوع

موضوع

موضوع

موضوع

موضوع

موضوع

موضوع

موضوع

شناسه افزوده

شناسه افزوده

رده بندی کنگره

رده بندی دیویی

شماره کتاب شناسی ملی

- یزدان بخش، علی اصغر، ۱۳۴۴

Yazdanbakhsh, Aliasghar

حدوث و قدم از نگاه فیلسوفان و متکلمان اسلامی / نویسنده علی اصغریزدان بخش؛ ویراستار نفیسه محمدزاده؛ سرویراستار و مدیر اجرایی سیدخلیل حسینی عطار.

مشهد: انتشارات فلسفه علم، ۱۳۹۸.

۵۹ ص: ۱۴/۲۱×۵ س.م.

۸-۹-۹۷۷۲۶-۶۰۰-۹۷۸-۱۹۵۰۰۰ ریال

فیبا

حدوث و قدم

*Eternity and temporal

فلسفه اسلامی

Islamic philosophy

کلام

*Islamic theology

فیلسوفان اسلامی -- دیدگاه درباره حدوث و قدم

Muslim philosophers -- Views on eternity and temporal

متکلمان -- دیدگاه درباره حدوث و قدم

Muslim theologians -- Views on eternity and temporal

محمدزاده، نفیسه، ۱۳۵۶ - ، ویراستار

حسینی، سیدخلیل، ۱۳۴۱ -

BBR۵۵

۱۸۹/۱

۵۷۰۴۳۰۶

حدوث و قدم از نگاه فیلسوفان و متکلمان اسلامی

نویسنده: علی اصغریزدان بخش

ویراستار: نفیسه محمدزاده

سرویراستار و مدیر اجرایی: سیدخلیل حسینی عطار

چاپ و لیتوگرافی: چاپ آسمان

چاپ اول: ۱۳۹۷ - ۱۰۰۰ نسخه رقعی | ۱۹,۵۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۷۷۲۶-۹-۸

آدرس: مشهد/ سناباد ۵۲ / پلاک ۶۱

طبقه دوم / تلفن: ۳۸۴۳۵۹۰۱

haghi2012@gmail.com

hoseini.seyedkhalil@gmail.com

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است.

انتشارات



تقدیم به

روح بلند پدر و مادر عزیزم

و همه پدر و مادرها

فهرست مندرجات

پیشگفتار.....	۹
فصل اول تقدم و تأخر و معیت.....	۱۱
۱-۱ مقدمه.....	۱۱
۲-۱ مفهوم تقدم و تأخر.....	۱۲
۳-۱ اقسام تقدم و تأخر.....	۱۳
۱-۳-۱ تقدم زمانی.....	۱۷
۲-۳-۱ تقدم رتبه ای.....	۱۹
۳-۳-۱ تقدم شرفی.....	۲۰
۴-۳-۱ تقدم طبعی.....	۲۱
۵-۳-۱ تقدم علی.....	۲۱
۶-۳-۱ تقدم بالتجوهر «بالمایه».....	۲۳
۷-۳-۱ تقدم دهری.....	۲۴
۸-۳-۱ تقدم حقیقی.....	۲۷
۹-۳-۱ تقدم به حق.....	۲۸
۴-۱ اقسام معیت.....	۲۹
۵-۱ رابطه کلی مشکک با تقدم و تأخر.....	۳۱
۶-۱ تعیین ملاک در اقسام تقدم و تأخر.....	۳۳
۱-۶-۱ ملاک در تقدم زمانی.....	۳۴
۲-۶-۱ ملاک در تقدم رتبه ای.....	۳۶
۳-۶-۱ ملاک در تقدم شرفی.....	۳۶
۴-۶-۱ ملاک در تقدم طبعی.....	۳۷
۵-۶-۱ ملاک در تقدم علی.....	۳۸

۳۹	۶-۶-۱ ملاک در تقدم بالتجوهر «بالماهیة»
۴۰	۷-۶-۱ ملاک در تقدم دهري
۴۱	۸-۶-۱ ملاک در تقدم حقيقي
۴۳	فصل دوم حدوث و قدم و اقسام آن
۴۳	۱-۲ مقدمه
۴۴	۲-۲ اقسام حدوث و قدم
۴۸	۲-۲-۲ حدوث و قدم حقيقي
۴۹	مقدمه اول - ریشه تاریخی بحث حدوث زمانی و حدوث ذاتی
۵۰	مقدمه دوم - عدم مقابل و عدم مجامع
۵۱	مقدمه سوم - مناط احتیاج به علت
۵۷	مقدمه چهارم - زمان
۶۷	۳-۲-۲ حدوث زمانی
۶۹	۴-۲-۲ حدوث ذاتی
۷۵	۵-۲-۲ حدوث دهري
۷۹	۶-۲-۲ حدوث اسمی
۸۱	۷-۲-۲ حدوث جوهری
۸۱	۱-۷-۲-۲ حرکت جوهری
۸۲	۲-۷-۲-۲ براهین حرکت جوهری
۸۳	۳-۷-۲-۲ شبهات حرکت جوهری
۸۷	۸-۲-۲ حدوث به حق
۸۸	۳-۲ حدوث و قدم عالم
۹۳	۴-۲ چگونگی ربط حادث به قدیم
۹۳	۱-۴-۲ راه حل متکلمان
۹۴	۲-۴-۲ راه حل حکماء
۹۵	۳-۴-۲ راه حل صدرالدین شیرازی
۹۹	منابع فارسی
۱۰۱	منابع عربی

یکی از مسائل فلسفه که در نوع خود از صعوبت و پیچیدگی فراوانی برخوردار است مسئله حدوث و قدم است که از دیرباز تاکنون همواره فکر بشر را به خود مشغول کرده است، اینکه انسان چه زمانی پای به عرصه هستی گذاشته است و اینکه آیا ابتدا و انتهای زمانی برای او وجود دارد یا نه؟ و پرسش هایی از این قبیل همزاد انسان هستند.

بحث حدوث و قدم به عنوان پاسخی به این پرسش ها و به شکل خاص فلسفی خود، دقیقاً مشخص نیست که از چه زمانی وارد فلسفه و تاریخ فلسفه شده است ولی با توجه به اینکه هر موجودی از دو حالت نمی تواند خارج باشد، یا مسبوق به عدم است یا خیر، لذا، این دوازده عوارض وجود هستند و جایگاه بحث آنها در فلسفه است.

علاوه بر این، ارتباط تنگاتنگ مسائل مهمی از قبیل: زمان، حرکت، حدوث و قدم عالم، مرجع حدوث عالم در لایزال، ربط حادث به قدیم و غیره، با مسئله حدوث و قدم، اهمیت مبحث مذکور را مضاعف می کند تا حدی که شاید بتوان گفت چگونگی پاسخ هر مکتب و مسلک به این مبحث تا حدود زیادی روشن کننده طرز نگرش و فلسفه ی خاص آن مکتب است. با توجه به دلایل فوق، مسئله

حدوث و قدم در فلسفه و بخصوص در فلسفه اسلامی و نیز کلام اسلامی جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است و هرچند بحث‌های بسیار زیادی درباره این مسئله انجام پذیرفته است در عین حال جست‌وجو و تحقیق فزونتری را می‌طلبد.

منتظر راهنمایی‌های کلیه سروران و اندیشمندان گرامی هستم.

دکتر علی اصغر یزدان‌بخش

مدرس دانشگاه فرهنگیان شهید بهشتی مشهد

www.ali-yazdanbakhsh.ir

فصل اول | تقدم وتأخر و معیت

۱-۱ مقدمه

«تقدم» در لغت به معنی جلو افتادن و سبقت و «تأخر» به معنی پس ماندن و عقب ماندن است و «معیت» نیز به معنی همراهی و باهمی است از دیگر مترادفات تقدم سبق یا قبلیت است و برای تأخر بعدیت بکار برده شده است در «المنجد لويس معلوف» در ذیل ماده «قدم» آمده است:

تَقَدَّمَ: خلاف تأخر کان مقدما تقدم القوم: سبقهم التقدم: السابقه فی الامر خيراً
کان ام شراً.

شیخ الرییس می فرماید: التقدم و التأخر ان کان مقولاً علی وجوده کثیره فانها یکاد ان یجتمع علی سبیل التشکیک فی شیء و هو ان یكون للتقدم من حیث هو متقدم شیء لیس للمتأخرو یكون لاشیء للمتأخرا لا للمتقدم.^۱
ترجمه: سبق و لحوق گرچه به انحاء گوناگون استعمال شده و بوجه مختلف گفته می شود ولی ممکن است همه آنها را تحت یک معنی جامع تشکیکی مندرج دانست بدین عبارت که هرچه برای لاحق و متأخر ثابت است برای سابق و متقدم

نیز ثابت است ولی همه آنچه که برای سابق ثابت گشت برای لاحق متحقق نبوده بلکه لاحق فاقد بعضی از چیزهایی است که در سابق موجود است. این تعریف را شاید بتوان جامع ترین تعریف دانست که شامل انواع تقدم و تأخر است.

تقدم و تأخر با یکدیگر متضایف اند زیرا تصور هر کدام مستلزم تصور دیگری است به عنوان مثال تصور بالا مستلزم تصور پایین و بالعکس است و در مورد معیت نیز همین مطلب صادق است و تصور یکی از دو امر توأمان موجب تصور دیگری می شود.

تقدم و تأخر از معانی انتزاعی می باشند که هیچ گونه وجود خارجی ندارند ولی منشأ انتزاع آنها در خارج وجود دارد و در هر صورت تقدم و تأخر و معیت یک واقعیت هستند و قصد ما در این مباحث شناخت این واقعیات است.

۱-۲ مفهوم تقدم و تأخر

علامه طباطبایی در نهاییه الحکمه می فرماید: شبهه ان یکون اول ما عرف من معنی التقدم والتأخر ما كانَ منهما بحسب الحس كأن يفرض مبدأ مشترك في النسبة اليه أمران ما كان لأحدهما من النسبة اليه فلاخرو ليس كل ما كان للاول فهو للثاني، فيسمى ماللاول من الوصف تقدماً وما للثاني تأخراً.^۲

انسان بوسیله حواس و تفکر در طبیعت در می یابد که در بعضی مواقع که شیء را بعنوان مبدأ مشترک بین دو شیء در نظر می گیرد به گونه ای که هر نسبتی که یکی از آنها با آن دارد دیگری هم داشته باشد آنگاه در می یابد که تمامی آنچه را

اولی دارد دومی ندارد و از اینجا اولی را به تقدم و دومی را به تأخر موصوف می‌کند به عنوان مثال اگر درب جلوی یک اتوبوس را در نظر بگیریم می‌گوییم صندلی شماره یک بر صندلی شماره ده مقدم است در این حال صندلی شماره یک را به تقدم شماره ده را به تأخر موصوف می‌کنیم که البته واضح است اگر ما درب عقب را بعنوان مبدأ در نظر بگیریم قضیه برعکس می‌شود یعنی صندلی شماره ده را مقدم و صندلی شماره یک را موخر می‌خوانیم.

در مورد زبان نیز در می‌یابیم که نوعی تقدم و تأخر وجود دارد به عنوان مثال می‌گوییم دیروز بر امروز مقدم است و امروز از دیروز موخر است.

سپس انسان این مبدأ مشترک را بطور وسیع‌تر و فراتر از زمان و مکان در نظر می‌گیرد و بدین ترتیب بطور استقراء اقسامی برای آن پدیدار می‌گردد که در عدد آن میان حکماء اختلافی وجود دارد که در مبحث بعد به آن اشاره خواهد شد.

پس علت پیدایش مفهوم تقدم و تأخر این است که دو موجود در داشتن یک صفت شدت و ضعف پیدا می‌کنند فلذا در هر جا که دو شیء را به شیء ای یا مفهومی نسبت دهیم و در این «نسبت» اختلاف در کمی و زیادی پدیدار شود تقدم و تأخر پیش خواهد آمد.

۳-۱ اقسام تقدم و تأخر

شیخ الرییس نحوه دسترسی فکر به اقسام تقدم و تأخر را بنحو مطلوبی بیان کرده است^۳ بدین ترتیب که وی اولین قسم تقدم و تأخر را که انسان آن را در می‌یابد تقدم و تأخر در زمان و مکان می‌داند و معتقد است که بدنبال آن انسان این معنی

را بطور وسیع تردد نظر گرفته و به مطلق موارد اقرب به مبدأ محدود تعمیم می دهد که همان تقدم بالرتبه باشد. سپس در مرحله سوم معنی تقدم و تأخر به این منتقل می شود که هرچه در یک معنایی کامل و فایق باشد او را در آن معنی سابق و متقدم دانسته و خلاف او را متأخر. پس خود معنی را مبدأ محدود قرار خواهند داد سپس در مرحله چهارم به یک معنای عمیق و اصیل تری منتقل شده، اصطلاح سبق لحوق را نسبت به هستی جاری نمودند یعنی آنچه وجود و هستی اش قبل از وجود و هستی چیز دیگر باشد او متقدم و سابق خواهد بود و خلاف او متأخر.

آنگاه در مرحله پنجم ذهن انسان به تقدم و تأخر علی و معلولی منتقل شده و سبق علت را بر معلولی منتقل شده و سبق علت را بر معلول کشف کرده است زیرا اگر دو چیزی باشند که هستی یکی از آن دو از ناحیه خویش یا غیر باشد ولی هستی آن دیگری از ناحیه او باشد و از طرف او فیض وجود به آن دیگری بخشوده می شود در نتیجه به مجرد پیدایش و تحقق او، آن دیگر موجود خواهد شد که درباره این مورد اخیر شیخ الرییس می فرماید: «ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى، فانه اذا كان شيئان وليس وجود أحدهما من الآخر، بل وجوده له من نفسه أو من شيء ثالث، لكن وجود الثاني من هذا الاول، فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته من ذاته، بل له من ذاته الامكان على تجويز من ان يكون ذلك الاول مهما وجد لازم وجوده أن يكون عله لوجوب وجود هذا الثاني ولذلك لا يستنكر العقل البته أن نقول: لما حرك زيد يده تحرك المفتاح، ونقول: حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح ويستنكر ان نقول: لما تحرك المفتاح حرك زيد يده.»^۴

امام فخر می گوید: «تقدم چیزی بر چیز دیگری پنج گونه باشد: یکی تقدم علت

بر معلول چنانکه تقدم آفتاب بر روشنایی و این تقدم بزمان نبود...». «قسم دوم را تقدم بذات نام نهاده اند و آن چنان است که دویی یکی معقول نبود...». «قسم سیم آن است که تقدم به شرف و فضیلت بود چنانکه گویند عالم متقدم بود بر جاهل. قسم چهارم تقدم بر مکان بود چون تقدم امام بر ماموم. قسمت پنجم تقدم بزمان چون پدر بر پسر. امام فخرپس از این بیان و عدم کفایت انواع مذکور در مورد تقدم باری تعالی بر عالم قائل به قسم ششمی از تقدم می شود که با هیچ یک از انواع پیشین سنخیت ندارد بلکه نظیر تقدم زمان گذشته بر زمان آینده است.^۵ از انواع دیگر تقدم و تأخر تقدم جنس بر فصل است که آنرا صدر المتالهین تقدم به تجوهر «یا سبق بماهیت» نامیده است و همچنین وی تقدم بالحق و تقدم بالحقیت را نیز اصطلاح و ابداع نموده است.

میرداماد نیز تقدم دهی را ابداع نمود که همان تقدم مفارقات بر مادیات و عناصر است و نیز تقدم خداوند را بر ما سوی، تقدم سرمدی و تقدم انفکاک می نامیده است و شیخ اشراق نیز قائل به تقدمی است که آنرا تقدم عقلی می نامد که عبارتست از تقدم بعضی از قواهر «انواع قاهره» بر بعضی دیگر. حکیم سبزواری نیز معتقد به هشت قسم سبق یا تقدم بوده است و در منظومه می فرماید:

السَّبْقُ مِنْهُ مَا زَمَانِيًّا كُشِفَ وَالسَّبْقُ بِالرُّتْبَةِ ثُمَّ بِالشَّرَفِ

بعضی از اقسام تقدم زمانی است و بعضی دیگر تقدم بالرتبه و قسمی دیگر تقدم بالشرف است.

وَالسَّبْقُ بِالطَّبَعِ وَ بِالْعِلْيَةِ ثُمَّ الَّذِي يُقَالُ بِالْمَاهِيَةِ

و قسم دیگر تقدم بالطبع و دیگر تقدم بالعليه و قسم دیگر آنست که به آن تقدم بالماهيه گفته می شود.

وَالسَّبْقُ بِالذَّاتِ هُوَ الَّذِي كَانَ عَمَّ بِذِي الثَّلَاثَةِ الْآخِرَةِ انْقَسَمَ

و تقدم بالذات آن قسمی است که مشترک است و به این سه قسم اخیر تقسیم شده است.

بِالذَّاتِ إِن شَيْءٌ بَدَأَ بِالْعَرَضِ لِاثْنَيْنِ سَبْقُ بِالْحَقِيقَةِ انْتَهَاضِ

اگر حکمی برای شیء بالذات ثابت باشد و برای دیگری بالعرض تقدم حکم اولی بر ثانی بالحقیده است.

وَالسَّبْقُ فَكَيْفًا يَجِي طَوِيلًا سُيِّمَى دَهْرِيًّا وَ سَرْمَدِيًّا

و سبق یا تقدم انفاکاکي که جدایی متقدم و متأخر آن طولی باشد، بنام تقدم دهري و سرمدی نامیده می شود.

آیه الله محمد حسین الاصفهانی الغروی اقسام سبق و لحوق یا تقدم و تأخر را در ادبیات ذیل به نظم در آورده:

و السبق بالزمان و العليه	و الطبع و الرتبة و الماهيه
ومنه ما يدعى بسبق شرفي	ومنه بالسرمدي و الدهر صنف
وكان مالمسبق من حيثيه	يكون للحقوق و المعيه
و السبق بالذات لدى الأعلام	ليس بنفسه من الأقسام
بل جامع للسبق بالعياله	و السبق بالطبع و بالماهيه ^٧

٦ السبزواری، ملاهادی، غرر الفرائد یا شرح المنظومه، صص ۲۱۷-۲۱۵.

٧ الاصفهانی الغروی، شیخ محمد حسین، تحفه الحکیم.

حکما در اثر پژوهش و دقت نظر در حدود سیزده نوع تقدم و تأخر را معلوم داشته اند که همگی در معنی به پنج نوع مورد قبول همه اساطین حکمت باز می گردد که این پنج نوع عبارتند از:

تقدم در مکان، زمان، رتبه و شرف، طبع، علت.^۸

۱-۳-۱ تقدم زمانی

سبق یا تقدم زمانی که آنرا انفکاک می نامند عبارت از این است که سابق و لاحق در یک زمان با یکدیگر نمی توانند اجتماع پیدا کنند چه این انفکاک و جدایی سابق و لاحق ذاتی باشد مانند اجزاء زمان و چه عرضی باشد مانند اشیاء زمانی به عنوان مثال ما می گوئیم دیروز بر امروز تقدم دارد و این تقدم بخاطر نفس زمان بودن ایندو است که ذاتی آنها است ولی وقتی می گوئیم ابن سینا بر علامه طباطبایی مقدم است این تقدم و تأخر به زمان برمی گردد. در این زمینه علامه شیخ محمد تقی آملی در حواشی شرح المنظومه سبزواری می گوید: «قد عرف السبق الزماني كان عند الحكماء أعم من سبق اجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الأمس على اليوم وسبق الزمانيات بعضها على بعض وان السبق في الأول كان ذاتياً وفي الثاني عرضياً بتوسط الزمان.»

البته تقدم و تأخر زمانی امری نسبتاً واضح است ولی این شبهه برای بعضی مطرح شده است که اگر ما بگوئیم تقدم و تأخر در اجزاء زمان به واسطه زمان است آن زمان نیز باید به واسطه زمانی دیگر تقدم و تأخر پیدا کند و لذا نیاز به زمانی دیگر پیدا می کند و آن زمان دیگر نیز باید دارای زمانی باشد و... تسلسل پیش می آید که

باطل است. به این اشکال به این صورت پاسخ داده اند که غیرزمان در عروض تقدم و تأخر به زمان احتیاج دارند ولی اجزاء زمان بعضی متقدم و بعضی متأخرند به نفس ذات زمان نه بوسیله شی ای دیگر.

در این زمینه صدرالمتألهین می فرماید: «قد اورد الاشكال فی عروض التقدم و التأخر فی اجزاء الزمان من جهة انه لو كان مناطهما الزمان لكان للزمان زمان و هكذا الى لا نهاية. فاجيب عنه بان غير الزمان يحتاج الى الزمان فی عروضهما واما اجزاء الزمان و هي بعض ذاتها متقدمه و متأخره لا لشيء آخر.

وقد استشكل هذا بان اجزاء الزمان لا اتصاله متشابهه الحقيقه فكيف يكون بعضها لذاته متقدماً و بعضها لذاته متأخراً فاجيب بان حقيقه الزمان اتصال امر متجدد متقضى لذاته و كل ماهيه حقيقته اتصال التجدد و التقضى، يكون اجزاؤه متقدمه و متأخره لذواتها، فاختلاف الاجزاء بالتقدم و التأخر، من ضروريات هذه الحقيقه.»^۹ از نظر اجتماع و عدم اجتماع متقدم و متأخر نیز می توان اقسام تقدم و تأخر را به چهار قسم تقسیم نمود:

الف- آنچه در آن اجتماع متقدم و متأخر معتبر است و بدون در نظر گرفتن اجتماع آن دو، تعقل تقدم و تأخر ممکن نیست که این مطلب شامل تقدم و تأخر به علیت، به رتبه و به شرف است.

ب- آنچه اجتماع متقدم و متأخر و عدم اجتماع آنها در آن قابل تعقل است خواه در وجود مجتمع باشند یا نباشند مانند تقدم علت ناقصه بر معلول؛ که اگر معلول موجود باشد متقدم و متأخر اجتماع دارند و اگر تنها علت ناقصه موجود باشد وجود معلول ضروری نیست.

پ- آنچه عدم اجتماع متقدم و متأخر در آن معتبر است مانند تقدم و تأخر به زمان .

ت- آنچه عدم اجتماع آنها معتبر است ولی نه در زمان و سلسله عرضی وجود بلکه در سلسله طولی وجود مانند تقدم و تأخر دهری و سرمدی، بنابراین همه اقسام در زمان قابل اجتماعند بجز تقدم زمانی که در زمان قابل اجتماع نیست یعنی دو متقدم و متأخر زمانی نمی توانند در یک زمان مجتمع باشند بلکه ضرورتاً باید متقدم و متأخر زمانی جدای از یکدیگر و خاص خود داشته باشند، و در مورد تقدم دهری و سرمدی، عدم اجتماع بیرون از زمان معتبر است.

۱-۳-۲ تقدم رتبه‌ای

نوع دوم از تقدم را تقدم بالرتبه یا بالمرتبه می‌نامند که در توضیح آن باید گفت که هرگاه دوشیء وجود داشته باشند و ما یک شیء را به عنوان مبدأ در نظر بگیریم که آن دوشیء با آن مبدأ نسبت مشترک داشته باشند در آن نسبت مشترک یکی بر دیگری تقدم دارد یعنی در همان مابه الاشتراک با یکدیگر امتیاز دارند یعنی درجه متقدم پیش از درجه متأخر است و هر چه متأخر دارد متقدم نیز دارای آن است و علاوه بر آن متقدم چیزی دارد که متأخر فاقد آن است .

تقدم بالرتبه به دو قسم تقسیم می‌شود: رتبه حسی یا مکانی و رتبه عقلی.

تقدم به رتبه حسی مانند این است که ما اگر امام و مامومین را نسبت به محراب «محراب به عنوان یک مبدأ» در نظر بگیریم می‌گوییم امام مقدم است و ماموم مؤخر، و تقدم به رتبه عقلی مثل اینکه ما در سلسله مراتب اجناس انسان به ترتیب که بالا رویم می‌رسیم به حیوان و جسم نامی و جسم و جوهر حال ما انسان را به عنوان مبدأ

مشترک در نظر می‌گیریم نسبت به جسم نامی و جسم و می‌گوییم جسم نامی متقدم است و جسم متأخر.

البته در تقدم بالرتبه حسی و عقلی اگرما مبدأ مفروض را تغییر دهیم متقدم و متأخر تغییر پیدا می‌کنند یعنی در مثال بالا با فرض اینکه محراب مبدأ مشترک ما باشد امام متقدم است و ماموم متأخر و در صورتیکه ما درب مسجد را که پشت سر این افراد قرار دارد به عنوان مبدأ مشترک در نظر بگیریم نسبت تقدم و تأخر برعکس می‌شود یعنی مامومین متقدم میشوند. امام متأخر، همچنین است در تقدم بالرتبه عقلی یعنی اگرما در مثال بالا مبدأ مشترک را از انسان تغییر داده و جوهر را مبدأ مشترک فرض کنیم، جسم مقدم می‌شود و جسم نامی مؤخر.

استاد شهید مرتضی مطهری معتقد است: «بعضی چنین پنداشته اند که در مطلق موارد تقدم و تأخر، مفهوم قرب و بعد هم هست و حال آنکه در غیر موارد اعداد مترتبه، فرض قرب و بعد ظاهراً معنی ندارد مثل مورد تقدم بالشرف و تقدم بالطبع و اگر گفته شود در تقدم بالشرف و بالطبع هم نسبت به ملاک یعنی شرف وجود می‌توان مقدم و موخر؛ و اقرب و ابعد فرض کرد، در جواب می‌گوییم کلا، ما در مورد اعداد مترتبه مثل علل و معلولات هرگز این کار را نمی‌کردیم و وجهی هم ندارد.

۳-۳-۱ تقدم شرفی

وقتی که دوشیء دارای یک فضیلت و شرافت باشند ولی یکی از آنها از آن فضیلت و شرافت بهره بیشتری داشته باشد می‌گوییم این یکی بر دیگری تقدم بالشرف دارد مانند تقدم استاد بر شاگرد و فاضل بر مفضل، البته باید اضافه کنیم

که اینگونه تقدمها فقط به شرف و فضیلت اختصاص ندارد بلکه در مورد هر صفتی و حتی هر ردیله ای مانند ظلم و شقاوت نیز بکار برده می شود.

۱-۳-۴ تقدم طبعی

به عنوان مقدمه باید گفت که ما دو نوع علت داریم: علت تامه و علت ناقصه. علت تامه آنست که با وجود آن وجود معلول ضروری و واجب می شود و به اصطلاح شرط لازم و کافی برای وجود معلول است و علت ناقصه آنست که بدون وجود آن معلول محال است که تحقق پیدا کند و با وجود آن بتنهایی، نیز معلول تحقق پیدا نمی کند و با اصطلاح علت ناقصه شرط لازم برای وجود معلول است ولی شرط کافی نیست پس علت تامه و علت ناقصه در این جهت اشتراک دارند که هر کدام اگر نباشند معلول هم بالضروره نیست و تفاوت آنها در این است که با وجود علت تامه وجود معلول ضروری است ولی در علت ناقصه اینطور نیست. حال با توجه به مقدمه فوق می گوئیم تقدم بالطبع عبارتست از تقدم علت ناقصه بر معلول مانند تقدم ماده بر جسم یا تقدم صورت بر جسم و میتوان درباره این تقدم گفت: لایمکن ان یکون للمتأخر وجود الا وان یکون للمتقدم وجود. یعنی در حقیقت تا متقدم پیدا نشود برای متأخر امکان وجود پیدا نمی شود.

۱-۳-۵ تقدم علی

عبارتست از تقدم علت تامه بر معلول خود و با آنکه در حقیقت از معلول جدایی ندارد ولی عقل حکم می کند که وجود معلول از آنست مانند تقدم جنبش دست بر جنبش کلید در باز نمودن قفل، در این باره حکیم سبزواری در شرح المنظومه خود

می‌گوید: «وهو تقدم العله التامه على المعلول وهى لاتنفك عن المعلول ولكن العقل يحكم بان الوجود حاصل للمعلول من العله ولاعكس».

ابن سینا در الهیات نجات بیان کرده است:

و یا تقدم بر اساس علت است زیرا علت پیش از معلول استحقاق وجود دارد زیرا آن دو، از آن جهت که دو ذات هستند، نه دارای خاصیت تقدم و تأخراند و نه دارای خاصیت معیت. اما از آن جهت که دو حقیقت متضایف هستند - یعنی نسبت به هم علت و معلول اند - پس ناچار باهم خواهند بود و «اگر» هریک از آن دو بالقوه باشد، دیگری نیز بالقوه خواهد بود و همین طور اگر یکی بالفعل بوده باشد؛ دیگری هم بالفعل خواهد بود، اما از آن جهت که وجود یکی «علت» از آن دو، پیش از وجود دیگری «معلول» است و این موجود پیشین، هستی خود را از موجود بعدی نگرفته است، اما موجود بعدی، وجودش را از موجود قبلی بدست آورده است، پس آن موجود قبلی، بر آن موجود بعدی تقدم دارد و اگر چیز مقدم را همه اقسام تقدم، به دقت ملاحظه کنیم می‌بینیم که مقدم، صفتی دارد، در حالی که دیگری آن را ندارد اما آن دیگری این صفت را نمی‌تواند داشته باشد، مگر اینکه آن شیء مقدم، دارای آن صفت بوده باشد مانند تقدم حرکت دست، نسبت به قلم».

این تقدم را تقدم بالوجوب نیز می‌نامند زیرا وقتی که علت تامه و معلول را در نظر می‌گیریم هم علت وجوب وجود دارد و هم معلول وجوب وجود دارد پس امر مشترک میان این دو وجوب وجود است ولی در همین وجوب، علت مقدم است بر معلول پس در تقدم بالعلیه وجود علت تقدم دارد بر وجوب معلول ولی در تقدم بالطبع تقدم دارد بر امکان معلول و حکما نیز گاهی با اینکه این دو را دو قسم تقدم جداگانه می‌دانند هر دو را تقدم بالذات می‌نامند.

در مورد اختلاف بین تقدم طبعی و علّی می‌توان گفت که متقدم و متأخر علّی در وجود و عدم با هم ملازم هستند ولی متقدم و متأخر طبعی در وجود ملازمت دارند نه در عدم، یعنی اگر متأخر طبعی موجود باشد متقدم طبعی هم موجود است ولی اگر متقدم طبعی موجود باشد متأخر طبعی لازم نیست حتماً موجود باشد.

۱-۳-۶ تقدم بالتجوهر «بالمایه»

تقدم بالتجوهر را تقدم بالمایه و بالذات نیز نامیده اند، از این رو بالمایه نامیده شد که ماهیت شی را بیان میکند و بالتجوهر نامیده شده است چون جوهریت و حقیقت و استقلال و واقعیت شی را مورد بحث قرار می‌دهد و در اصطلاح عبارتست از تقدم علل قوام جنس و فصل بر ماهیت تقدم حیوان و ناطق بر ذات انسان و نیز عبارتست از تقدم ماهیت بر لازم ذاتی آن مانند تقدم آتش بر حرارت و سوزاندن.

توضیح اینکه اگر ما یک کل را در نظر بگیریم که از چند جز تشکیل شده باشد به عنوان مثال یک ساختمان که از سقف، دیوار، درب و... تشکیل شده است واضح است که ساختمان متوقف بر اجزاء آن است و اجزاء آن متوقف بر ساختمان نیستند همین‌طور در ترکیب های عقلی نیز کل متوقف بر جزء است با ذکر اینکه این مقدمه اضافه می‌کنیم که ماهیتی که می‌خواهد وجود پیدا کند «البته طبق عقیده اصالت ماهیتی‌ها» و از یک جنس و فصل مقدم هستند بر کل ماهیت و ماهیت مؤخر است نسبت به جنس و فصل که این تقدم و تأخر بالتجوهر نامیده اند.

متکلمان تقدم بالذات را تقدمی جدا از دیگرانواع تقدم می دانند و معتقدند تقدم بالذات عبارتست از تقدم بعضی از اجزاء زمان بر بعضی دیگرولی محققین حکما سبق بالذات را معنایی عمومی میدانند که شامل تقدم طبعی و علی و بالتجوهر می شود و آنرا نوعی جداگانه و مستقل میدانند که در این زمینه علامه حلی در شرح تجرید الاعتقاد می گوید: «المتکلون زادوا قسماً آخر للتقدم و سموه التقدم الذاتی و تمثلوا فيه بتقدم الامس على اليوم فانه ليس تقدماً بالعلیه و لا بالطبع و لا بزمان و الا لاحتاج الزمان الى زمان آخر و تسلسل و ظاهرانه ليس بالرتبه و لا بالشرف فهو خارج عن هذه الاقسام و هذا الحصر استقرای لابرهانی اذا لم بقم برهان على انحصار التقدم فی هذه الانواع و القسمة انما تنحصر اذا ترددت بین النفی و الاثبات.

نیز عبدالرزاق لاهیجی معتقد است «... لفظ تقدم بالذات در اصطلاح حکما بردو معنی باشد یکی تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع و دیگری مرادف تقدم بالعلیه ... در این پنج معنی که مذکور شد؛ زمانی، مکانی، شرفی، طبعی و علی؛ میان اهل اصطلاح خلافی نیست و خلافی که هست در این است که تقدم منحصر است در این اقسام خمسہ یا قسمی دیگر هست حکما قایل به انحصار در خمسہ اند و متکلمین بر آنند که قسمی دیگر هست و آنرا تقدم بالذات نام کنند تقدم اجزای زمان را بعضی بر بعضی مثل تقدم دیروز بر امروز و تقدم پارسال بر امسال از این قبیل دانند.

۱-۳-۷ تقدم دهري

این نوع تقدم را سید الحکماء محقق داماد بر اقسام تقدم افزوده است که عبارتست از مسبوقیت وجود شی به عدم خودش در عالم دهر، یعنی آنچه در عالم

طبیعت موجود است در مرتبه عالم دهر معدوم است در این تقدم نیز مانند تقدم زمانی متقدم و متأخر از یکدیگر انفکاک دارند البته این انفکاک در تقدم زمانی غرضی است ولی در تقدم دهری طولی است یعنی تقدم و متأخر در ملاک تقدم «وجوب وجود در متن واقع» قابل اجتماع نیستند و در این تقدم انفکاک سابق از لاحق بحسب ظرف است و میدانیم عالم دهر؛ ظرف عالم زمان است.

«محقق لاهیجی در سبق بالعلیه میگوید: تلازم وجودی در علت و معلول کافی نیست بلکه علت باید بوجود خارجی، سابق بر معلول باشد و سبق دهری عبارت از سبق بالعلیه است.» کلام محقق لاهیجی از دو جهت بی اساس است جهت اول آنکه میگوید: «علت باید بوجود خارجی سابق بر معلول باشد این کلیت ندارد زیرا در شمس و اشراق و نار و احراق؛ اگر هر چه دو معلول علت ثالثه اند اما بحسب حقیقت، اشراق و احراق معلول شمس و نار و اقتضاء ذاتی آنهاست اگر شمس و نار در خارج نبود اقتضاء آن یعنی اشراق و احراق بطریق اولی تصور نمی شد و معلوم است که در اینجا نار و احراق و شمس و اشراق تلازم وجودی دارند جهت دوم اشکالی که محقق سبزواری در کلام خود اشاره بدان می کند بدین عبارت:

عرفت ان قدح المحقق الاهیجی فیه مقدوح، بشرط الرجوع الی ما ذکرته.
محقق لاهیجی گمان کرده است که سبق عالم دهر بر عالم زمان مانند سبق اجزا زمان است که بعضی بر بعضی دیگر بحسب تقدم و کمیت و سیلان، سابق اند حال آنکه دهر و دهری از تقدم و کمیت و اتصال و سیلان مجرد است.

علامه الشیخ محمد تقی الاملی معتقد است:

«صاحب الشوارق فهم من کلام السید «الداماد» انه یرید انکار التقدم بالعلیه فی تقدمه تعالی علی العالم من جهت ان ظرف التقدم بالعلیه انما هو العقل، و

انه یتیمش فی متقدم یمکن ان یمکن له المرتبه العقلیه، ای یمکن ان یتحقق فی العقل؛ کالعله الممكنه بالقیاس الی المعلول الممكن، والواجب تعالی شأنه حیث انه لیس له المرتبه العقلیه و لا یمکن ان یدرک بالکنه فلا یمکن له تقدم بالعليه. فأورد علیه بما حاصله انه لیس معنی کون التقدم بالعليه فی المرتبه العقلیه ان المتقدم والمتأخر فی التقدم بالعليه یجب ان یمکن ان یمکن فی العقل، بل معنا کون الحكم بهذا التقدم، انما هو للعقل بخلاف سائر التقدّمات، سواء کان المتقدم والمتأخر بما هما متقدم ومتأخر من شأنهما الوجود فی العقل «كما فی العله و المعلول الممكنین کحركاتی الید و المفتاح» اولاً، كما فی الواجب بالقیاس الی العقل الاول مثلاً، فالحکم بالتقدم فی المثالین انما هو العقل بحسب الخارج؛ لا بحسب الذهن، بمعنی ان العقل یحکم بأن حركه الید متقدمه بحسب الخارج علی حركه المفتاح، لا بحسب الذهن، وكذا فی الواجب بالقیاس انی العقل الاول، و لا یخفی ان ما اورده علی المحقق الداماد غیر وارد علیه».

محقق داماد در قبسات می گوید:

چون آشکار گردید که وجود حقیقی در متن اعیان عین ماهیت حق تعالی است پس مرتبه عقلی و حقیقت خارجی آن یکی می باشد و حقیقت آن برای بشر قابل تصور نیست زیرا موجودیت باری تعالی در حاق کبد اعیان همان مرتبه عقلی و علمی ذات ذوالجلال می باشد پس تأخر عالم از مرتبه عقلی حقیقت وجود به معنای تأخر انفکاک از ذات ذوالجلال است چون مقدم و متأخر هرگز در آن رتبه با یکدیگر جمع نشوند و این را تأخر سرمدی میدانیم و عالم ربوبی را به عالم منظومه شمسی و شعاع حسی آن شاید قیاس نمود زیرا رتبه عقلی شمس؛ عین وجود خارجی آن نیست بلکه وجود ذهنی آنست.

۱-۳-۸ تقدم حقیقی

این تقدم را صدر المتألهین بر انواع مشهور تقدم افزوده که آنرا تقدم به حقیقت و مجاز نیز می نامند که در تعریف آن باید گفت: هرگاه حکمی یا صفتی برای چیزی بالذات باشد و برای چیز دیگر بالعرض حاصل گردد در اینصورت می گوئیم آن شیء متصف بالذات بر آن شیء متصف بالعرض، تقدم دارد مانند حرکت نسبت به کشتی و مسافران و یا سفیدی نسبت به سفید و جسم سفید.

علامه طباطبایی در نهاییه الحکمه آورده است که: «التقدم والتأخر بالحقیقه و المجاز وهوان يشترک امران فی الانصاف بوصف، غیران احدهما بالذات والاخر بالعرض فالمتصف به بالذات متقدم بهذا التقدم على المتصف به بالعرض وهو متأخر كتقدم الوجود على الماهیه الموجودة به، بنا على ان الوجود هو الاصل فی الموجودية والتحقق والماهية موجودة به بالعرض».

سبق یا تقدم بالحقیقه باتمامی اقسام سبق فرق دارد باین ترتیب که در تمامی اقسام تقدمها، سابق و لاحق یا متقدم و متأخر بطور حقیقت به ملاک تقدم و تأخر متصفند و اتصافشان به ملاک تقدم و تأخر و وصف حال خودشان است مثل هنگامی که می گوئیم: «زید قائم» ولی در این نوع تقدم، سابق به ملاک تقدم بطور حقیقت متصف است ولی لاحق بطور مجاز به ملاک تقدم متصف است و در اینجا وصف بحال متعلق می باشد مانند هنگامی که می گوئیم: «زید قائم ابوه».

حکیم سبزواری در شرح المنظومه در این باره میگوید: «وهو غیر جمیع الاقسام اذ فی الكل، کل من التقدم والمتأخر متصف بالملاک بالحقیقه ولا صحه لسلب الاتصاف من المتأخر وفيه قد اعتبار ان يكون اتصاف المتأخر بالملاک مجازا من باب الوصف بحال المتعلق ويكون السلب صحيحا كسبق الوجود على الماهیه

على المذهب المنصور فان التحقق ثابت للوجود بالحقيقه و للمهييه بالمجاز و بالعرض».

همچنین حکیم سبزواری در حواشی خود بر کتاب الشواهد الربوبیه ذکر میکند: بالحق فی بیان التقدم بالحقيقه ما فی بعض کتبه: «انه اذا اتصف شيان بشيء و كان ذلك الشيء لاحدهما وصفا بحاله و للاخر وصفا بحال متعلقه كان الاول متقدما بالحقيقه على الآخر...»

۱-۳-۹ تقدم به حق

از جمله ابداعات صدر المتألهین تقدم به حق است که عبارتست از تقدم وجود علت تامه بر وجود معلول خود و تأخر وجود معلول از آن، وی در اسفار آورده است: التقدم بالحق والتأخر به وهذا ضرب غامض من اقسام التقدم والتأخر لا يعرفه الا العارفون الراسخون فان للحق تعالى عند هم مقامات فى الالهيه كما ان له شئونا ذاتيه ايضا لا يثنىل بما احديته الخاصه وبالجمله وجود كل عله موجبہ يتقدم على وجود معلولها الذاتى هذا النحو من المتقدم اذ الحكماء عرفوا العلة الفاعله بما يؤثر فى شىء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلوم تقدم بالعليه واما تقدم الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعليه اذ ليس بينهما تأثير و تأثر ولا فاعليه ولا مفعوليه بل حكما حكم شىء واحد له شئون و اطوار و له تطور من طور الى طور...» وجود هر علت موجبہ ای بر وجود معلول ذاتی خود این گونه تقدم را داراست زیرا حکما علت فاعلی را همان چیزی دانسته اند که در چیزی بجز فاعل تأثیر کند و بنابراین تقدم ذات فاعل بر ذات معلول تقدم به علت است ولى تقدم وجود بر وجود، تقدمی دیگر بجز تقدم به علت است زیرا بین آندو «وجود علت و وجود

معلول» تأثیر و تأثر و فاعلیت و مفعولیت وجود ندارد بلکه آندو در حکم یک شیء می باشند که داری شئون و اطوار مختلف است و از شأنی به شأنی در حال تطور است.

البته واضح است که وجود دارای حقیقی واحد است که دارای شئون و مراتب مختلف می باشد و مرتبه علت از مرتبه معلول وجودی اشد و کاملتر است و بر آن تقدم دارد و این جدای از تقدم ذات علت بر ذات معلول می باشد زیرا در تقدم وجود بروجود تأثیر و تأثر و فعل و انفعال نیست.

۴-۱ اقسام معیت

«وهی اشتراک امرین فی معنی من غیر اختلاف بالکمال والنقص اللذین هما التقدم والتأخر، لكن ليس كل أمرين يرتفع عنهما نوع من التقدم والتأخر معين في ذلك النوع. فالجواهر المفارقة ليس بينهما تقدم وتأخر بالزمان ولا معیه فی الزمان، فالمعان زمانا يجب ان يكونا زمانیین من شأنهما التقدم والتأخر الزمانیان، فاذا اشتراكا فی معنی زمانی من غیر تقدم وتأخر فيه فهما المعان فيه» و بذلك يظهر ان تقابل المعیه مع التقدم والتأخر تقابل العدم والملکه فالمعیه اشتراک امرین فی معنی من غیر اختلاف بالتقدم والتأخر والحال ان من شأنهما التقدم والتأخر فی ذلك المعنی والتقدم والتأخر من الملكات والمعیه عدمیه».

معیت اشتراک دو چیز در یک معنی است بدون آنکه از حیث کمال و نقص که همان تقدم و تأخر باشد با یکدیگر اختلاف داشته باشند و این بدان معنی نیست که هر دو چیز که دارای نوعی از تقدم و تأخر نباشند، باهم در همان نوع دارای معیت هستند. بنابراین بین جواهر غیر مادی تقدم و تأخر زمانی و معیت زمانی وجود ندارد.

پس دوشیء دارای معیت زمانی می‌بایست از موجودات زمانی باشند که تقدم و تأخر زمانی در شأن آنها باشند آنگاه اگر در یک معنی زمانی اشتراک پیدا کردند و آن معنی تقدم و تأخر نبود در آن صورت بین آنها معیت برقرار خواهد بود.

بین معیت و تقدم و تأخر تقابل عدم و ملکه وجود دارد بنابراین معیت عبارت از اشتراک دو چیز در یک معنی است بدون اینکه در تقدم و تأخر اختلاف داشته باشند در حالیکه آنها در آن معنی قابلیت تقدم و تأخر را داشته باشند تقدم و تأخر «ملکه» است و معیت «عدم ملکه». معیت در رتبه، مانند معیت دو نوع یا دو جنس واقع در تحت یک جنس مثل انسان و اسب نسبت به حیوان از لحاظ رتبه عقلی و یا معیت دو نمازگزار که در پشت سر امام ایستاده‌اند نسبت به مبدأ مفروض محراب از لحاظ رتبه حسی معیت در شرف مانند دو انسان عالم که در علم برابر باشند معیت در زمان مانند دو حرکت که باهم در یک زمان واقع شده باشند معیت در طبع مانند دو مقوم برای ماهیت واحده، معیت در علیت مانند دو معلول که دارای یک علت واحد باشند معیت در حقیقت و مجاز و معیت در حق نیز مانند معیت در علیت است: «معیت در دهر عبارت است از معیت دو جزء از یک مرتبه وجود عینی که میرداماد از آن به عنوان معیت دهریه یاد می‌کند.»

صدرالمتألهین میگوید: «موجوداتی که نه خود حرکتند و نه در حرکت، در زمان نیستند، بلکه ثبات آنها را باید به همراه امور متغیر، اعتبار کرد، این چنین معیت را دهر گویند. همچنین معیت امور متغیر را با امور متغیر دیگر، نه از حیث تغیر بلکه از جهت ثبات آنها نیز دهر نامیده می‌شود چون هیچ چیز نیست که از نوعی ثبات برخوردار نباشد حتی اگر ثبات آن، ثبات تغیر باشد. و اگر امور ثابت با امور ثابت، اعتبار شود، این معیت را سرمد نامند. در ظرف این گونه معیت و معیت دهری،

تقدم و تأخر و دگرگونی وجود ندارد زیرا هیچ یک از معانی تقدم و تأخر و دگرگونی، با معیت تضایف ندارد تا مستلزم آن باشد.» به عبارتی می‌گوییم زمان مقدار حرکت است لذا جایی که حرکت نباشد زمانی وجود ندارد لذا وقتی می‌خواهیم امری ثابت را با امری متغیر در ظرفی قرار دهیم باید از ظرفی استفاده کنیم که زمان را در برگیرد، که این ظرف متغیرها و ثوابت را دهر می‌نامیم و اگر معیت امور ثابت با ثوابت مورد نظر باشد به عنوان مثال معیت حق تعالی با عقول و مجردات علوی به ظرفی نیاز داریم که زمان و عالم دهر را در برگیرد که همان «سرمد» است.

۱-۵ رابطه کلی مشکک با تقدم و تأخر^۱

می‌دانیم که کلی از لحاظ صدق بر افراد خود به دو قسم تقسیم می‌شود، متواطی و مشکک، اگر کلی بر همه افراد به طور متساوی صدق کند متواطی است مثل آب. کلی مشکک کلیای است که بر افراد خود به طور متساوی صدق نمی‌کند مثل سفید که در همه سفیدها به طور یکسان صدق نمی‌کند و بعضی بر بعضی دیگر اشدیت یا اولیت و الولیتی دارند و به همین دلیل ما در اینگونه موارد اسم تفضیل هم بکار می‌بریم به عنوان مثال می‌گوییم سفید، سفید تر پس واضح است که در اینگونه موارد ما یک امر مشترک داریم و دو چیز داریم که دو دارای این امر مشترک هستند یعنی هر دو با این امر مشترک یکی دارد دیگری هم دارد و دیگری از این امر مشترک چیزی دارد که اولی ندارد.

بنابراین با توجه به مطالب بالا و تعریف تقدم و تأخر «هر چه برای متأخر ثابت است برای متقدم نیز ثابت است ولی آنچه برای سابق ثابت گشت، برای لاحق

۱۰. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۴، ص ۲۱۳.

متحقق نیست.» می‌گوییم مسأله کلی مشکک در منطق و مسأله تقدم و تأخر در فلسفه دارای ریشه ای مشترک می‌باشند یعنی منطق در مورد آن امر مشترک بحث می‌کند ولی فلسفه روی آن دوشی ای بحث می‌کند که در آن امر مشترک با یکدیگر اشتراک دارند و بینشان هم اختلاف هست. ضمناً در می‌یابیم که در مسأله کلی مشکک یا تقدم و تأخر به نحوی مابها لاشتراک عین ما به الامتیاز میشود که البته در این اختلافاتی هم بین فیلسوفان وجود دارد به عنوان مثال بوعلی معتقد است که در ذاتیات تشکیک وجود ندارد و تشکیک در کلی های عَرَضی است بنابراین صدق همه ماهیات و ذوات بر مصداقهای خودشان بطور متواطی است لذا ما نمی‌توانیم بگوییم آب ترولی می‌توانیم بگوییم سیاهتر پس امثال بوعلی تشکیک را به معنای اینکه ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز باشد قبول نکرده اند ولی برخلاف این نظریه؛ شیخ اشراق معتقد به این است که تشکیک هم در کلی های ذاتی جایز است و هم در کلی های عَرَضی بنابراین امکان دارد که ما به عنوان مثال دو آب داشته باشیم که یکی آب تر باشد.

سپس صدر المتألهین نظر بوعلی و شیخ اشراق را رد کرد و گفت تشکیک حقیقی ربطی به عالم ماهیات ندارد و هر جا که یک تشکیک حقیقی وجود داشته باشد در آنجا ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز است و آن چیزی که ما به الاشتراک و به الامتیاز هر دو در آن یکی می‌شود حقیقت وجود است و گاهی نیز تشکیک در امور اعتباری است که البته جزو حقایق نیستند و از بحث فلسفی خارج می‌باشد.

خلاصه بحث اینکه بنابر نظریه صدر المتألهین ما در باب تقدم و تأخر به همان مسأله تشکیک میرسیم، یعنی میرسیم به اینکه دو چیز در یک امری با یکدیگر

اشتراک دارند در همان امری که با یکدیگر اشتراک دارند در همان هم با یکدیگر اختلاف دارند از نظر صدر المتألهین آنجایی که تقدم و تأخر حقیقی باشد باید قضیه به وجود برگردد؛ لیس الا؛ و اگر به وجود برنگردد و به وجود برگردد باید نوعی اعتبار و انتزاع در کار باشد و تقدم و تأخر حقیقی در کار نباشد.

۱-۶ تعیین ملاک در اقسام تقدم و تأخر

در اقسام تقدم و تأخر، امری که به عنوان فصل بشمار می رود و به وسیله آن اقسام مختلف تقدم از یکدیگر مجزا می شوند همان ملاک یا مافیه التقدم می باشد که عبارتست از امری محدود و مشترک بین متقدم و متأخر بدین معنی که متقدم دارای بعضی مراتب است که متأخر آنرا دارا نیست ولی هر رتبه ای را که متأخر واجد آن است متقدم نیز دارای آن است.

عبدالرزاق لاهیجی در این رابطه می گوید: جميع اقسام سبق با کمال مبانیت در مفهوم مشترکند در معنی واحد و آن معنی شریک بودن سابق و مسبوق است در امری که آن امر ثابت باشد برای سابق پیش از آنکه ثابت باشد برای مسبوق و ثابت نباشد برای مسبوق مگر بعد از آنکه برای سابق و آن امر را ملاک سبق و مافیه السابق نیز گویند.

در نهاییه الحکمه ملاک تقدم به این صورت تعریف شده است: هو الامر المشترك فيه بين المتقدم والمتأخر الذي يوجد منه للمتقدم ما لا يوجد للمتأخر ولا يوجد منه شي للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم.

در زمینه ملاک تقدم در اقسام تقدم در منظومه حاج ملاهادی سبزواری آمده

است:

مَلَائِكُهُ الزَّمانَ فِي الزَّمانِ وَالْمَبْدَأَ الْمَحْدُودَ خُذْ لِثَانِي

ملاک تقدم در زمانی، زمان است و مبدأ مشخص و مفروض را برای دومی «تقدم رتبی» ملاک بگیر.

فِي الشَّرْفِ الْفَضْلَ وَفِي الطَّبِيعِ وَجُودَ الْوَجُوبِ فِي الْعَلَى

و ملاک در تقدم بالشرف، مزیت و فضل است و در تقدم طبیعی، وجود است و در تقدم علی وجوب می باشد.

فِي السَّادِسِ تَقَرُّرَ الشَّيْءِ مَرَّةً فِي السَّابِعِ الْكُونَ وَلَوْ تَجَوَّزَا

در قسم ششم «تقدم ماهوی» تقرر و قوام شیء را ملاک قرار ده، و در قسم هفتم «تقدم بالحقیقه» کون و تحقق را ملاک قرار بده اگرچه این تحقق مجازی باشد.

فِي الثَّامِنِ الْكُونَ بِمَتْنِ الْوَاقِعِ وَ فِي وَعَاءِ الدَّهْرِ لِلْبَدَائِعِ

و در قسم هشتم «تقدم دهری و سرمدی» ملاک را تحقق و بودن در متن واقع و در ظرف دهر که ظرف تحقق مبدعات می باشد، قرار بده.

۱-۶-۱ ملاک در تقدم زمانی

وجود تقدم و تأخر در این قسم واضح و آشکار است ولی در چگونگی این تقدم و ملاک آن پیچیدگیها و دشواریهایی وجود دارد، تقدم و تأخر قراردادی و اعتباری نیست و میان اجزاء زمان ذاتا تقدم و تأخر وجود دارد و ما زمان را تعریف میکنیم به «مقدار متصل غیرقاری که بر حرکت عارض می شود» و منظور از مقدار متصل این است که زمان دارای وحدتی اتصالی است و به بخش هایی تقسیم می شود

که دارای حدود مشترک هستند و بین آنها فاصله ای وجود ندارد مگر فواصل بالقوه که «آن» نامیده می‌شوند، بنابراین «دیروز» بالذات قبل از «امروز» است و به قرارداد ما هیچگونه ارتباطی ندارد.

یکی از ویژگی و خصوصیت «زمان» این است که یک مرتبه بالقوه مرتبه دیگر است و آن مرتبه دیگر فعلیت این مرتبه است به عنوان مثال «دیروز» بالفعل «دیروز» است و بالقوه «امروز» و «فردا» است و «امروز» بالفعل «امروز» است و بالقوه «فردا» است.

با این توضیحات می‌گوییم ملاک تقدم و تأخر در تقدم زمانی عبارت است از: دارا بودن ظرفیت بالقوه ای بیشتر، به عنوان مثال دیروز بر امروز تقدم دارد زیرا دیروز، بالقوه شامل امروز و فردا و آینده میشود و امروز نیز بالقوه شامل فردا و آینده میشود ولی بالقوه شامل دیروز نمیشود بنابراین می‌گوییم امروز بر دیروز تأخر دارد. در نهاییه الحکمه نیز آمده است: ملاک تقدم و تأخر به زمان عبارت است از اشتراک دو جزء از زمان در نحوه ای از وجود که پاره‌پاره و بریده‌بریده و آمیخته ای از قوه و فعل است، به طوری که فعلیت یکی از آن دو، متوقف بر قوه خود در جزء دیگر است، حال آن جز که قوه جزء دیگر را با خود حمل می‌کند متقدم است و آن دیگری متأخر، مانند امروز و فردا که هر دو در یک وجود کمی قارّ اشتراک دارند و فعلیت فردا متوقف بر وجود قوه آن در امروز است و چون فردا بالفعل موجود شود قوه آن از بین می‌رود و در نتیجه امروز سپری می‌شود بنابراین امروز نسبت به فردا متقدم به زمان است و فردا متأخر از آن.

ملاک تقدم و تأخر در حوادث زمانی نیز همین ملاک تقدم و تأخر به زمان است زیرا تقدم و تأخر آنها به واسطه زمان تحقق می‌یابد و سبب آن این است که حوادث،

چیزی جز حرکات زمان دار نیست.

۱-۶-۲ ملاک در تقدم رتبه ای

در تقدم رتبی ملاک، انتساب به یک مبدأ مشخص و محدود است به عبارت دیگر نسبت موجود بین متقدم و متأخر با مبدأ محدود و مشخص را ما در این نوع تقدم ملاک بشمار می‌آوریم مانند اینکه ما وقتی درب مسجد را در نظر گرفته و می‌گوییم امام نسبت به مامومین مقدم است، در اینجا ما درب مسجد را به عنوان مبدأ در نظر گرفته ایم و امام و مامومین را به این مبدأ نسبت می‌دهیم در اینجا امری مشترک وجود دارد که همان نزدیکی به درب است و این امر مشترک آنچه را امام دارد مامومین ندارد ولی آنچه را مامومین دارند امام دارد.

تقدم به رتبه عقلی نیز مانند هر جنس بر نوع خود نسبت به جنس عالی، که در اینجا مبدأ مشخص و محدود همان جنس عالی است.

۱-۶-۳ ملاک در تقدم شرفی

در تقدم بالشرف ملاک تقدم فضل و مزیت است و آن مبدأ مجعول شبه محدودیست نسبت به متقدم و متأخر» به عنوان مثال ما وقتی دو شخص دانشمند را در نظر می‌گیریم که اولی بردومی از لحاظ علم و برتری دارد، در می‌یابیم که دودر یک امر اشتراک دارند که همان دانشمند بودن است و هرچه مزیت و فضیلت در دومی موجود است در اولی نیز وجود دارد و علاوه بر آن از این امر مشترک در اولی، چیزی وجود دارد که دومی آنرا دارا نمی‌باشد لذا در اینجا می‌گوییم اولی بردومی تقدم بالشرف دارد بعضی از حکما تقدم بالشرف را علاوه بر تقدم در فضیلت، در

تقدم به ردیلت نیز جاری می‌دانند. «ملاک التقدم والتأخر بالشرف اشتراک امرین فی معنی من شأنه ان يتصف بالفضل والمزیه او بالردیله، کاشتراك الشجاع و الجبان فی الانسانيه التي من شأنها ان تتصف بفضيله الشجاعه فللشجاع مالم الجبان ولا عکس ومثله تقدم الارذل على غيره فی الرذاله.»

ترجمه: ملاک تقدم وتأخر به شرف، اشتراک داشتن دو چیز است در معنایی که شایستگی آنرا دارد که به فضیلت یا امتیاز یا ردیلتی متصف شود مانند اشتراک داشتن دلاور و ترسو در انسانیت، که شأنیت آنرا دارد که به فضیلت دلاوری متصف شود پس دلاور آنچه را ترسو دارد دارا می‌باشد و عکس آن صادق نیست و نیز مانند تقدم فرد پست تر نسبت به دیگران در پستی.

۱-۶-۴ ملاک در تقدم طبعی

قبلا بیان شد که تقدم بالطبع عبارتست از تقدم علت ناقصه بر معلول مانند تقدم ماده یا صورت بر جسم که در این تقدم وجود متأخر متوقف بر وجود متقدم است ولی وجود متقدم متوقف بر وجود متأخر نیست یعنی متقدم می‌تواند وجود داشته باشد حال می‌گوییم در این نوع از تقدم ملاک وجود است یعنی وقتی ما علت ناقصه و معلول را نسبت به وجود در نظر می‌گیریم در می‌یابیم که علت ناقصه در انتساب به وجود تقدم دارد بر معلول در انتساب به وجود، چون معلول در وجود به علت ناقصه نیاز دارد نه بالعکس.

شیخ اشراق بر آن است که تقدم وتأخر به تقدم وتأخر به زمان از نوع تقدم و تأخر به طبع است زیرا در آن نیز وجود جزء متأخر، متوقف بر جزء متقدم است و با ارتفاع متقدم، متأخر نیز مرتفع می‌گردد. قول شیخ اشراق را مردود دانسته و گفته اند

که آن دو باهم مغایرت دارند زیرا در تقدم و تأخر بالطبع متقدم و متأخر می‌توانند با یکدیگر موجود باشند، برخلاف تقدم و تأخر به زمان که اجتماع متقدم و متأخر در وجود محال است و تقدم و تأخر اجزاء زمان امری ذاتی و خلل ناپذیر است.

حقیقت آن است که تقدم و تأخر به زمان را مبتنی بر توقف وجودی اجزاء آن بر یکدیگر دانستن «که مورد نظر شیخ اشراق است» به هیچ روی قابل نفی نیست جز اینکه هرگاه وجود غیرقار باشد و هر جزیی از آن همراه با قوه جزء بعدی باشد، اجتماع دو جزء آن باهم ممتنع خواهد بود بدان سبب که اجتماع قوه یک شیء با فعلیت آن محال است و مسلم است وقتی تقدم و تأخر اجزاء زمان ذاتی آن باشد؛ ضرورتاً لازمه وجود غیرقار و قطعه قطعه آن که آمیخته ای از قوه و فعل است محسوب خواهد شد.

بنابراین اگر کسی بخواهد تقدم و تأخر به زمان را از نوع تقدم به طبع بشمار آورد باید ابتدا تقدم و تأخر بالطبع را به توقف وجود متأخر بر متقدم تفسیر کند سپس آنرا به دو قسم تقسیم نماید یک قسم آنچه در آن اجتماع بین متقدم و متأخر در وجود امکان پذیر باشد مانند تقدم علت ناقصه بر معلول آن و قسم دیگر آنچه اجتماع متقدم و متأخر در آن ممکن نباشد، مانند اجزاء متقدم و متأخر زمان که با یکدیگر جمع نمی‌شوند.

۱-۶-۵ ملاک در تقدم علی

در تقدم علی، ملاک تقدم و تأخر «وجوب وجود» است نسبت به متقدم و متأخر، زیرا قبل از اینکه وجود از طرف علت به معلول عنایت شود علت تامه وجوب وجود دارد سپس به برکت وجوب وجود او معلول وجوب وجود پیدا می‌کند. سپس به

عبارت دیگر در این نوع تقدم، علت تامه و معلول هر دو در واجب بودن وجود اشتراک دارند یعنی به مقتضای قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» هر شیای تا به حد ضرورت نرسد غیر ممکن است موجود گردد و نیز به طریق اولی غیر ممکن است ایجاد کننده باشد، حال مشاهده می کنیم که بین این دو ضرورت، رابطه تقدم و تأخر وجود دارد یعنی بگوییم این دو هیچ رابطه ای با یکدیگر ندارند و این رابطه تقدم و تأخر نیز مسلم است تقدم و تأخر به زمان نیست یعنی در همان لحظه ای که علت وجوب پیدا می کند معلول نیز در همان لحظه وجوب پیدا می کند.

پس علت و معلول هر دو در انتساب به ضرورت مشترکند ولی علت، وجوبش، وجوب ذاتی است ولی معلول، وجوبش وجوب غیری و بواسطه علت، می باشد لذا می بینیم علت، هر چه را معلول دارد، داراست ولی معلول هر چه را که علت دارامی باشد، ندارد در نتیجه می گوییم علت بر معلول نوعی تقدم دارد که آنرا تقدم بالعلیه می نامیم.

۱-۶-۶ ملاک در تقدم بالتجوهر «بالمایه»

در تقدم و تأخر به تجوهر یا به ماهیت، ملاک اشتراک در تقرر ماهیت است یعنی علل قوام و تقرر ماهوی هر چیزی ملاک تقدم است زیرا ماهیت تامه در تقرر «یعنی اینکه این شیء غیر از آن شیء است» خود متوقف بر اجزا خویش است زیرا می دانیم که ماهیت هر موجودی از جنس و فصل تشکیل شده است و این اجزاء بر ماهیت تقدم دارند زیرا کل متوقف بر جزء است و از طرف دیگر می دانیم این تقدم از جهت زمانی و علی و... نیست و در تقرر ذات ماهیت قابل تعقل است زیرا ماهیت با در نظر ذاتش نه علت است نه معلول، نه موجود است نه معدوم و...

پس جنس و فصل یا اجزاء ماهیت بر ماهیت نوعی تقدم دارند که تقدم بالتجوهر «بالماهیه» نامیده می شود.

۱-۶-۷ ملاک در تقدم دهري

اگر تقدم دهري و سرمدی را به یک نوع بحساب آوریم می گوئیم ملاک «کون به متن واقع و حاق اعیان» است و اگر چنانچه تقدم دهري را به معنی تقدم موجودات مجرد بر موجودات مادی در نظر بگیریم ملاک عبارتست از وجود در متن اعیان و نفس دهري به عبارت دیگر کون در وعایی که عبارت از دهر باشد.

و ملاک التقدم و التأخر بالدهر اشتراک مرتبه من مراتب الوجود الکيه مع مافوقها او مادونها فی الوقوع فی متن الاعیان مع توقفها العینی علی مافوقها او توقف مادونها علیها بحیث لایجامع احدهما الاخر لکون عدم التوقف ماخوذا فی مرتبه المتوقف علیه کتقدم عالم المفارقات العقلیه علی عالم المثل و تقدم عالم المثل علی عالم الماده.

ملاک تقدم و تأخر به دهر، اشتراک مرتبه ای از مراتب کلی وجود است با مراتب مافوق یا مادون خود، با وجود خارجی در متن هستی، در حالیکه در وجود بر مافوق خود توقف دارد و مادون آن نیز بر آن توقف دارد بطوریکه هیچکدام با یکدیگر اجتماع پیدا نمی کنند در یک مرتبه زیرا عدم توقف در مرتبه متوقف علیه در نزد عقل اعتبار دارد مانند تقدم عالم مفارقات عقلی یا مجردات بر عالم مثال و تقدم عالم مثال بر عالم ماده. توضیح اینکه عدم هر مرتبه از عوامل سهگانه مادی، مثالی و عقلی در مرتبه مافوق خود را تأخر دهري می نامند و اختلاف این نوع تقدم و تأخر با تقدم و تأخر علی در این است که در تقدم علی، متقدم و متأخر با یکدیگر

اجتماع دارند در صورتیکه در تقدم و تأخر دهری، متقدم و متأخر با یکدیگر نمی توانند اجتماع پیدا کنند.

۱-۶-۸ ملاک در تقدم حقیقی

قبلا بیان شد که تقدم بالحقیقه هنگامی است که حکمی برای شی ای بالذات و برای شی ای دیگر بالعرض حاصل گردد و با توجه به مطلب فوق می‌گوییم در تقدم حقیقی ملاک مطلق وجود و ثبوت است اعم از اینکه حقیقی یا مجازی باشد زیرا در مطلق وجود است که متقدم و متأخر می‌توانند مشترک باشند و متقدم؛ حقیقی است و متأخر، مجازی است یا متقدم چیزی است که حکمی بطور حقیقی بر آن اطلاق می‌گردد و متأخر چیزی است که حکمی بطور مجازی بر آن اطلاق می‌گردد مانند تقدم وجود بر ماهیت «طبق عقیده اصالت وجودیها» زیرا موجود بالذات اصالت و حقیقت دارد و ماهیت بالعرض و بالمجاز و به واسطه وجود.

فصل دوم | حدوث و قدم و اقسام آن

۲-۱ مقدمه

حدوث یعنی بودن وجود یک شی بعد از عدم آن و قدم یعنی نبودن وجود یک شیء بعد از عدم آن» بنابراین حادث به شی ای گفته می شود که قبلاً نبوده و سپس بود شده است یعنی ابتدا نبوده است و بعد هستی پیدا کرده است و به عبارت دیگر عدم آن شیء تقدم دارد بر وجود آن شیء و شی ای را قدیم می نامند که از ابتدا بوده است و عدم آن بر وجودش تقدم ندارد و «لا اول له» است یعنی ازلی است و آغازی ندارد، بنابراین حدوث را به مسبوقیت وجود شیء به غیر خود و قدم را نیز به عدم مسبوقیت وجود شیء به غیر خود تعریف میکنند حدوث و قدم از موجودات عینی و اعراض ملموس یا صفات حقیقی خارجی نیستند بلکه از جمله امور اعتباری می باشند که ذهن آنها را انتزاع می کند مانند وجود و امکان یعنی ذهن چون وجود چیزی است که بدون اعتبار چیزی دیگر به ذهن می آید و اگر حادث و قدیم صفتی موجود و حقیقی عینی و خارجی بودند مانند سفیدی و سیاهی، باید خود این حادث و قدیم نیز یا حادث باشند یا قدیم و این صفت اخیر نیز چون موجودی حقیقی بود باز می بایست یا حادث باشد یا قدیم که این تسلسل و باطل است.

حدوث و قدیم دو صفت «ولی نه صفت حقیقی خارجی» برای وجود هستند و ماهیت را ما باعتبار اتصاف به هریک از ایندو یا حادث می‌گوییم یا قدیم و ایندو معنی منتزع را ما هرگاه بطور حقیقی در نظر بگیریم و بر همه موجودات تعمیم بدهیم از اعراض موجود مطلق خواهند بود زیرا موجود از آن جهت که موجود است یا سابقه عدم دارد یا ندارد و بدین ترتیب بحث از حدوث و قدم بحثی فلسفی می‌شود. علامه حلی در تفسیر گفته خواجه نصیرالدین طوسی در رابطه به بحث ما و تعریف حادث و قدیم می‌گوید: «قال و الموجود ان اخذ غیر مسبوق بالغير او بالعدم فقدیم و الافحادث»

اقول: هذه قسمة للموجود الى القديم والحادث وذلك لان الموجود اما ان يسبقه او لا يسبقه الغير، فالاول هو الحادث والثاني هو القديم وقديقال ان القديم هو الذي لا يسبقه العدم والحادث هو الذي يسبقه العدم.

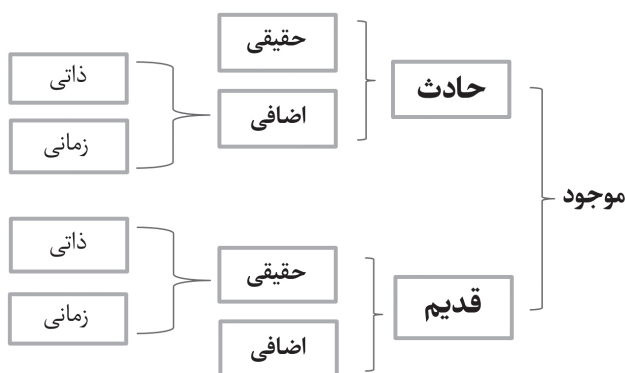
شیخ الرییس بوعلی سینا در مورد تعریف حدوث به بودن وجود بعد از عدم می‌گوید: «اگر اصطلاح حدوث را اینطور معنی کنیم که وجود بعد از عدم باشد تمام معالیل «مجرد و غیر مجرد» حادث خواهند بود و جز علت اولی قدیمی نخواهد بود. ولی اگر در معنی حدوث سبق زمانی اخذ شود یعنی وجود معلول بعد از عدم در یک زمانی بوده باشد تمام معالیل حادث نبوده بلکه فقط سلسله معلولات مادی می‌باشند که با زمان و تغیر و حرکت مسبوقاند.

۲-۲ اقسام حدوث و قدم

حدوث و قدم را می‌توان به معنای مسبوقیت بغیر و عدم مسبوقیت بغیر تفسیر کرد و چون وجود و عدم در هریک از مراتب وجود نحوه خاص و دارای عنوان

مخصوصی است حدوث و قدم نیز قهراً در هر جالون مخصوصی به خود میگیرد. به عنوان مثال وجودی که در ظرف زمان واقع شده و از این لحاظ مسبوق بزمان ماقبل است حدوث زمانی نام دارد و وجودیکه خارج از حیط زمان و مکان است و فقط مسبوق به امکان یا عدم ذاتی است حادث به حدوث ذاتی است چنانکه وجود مسبوق بعدم دهری را حادث دهری اصطلاح کرده اند قدم نیز در هریک از این موارد مانند حدوث به انواع مختلف تقسیم می شود.

قبلاً بیان شد که حدوث و قدم از عوارض ذاتی وجود است و لذا یکی از تقسیمات وجود، تقسیم به حادث و قدیم است و هریک از این دو به حقیقی و اضافی تقسیم می شوند که حقیقی را فلسفی و اضافی را عرفی یا بالقیاس نیز نامیده اند. موجود حادث و قدیم نیز هر کدام به ذاتی و زمانی تقسیم می شوند.



نمودار ۱- تقسیم وجود به حادث و قدیم

این تقسیم بندی کلی حادث و قدیم یا حدوث و قدم است البته حکمای اسلامی انواع دیگری از حدوث و قدم از قبیل دهری سرمدی جوهری اسمی به حق و تجددی ابداع نموده اند که هر کدام به تفصیل ذکر خواهد شد. حکیم ملاحادی سبزواری در منظومه موسوم به غرر الفرائد در الفریده الثالثه در تعریف و تقسیم

حدوث و قدم اییاتی آورده است که در ذیل با ترجمه آن آورده می‌شود:

اذا الوجود لم یکن بعد العدم او غیره فهو مسمى بالقدم
هرگاه جود پس از عدم نباشد یا پس از غیرخودش نباشد، پس آن وجود قدیم
نامیده می‌شود.

و ادرا الحدوث منه بالخلاف صف بالحقیقی و بالاضافی
و حدوث را خلاف معنای قدیم بدان و این دورا به حقیقی و اضافی توصیف کن
و یوصف الحدوث بالذاتی و ذا قبلیه لیسیه الذات خدا
و حدوث به ذات وصف می‌شود و به معنای سابقیت نیستی ذاتی فراگیر

او عبرن بالعدم المجامع کما یكون سبق لیس واقع
یا حدوثی ذاتی را به عدم مجامع تعبیر کن همچنانکه تقدم نیستی واقعی «یا
عدم مقابل»

منصرم ینعت بالزمانی کالطبع ذی التجدید کل آن
گذران و منقطع شده به حدوث زمانی متصف میشود مانند طبیعت که در هر
لحظه نوشونده است

دهری ابدی سید الافاضل کذاک سبق العدم المقابل
حدوث دهری که میرداماد آن را ابداع نموده مانند حدوث زمانی عبارت است
از تقدم گرفتن عدم مقابل

بسابقیه له فکیه لکن فی السلسله الطولیه

تقدمی جدای تقدم عدم بر حدوث دهری ولی در سلسله طولی وجود نه در سلسله عرض

والحادث الاسمی الذی مصطلحی ان رسم اسم جا حدیث منمحمی

و حادث اسمی که اصطلاح آن از من است که رسوم و اسماء جهان کل اشیا حادث و نابود شونده اند

تباین الوصفی لا العزلی اثر ممن لعقل کایننا للبشر

تباین و جدایی وصفی و نه عزلی روایت شده است در مورد تباین خداوند با موجودات کسی که نسبت او با عقل مانند نسبت حضرت آدم است نسبت به بشر فالحق قد کان و لا کون لشی
کما سیطوی الكل بالقاهرطی
پس خداوند بود در حالی که هیچ موجودی نبود همچنانکه همه موجودات بوسیله آن وجود قاهر در هم پیچیده خواهد شد.

فذلّی الحدوثات التی مرت جمع لماسوی ذی الامر و الخلق تقع

پس این چهار قسم حدوثی که ذکر شد مجموعاً برای غیر صاحب عالم امر و خلق یعنی طبیعت و مجردات واقع است در تحفه الحکیم الشیخ محمد حسین الاصفهانی الغروی نیز در این زمینه ابیاتی آمده است که چند بیت آن ذکر می شود.

حدوث شی کونه بعد العدم و فی قباله المسمی بالقدم
و العدم السابق بالزمان یخصص الحدوث بالزمانی

و ما يكون سبقه بالذات	یوجب عنوان الحدوث الذاتی
هو الملاك دون سبق السبب	فانه عن الحدوث اجتنابی
كذا الذي الى الوجود ينسب	لكونه لاشی لولا السبب
و العدم الاول بالمباين	یوصف والاخير بالمتقارن ...

۲-۲-۱ حدوث و قدم اضافی

حدوث و قدم در اصطلاح عموم و عرف یعنی امر تازه و نو، در مقابل آن قدیم یعنی کهنه، این دو مفهوم از مفاهیم نسبی و اضافی هستند یعنی که در عرف دو شی را با یکدیگر مقایسه می کنند چیزی را که زمانش کمتر از دیگری است حادث و چیزی را که زمانش بیشتر از دیگری است قدیم می نامند پس می توان گفت قدیم چیزی است که در زمانی وجود داشته که حادث در آن زمان وجود نداشته است به عنوان مثال اگر شی ای مانند الف زمان ایجادش قبل زمان ایجاد شی ای مانند «ب» باشد در عرف به «الف» قدیم و به «ب» حادث میگویند، البته همین «الف» ممکن است در مقایسه با شیی دیگر حادث باشد.

۲-۲-۲ حدوث و قدم حقیقی

در مقابل حدوث و قدم اضافی حدوث و قدم حقیقی قرار دارد این قسم از حدوث و قدم غیر نسبی و مطلق است و در اصطلاح حدوث را به مسبقیت وجود به عدم تعریف میکنند و چون عدم نیز به دو قسم مقابل و مجامع تقسیم می شود لذا حدوث و قدم حقیقی به دو قسم ذاتی و زمانی تقسیم می شود قبل از توضیح این دو قسم از حدوث و قدم ما تاریخچه ای به عنوان مقدمه ذکر کرده و سپس با مفاهیمی از قبیل عدم مقابل و عدم مجامع مناط احتیاج به علت و زمان آشنایی پیدا خواهیم کرد.

مقدمه اول - ریشه تاریخی بحث حدوث زمانی و حدوث ذاتی

از نظر حکما عالم طبیعت قدیم زمانی ندارد و نیز زمان هیچ وقت به طور مجرد وجود ندارد یعنی همیشه حادثها و زمانیاتی بوده اند که این را به صورت این قاعده ذکر می کنند:

«کل حادث مسبوق بماده و مده» یعنی هر چیزی که حادث باشد قبل از او یک مدتی وجود داشته است الی مالا یتناهی .

چون مطالب بالا را ارسطو نیز گفته است و او قایل به خدا و قایل به واجب الوجود بوده است گفته اند که ارسطو به دو مبدأ فاعلی و مبدأ قابلی معتقد بوده است و عقیده داشته است که عالم قدیم است و صورتها در عالم حادثند و خداوند مبدأ و باز صورتهای متعدد را میگیرد و بدین ترتیب عالم به وجود می آید پس خداوند و ماده عالم قدیم هستند و صورتها حادثند.

سپس فیلسوفان این سؤال را مطرح کرده اند که ریشه احتیاج به علت چیست؟ آیا حدوث زمانی است؟ اگرشی ای حادث زمانی نبود بی نیاز از علت است؟ یا نه، ملاک نیازمندی شی به علت امکان ذاتی و شی ممکن بالذات نیازمند به علت است خواه قدیم زمانی باشد خواه حادث زمانی و میدانیم حکما اثبات کرده اند که مناط احتیاج حدوث نمی تواند باشد.

پس در عین اینکه ماده عالم قدیم زمانی است و در عین اینکه افلاک ماده و صورتشان قدیم زمانی هستند البته براساس نظریه قدما و به شکلی که آنها در باره افلاک فکر می کرده اند باز همه آنها معلول و نیازمند به واجب الوجودند و نیز در عالم عقول و مجردات هم دیگر حدوث زمانی معنی ندارد و آنها هم قدیم زمانی هستند ولی روی این مبنا که حدوث زمانی مناط احتیاج به علت نیست همه آنها معلول

و مخلوق ذات باری هستند بدون آنکه حدوث زمانی داشته باشند و از دیگر گفته ارسطو نیز توجیه می شود که او ماده را قدیم زمانی می دانسته است نه قدیم ذاتی لذا او به تعداد واجب الوجود اعتقاد نداشته است.

البته متکلمان هر وقت سخن از حدوث میگویند برای اینکه جز حدوث زمانی چیز دیگری معنی ندارد اینکه یک شی قدیم زمانی باشد و در عین حال حادث ذاتی باشد از نظر آنها مفهوم ندارد.

بنابراین ریشه اصلی این تقسیم در باب حدوث که بر دو قسم است حدوث زمانی و حدوث ذاتی مسئله ای است که در باب وجوب و امکان و امتناع مورد بحث قرار دادیم که مناط احتیاج به علت چیست؟ کسی می تواند قایل به حدوث ذاتی باشد که در آنجا آن مسئله برایش حل شده باشد که مناط احتیاج به علت امکان است نه حدوث.

مقدمه دوم - عدم مقابل و عدم مجامع

عدم مقابل به عدمی گفته می شود که در مقابل وجود دارد یعنی با وجود قابل اجتماع نیست و در واقع این عدم همان عدم زمانی است که به همین دلیل آنرا عدم انفکاک نیز می نامند زیرا عدم سابق با وجود لاحق منفک و جدای از یکدیگر ند به عنوان مثال اگر زید سال قبل بدنیا آمده است دو سال قبل وجود نداشته است و این نیستی زید در دو سال قبل با وجود این زید در سال قبل به هیچ وجه نمی تواند اجتماع پیدا کند و قابل تصور نیست که هستی و نیستی در یک زمان زید را در برگیرند عدم مجامع بر عکس عدم مقابل امکان اجتماع با وجود را دارا است و در واقع مقصود از این عدم امکان ذاتی است که به سلب ضرورت وجود و عدم تعریف

شده است و لازم لاینفک ماهیات است خواه این ماهیات متصف به وجود باشند خواه متصف به عدم به عبارت دیگر می‌گوییم:

«مجامعت عدم ذاتی تنها با وجود ممکنات نیست بلکه با همان نسبت و مقایسه با عدم ممکنات نیز مقارنت دارد»

بنابراین می‌گوییم هر ماهیت ممکن الوجودی وجودش به امکان ذاتی خودش مسبوق است و در مرتبه ذات موجود نیست سپس با استناد به علت با وجود آن جمع می‌گردد. با توجه به تقسیم عدم به مقابل و مجامع، فیلسوفان، مسبوقیت وجود شی به عدم مقابل را حدوث زمانی و مسبوقیت وجود شی به عدم مجامع را حدوث ذاتی نامیده‌اند.

مقدمه سوم - مناط احتیاج به علت

یکی از مسائلی که در آن بین حکما و متکلمان اختلاف وجود دارد و در عین حال از مهمترین مسایل فلسفی و از افتخارات فلسفه اسلامی است، بحث مناط یا ملاک احتیاج به علت است، این بحث ظاهراً ابتکار فیلسوفان اسلامی است و در دوره‌های فلسفی قبل از اسلام وجود نداشته است و یک علت و عامل اصلی رشد و تکامل این بحث همان اختلاف بین حکما و متکلمان بوده است که در فصل ریشه تاریخی بحث حدوث ذاتی و زمانی به چگونگی آن مختصراً اشاره شده است در مناط یا سبب احتیاج ممکن به علت مواردی عنوان شده است از قبیل حدوث، امکان ماهوی، امکان بشرط حدوث یا امکان با حدوث یا امکان با حدوث و امکان فقری که در ذیل به آنها اشاره می‌شود.

گروهی از متکلمان معتقدند سبب نیاز ممکنات به علت حدوث است و هر

چیزی که حدوث زمانی ندارد قدیم است یعنی از ازل و ابتدای زمان وجود داشته است لذا مستغنی از علت است که محققین حکما این نظریه را رد کرده اند از جمله قطب الدین شیرازی می گوید:

محدث زمانی اگر چه احتیاج او بموثر ضروریست؛ علت احتیاج او بموثر حدوث زمانی او نیست و از این جهت است کی اگر جائز بودی این محدث واجب الوجود بودی، مستغنی بودی از غیر خود بخلاف آنکه در مفهوم او وجوب بغیر بگیرند چه او مستغنی نشود از غیر الا آنک طبیعت او این طبیعت نباشد بس تصور نتوان کردن و در این و داخل نیست در مفهوم آنکه حدوث او زمان نیست و اگر چه لازم اوست و حادث باین معنی علت او دائم نباشد و الا وجود او از آن علت در بعضی احوال دون البعض تخصیص من غیر مخصص باشد بس امکانی کی لازم ماهیت اوست کافی نبوده باشد از فیضان او از واجب الوجود بل لابدست از حصول شرطی دیگر. ابن سینا این قول متکلمان را در *شفا و اشارات* در نمط صنع و ابداع باطل نموده و پس از آن که جواب سخنان باطل آنها را داده و اقامه برهان قاطع فرموده براین علت احتیاج ممکن امکان اوست و افعال واجب تعالی را به دو قسم نموده سلسله ممکنات قدیم زمانی که آنها مبدهات و مجرداتند و دیگر سلسله حادثات زمانی که آنها مادیات و جسمانیاتند و از آنجمله در مسائل حدوث حکیم گوید هر حادث محتاج بماده و مدت است یعنی قبل از آنکه چیزی از عدم زمانی بوجود آید باید در آن زمان عدم در ماده استعداد حادث پیدا شود تا آن ماده حامل امکان حدوث آن حادث شود یعنی استعداد آن حادث چه صورت جوهری و چه عرضی نخست باید در ماده متحقق بود و به واسطه آن استعداد ماده آن حادث به عوارض مشخصه از کم و کیف و وضع و غیره مشخص شود و هم آن ماده با استعداد غریب و بعید

تعیین زمان حدوث کند پس چون هر حادث زمانی قبل نبود و بعدا پیدا شده و آن هم با عوارض خاصی که مشخصه آن است و در ماده و محل خاصی وقتی معین به ظهور رسیده از این رو باید هر چه حادث است سابق بر آن ماده و مدت باشد و دلیل است بر آنکه خود ماده و مدت حادث نتوانند بود زیرا اگر حادث باشد آن هم محتاج به ماده و مدت باشد دور یا تسلسل لازم آید و باطل است و متکلم دلیل را قلب کند و بگوید هر حادثی محتاج به ماده نیست. زیرا چون خود ماده و مدت نیز حادثند اگر حادث محتاج به ماده و مدت بود دور و تسلسل لازم آید و این واضح است که برهان نیست بلکه فرار از برهان است و مغالطه برای عوام و معاندت با حکم صریح عقل. دلیل دیگر اینکه می‌گویند: حدوث نمیتواند سبب نیاز ممکن به علت باشد زیرا حدوث از اوصاف وجود است و لذا متأخر از آن است و وقتی شی به وجود آمد به حدوث متصف می‌شود «اگرچه در خارج حدوث همیشه همراه وجود است» در صورتیکه سبب احتیاج به علت، باید قبل از وجود باشد تا در اثر تحقق او علت وجود را بیافریند و اما اینکه حدوث را صفت وجود دانستیم به خاطر اینکه حدوث چیزی نیست مگر لاحق و تقدم عدم بر وجود را داریم که اینها نهایتاً یک صفت برای وجود است. پس حدوث نمیتواند علت نیاز باشد. دلیل دیگر بر بطلان این عقیده این است که متکلمان می‌گویند:

صغری: الاجسام لا تخلوان حوادث،

کبری کل ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث،

نتیجه: الاجسام حادثه.

صغری: الاجسام کلها حادثه،

کبری: کل حادث مفتقر الی محدث،

نتیجه: فالاجسام مفتقرالی محدث.

متکلمان از این دو قیاس به هم پیوسته نتیجه می‌گیرند که عالم یا اجسام به محدثی نیاز دارند که مسلماً خود نمیتوانند جسم یا جسمانی باشند چون در این صورت خود نیز از حوادث «از جمله حرکت و سکون» خالی نبوده و حادث خواهد بود که در این صورت گرفتار دور یا تسلسل خواهیم شد مگر این که محدث، غیر جسم و جسمانی و بالطبع قدیم باشد.

در قیاس اول کبری برای هدف و نتیجه ما سودمند نیست زیرا در واقع می‌گوییم: کل ما لایخلو ان الحوادث فی اعراضه و عوارضه و هو حادث فی اعراضه و عوارضه. بنابراین نتیجه در واقع این است که اجسام یا عالم حادث است در اعراض و عوارضش و نه در متن وجود و جوهر ذاتش «البته طبق عقیده اینان که معتقد به حرکت جوهری نیستند» یعنی هر چه از حوادث بیرون نیست در مرحله آن حوادث و اعراض حادث است پس ما به نتیجه دلخواه «الاجسام حادثه» طبق این قیاس نخواهیم رسید به عبارت دیگر استدلال کنندگان به این قیاس از «خالی از حوادث نبودن» به حدوث اجسام یا عالم رسیده‌اند و حوادث «از جمله حرکت و سکون» در خارج از ذات اجسام قرار دارد نه در درون آنها.

بنابراین حدوث هم در متن ذات نخواهد بود لذا اجسام به محدث بر بیرون ذات نیاز دارند نه در درون ذات.

گروهی از حکما و بویژه حکمای مشاء معتقدند که مناط نیاز به علت، امکان ماهوی است یعنی اگر شی ممکن الوجود بود باید علتی داشته باشد و به قول شاعر:

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم

پس واجب الوجود نیاز به علت ندارد و ممتنع الوجود هم که «وجود» نیست و

عدم است و لذا باقی می ماند و شی ممکن الا وجود خواه قدیم باشد خواه حادث نیازمند به علت است شی ای که قدیم است و ازل وجود داشته است باز هم چون ممکن الوجود است نمیتواند بی نیاز از واجب الوجود باشد و به همین دلیل به طریق اولی شی حادث نیز نیازمند علت است.

«البته در مرحله حدوث و قدم اسفار به طور مبسوط آمده است که: هرگز حدوث در احتیاج معلول به علت نقشی ندارد. نمیتوان گفت فلان چیز چون حادث است محتاج به سبب است چه اینکه روش حکمای الهی هم، که امکان را علت احتیاج معلول میدانند قابل نقد است. به همان دلیل حدوث اهل کلام اشکال معنایی دارد امکان ماهوی حکما هم دچار اشکال مبنایی است چون امکان ماهوی هم دلیل احتیاج معلول به علت نیست زیرا امکان ماهوی صفت لازم ماهیت است و بر مبنای اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت ماهیت متأخر از وجود است، امکان هم که صفت ماهیت است یقیناً از وجود متأخر است هرگز امکان ماهوی نمیتواند علت احتیاج وجود به مبدأ باشد زیرا محذور در مضمحل لازم خواهد آمد.»

«طبق روش صدر المتألهین اشکال موارد قبل به این صورت حل می شود

«حدوث زمانی» را به «حدوث ذاتی» و «تعلق ذاتی» ارجاع دادند چه اینکه امکان ماهوی را به «امکان فقری» ارجاع نموده اند بهترین برهان برای اثبات نیاز ممکنات به واجب از طریق بررسی حقیقت هستی ممکنات است زیرا تحلیل نحوه اشیا ممکن راهنمای ارتباط آنها به واجب الوجود است زیرا حقایق امکانی هیچ واقعیت و حقیقتی جز فقر و ارتباط به مبدأ واجب ندارد همانطور که مبدأ «ذاتٌ ثبت له الغناء» نیست بلکه عین غناست، موجودات امکانی نیز وجودشان «ذاتٌ ثبت له الربط و فقر» نیست بلکه عین ربط و فقر است. وجود ممکن رابط محض

است و وجود ذات اقدس الله مستقل سابق است و این رابط مسبوق، به هر مسبوق به غیری حادث است پس وجود هر ممکنی حدوث ذاتی دارد، این حدوث نه تنها علت احتیاج به مبدأ است بلکه عین حاجت است نه محتاج.

محصول تحقیق صدر المتألهین در امکان فقری است که بحث در باره احتیاج ممکن از اصل دگرگون می شود زیرا دیگران اعم از حکما و متکلمان ممکن را محتاج میدانستند و درباره سبب حاجت آن استدلال کرده اند لیکن براساس امکان فقری ممکن حاجت است نه محتاج و به معنای چیزی که دارای حاجت است وقتی ممکن عین حاجت شد ثبوت حاجت برای او ضروری بوده و نیازی به علت ندارد... زیرا ذاتی شیء لم یکن معللاً.

البته اشکالی که بر قیاس متکلمان مبنی بر اینکه مناط نیاز به علت حدوث است در صفحات قبل گرفته شد براساس حرکت جوهری حل می شود بدین صورت که طبق این عقیده حرکت و تغییر نه تنها در اعراض و صفات ظاهری اشیا است بلکه در متن و جوهر و ذات اجسام و اشياء وجود دارد بنابراین جهان یکپارچه و سرپا تغییر و تحول و نوشدن است لذا قیاس متکلمان به این صورت تشکیل می شود که:

صغری: جهان با جوهر و عوارضش متغیر است،

کبری: هر متغیری حادث است،

نتیجه: جهان با جوهر و عوارضش حادث است.

سپس نتیجه این قیاس را به عنوان صغری قرار داده و قیاس دیگری را تشکیل

می دهیم که:

صغری: جهان «با جوهر و عوارضش» حادث است،

کبری: هر حادثی نیاز به محدث دارد،

نتیجه: جهان «با جوهر و عوارضش» نیاز به محدث دارد.

در ایضاح المقاصد درباره منای احتیاج به علت آمده است: «قال: والحدوث لا يكون علة الحاجة الى المؤثر ولا جزأ فيها ولا شرطاً لها لتأخره عن وجود الشيء المتأخر عن تأثير المؤثر في الأثر، المتأخر عن حاجته اليه، المتأخره عن علتها.

أقول: ذهب قوم غير محققين الى أن الحدوث علة حاجة الاثر الى المؤثر، وقال آخرون انه جزء العلة وان العلة هي الا مكان والحدوث وقال آخرون ان العلة هي الا مكان بشرط الحدوث وقال آخرون وهم المحققون انه الامكان، لأن العقل متى حكم على شيء بتساوي نسبة الطرفين اليه، حكم بحاجته في اتصافه باحدهما الى السبب وان لم يتصور الحدوث ولو جزم العقل بوجوب «ولو جوز العقل الوجوب» الحادث جزم باستغنائه عن السبب، أن المحجوج الى السبب انما هو الامكان ويدل على بطلان كون الحدوث علة الحاجة «الحادث» أو جزءاً من علتها أو شرطاً «أو مشروطاً» في العلية ان الحدوث كيفية لوجود الحادث و صفة له فيكون متأخرة عنه لوجوب تأخر الصفة عن الموصوف و وجود الحادث متأخر عن تأثير المؤثر في الاثر والتأثير متأخر عن حاجته اليه، اذ لولا الحاجة لما صحّ التأثير والحاجة متأخرة عن علتها فلا يكون الحدوث هو العلة والا لتقدم الشيء على نفسه بمراتب، هذا خلف.»^{۱۱}

مقدمه چهارم - زمان

ضرورت طرح مسئله زمان در این مبحث به دلایلی است که مهمترین آن عبارتست از اینکه ما می دانیم سبق زمانی عدم را بر وجود حدوث زمانی می نامند

۱۱ حلی علامه، ایضاح المقاصد من حکمة عين القواعد یا شرح حکمة العين، ص ۸۹.

لذا برای شناخت حدوث و قدم زمانی ناچاریم ابتدا زمان را بشناسیم و از طرف دیگر بحث زمان در مباحث مقولات، تقدم و تأخر، حرکت و سکون کاربرد داشته و مورد نیاز است. بنابراین واضح است که مسئله زمان در فلسفه از اهمیت زیادی برخوردار است که در عین حال پیچیدگی خاص خود را نیز دارا است و از محدود مسائلی است که در مورد آن آراء مختلف و حتی بعضاً متناقض از سوی فیلسوفان و دانشمندان بیان شده است، لذا بنا بر اهمیت آن و در حد نیاز مختصراً به آن پرداخته و قبل از هر چیز نظرات مختلف درباره وجود و ماهیت زمان را فهرست وار بیان می‌کنیم.

گروهی زمان را واجب بالذات دانسته و عدم آن را محال میدانند و آن را برتر از جوهر و عرض می‌دانند در مقابل گروهی از متکلمان معتقدند زمان اصلاً وجود خارجی و عینی ندارد در ذهن موجود است، گروهی به جوهریت زمان اعتقاد پیدا کردند و عده ای از اینان معتقد شدند که زمان جوهری است مفارق و غیر مادی و عده ای دیگر گفتند زمان جوهری است مادی و جسمانی و قابل ابعاد.

گروهی دیگر معتقدند که زمان نه جوهر است و نه عرض بلکه چیزی است بین جوهر و عرض، گروهی دیگر به عرض بودن زمان عقیده پیدا کردند که اینان نیز چند دسته شدند، عده ای اعتقاد داشتند زمان عبارت است از مقدار حرکت که از جمله اینان شیخ الرییس بود که می‌گفت واقعیت زمان از نفس کلی و حرکت مستدیره فلک پدید می‌آید و چنانچه حرکت فلکی نمی‌بود زمان و جهات فضا نیز وجود نمی‌داشت، گروهی دیگر معتقد بودند زمان از مقولات عرضیه و همان نفس حرکت است و باز عده ای دیگر از معتقدین به عرض بودن زمان می‌گفتند زمان عرض و عبارت از نفس حرکت است ولی یک دور حرکت فلک.

کسانی که می‌گفتند زمان مقدار حرکت است دو دسته شده و گروهی عقیده داشتند زمان از مقوله کم متصل است و عده ای از اینان می‌گفتند زمان از مقوله کم منفصل است.

ابو البرکات بغدادی می‌گفت، زمان مقدار وجود است و نه مقدار حرکت و عرضی قار در وجود، و به طور کلی زمان یک اعتبار ذهنی است برای چیزی که وجود بیشتری دارد نسبت به آنچه وجود کمتری را دارا است لذا نه کم متصل است نه منفصل.

در پایان ذکر عقاید مختلف درباره زمان، قول مشهور را نقل می‌کنیم که زمان را کم متصل غیر قارّی می‌دانند که بر حرکت عارض می‌شود.

آنچه ذکر شد عقاید مختلف درباره وجود و ماهیت زمان بود که مختصراً و در حد اجمال بیان شد و شرح تفصیلی آن در کتب مربوط به این مبحث آمده است که علاقه مندان می‌توانند به آن مراجعه کنند.

البته واضح است که زمان نمی‌تواند واجب الوجود باشد زیرا طبق براهین توحید می‌دانیم واجب بالذات واحد و یکتا است و لذا چیزی دیگر به عنوان مثال زمان نمی‌تواند واجب بالذات باشد و لذا می‌گوییم زمان امری است ممکن و دارای ماهیت.

البته براهینی نیز برای اثبات وجود زمان اقامه شده که به عنوان مثال می‌توانیم بگوییم: بدون شک ما در پیرامون خود اشیاء و حوادثی را مشاهده می‌کنیم که وقتی آنها را با حوادثی دیگر می‌سنجیم در می‌یابیم که پاره ای از اینها قبل از پاره ای دیگر بوقوع پیوسته است، به عنوان مثال تولد و پیدایش شیخ الرییس قبل از تولد و پیدایش ملاهادی سبزواری است و در وهله‌ی بعد درک می‌کنیم که این قبلیت

شیخ الرییس و بعدیت ملاهادی سبزواری عین ذات آنها و یا جزء ذات آنها نخواهد بود زیرا این اوصاف «اضافه» هستند و آن دو «ذات» از مقوله جوهر و نیز لازمه ذات آنها نیست زیرا هر دو در «انسانیت» و ذات انسانی مشترکند و لذا از عوارض مفارقه است که نسبت به آنها بالعرض خواهد بود و «کُلّ ما بالعرض لابد أن ینتهی الی ما بالذات»، بنابراین وجود یک امر دیگری که این وصف برای او بالذات ثابت باشد، ضروری است.

برهان دیگر در اثبات وجود زمان که در ذیل خواهد آمد عبارت از این است که: «یکی از مشهودات بدیهی ما اینست که اشیایی در جهان وجود دارند و نیز چیزهای دیگری یافت می شود که آنها قبل از اینها موجود شده اند و این قبلیت و بعدیت طوری است که باهم جمع نشده و مجتمع نمی گردند برخلاف سائر اقسام تقدم و تأخر که باهم سازگار بوده و معیت خواهند داشت. و هر یک از این قبلیت و بعدیت پذیرای قسمت بوده و به قبلیت و بعدیت های دیگری منقسم می شوند و بجایی منتهی نمیگردد که اباء از تجزی داشته و قسمت نپذیرد، چون که لا یتجزی خواهد بود و این در موطن خویش بخوبی ابطال شد.

بنابراین در اینجا امری است موجود که پذیرای انقسام است. یعنی از مقوله کم خواهد بود. در بخش اول مزایای دیگری از قبیل اتصال و غیر قار بودنش نیز از لحاظ بحث ماهوی مطرح شد و وجود آنها در این بخش مستدل است. زیرا این امر موجود قابل قسمت دارای جزء مشترکی است که گذشته را به آینده متصل کرده و مرز مشترک بین آنها است، یعنی کم متصل است و چون اجتماع در وجود ندارند در نتیجه کم متصل غیر قار خواهد بود. پس وجود یک چنین ماهیتی که بنام زمان

موسوم و مسمى است، ثابت گردید.^{۱۲}

در نهایی الحکمه علامه طباطبایی درباره اثبات وجود و ماهیت زمان آمده است:

«اَنَا نجد فيما عندنا حوادث متحققة بعد حوادث أخرى هي قبلها لما أن للتي بعد، نحو توقف على التي قبل، توقفاً لا يجمع معه القبل والبعد على خلاف سائر أنحاء التقدم والتأخر كتقدم العلة أو جزئها على المعلوم وهذه مقدمة ضرورية لا نرتاب فيها. ثم أنّ ما فرضناه قبل، ينقسم بعينه الى قبل وبعد بهذا المعنى اي بحيث لا يجتمعان، وكذا كلّ ما حصل من التقسيم وله صفة قبل ينقسم الى قبل وبعد من غير وقوف للقسمة.

فههنا كم متصل غير قارّ، إذ لو لم يكن كمّ، لم يكن انقسام، ولو لم يكن اتصال لم يتحقق البعد فيما هو قبل وبالعكس بل انفصلا. وبالجمله لم يكن بين الجزين من هذا الكم حدّ مشترك، ولو لم يكن غير قارّ لا جتمع ما هو قبل وما هو بعد بالفعل.

و اذا كان الكم عرضا فله موضوع هو معروضه، لكنّا كلّما رفعنا الحركة من المورد ارتفع هذا المقدار و اذا وضعناها ثبت، وهذا هو الذي نسميه زماناً، فالزمان موجود و ماهيته أنّه مقدار متصل غير قارّ عارض للحركة.^{۱۳}

در رساله حدوث العالم صدر المتألهين شیرازی در فصلی تحت عنوان «فی اثبات الزمان...» آمده است که: «وأنّه بهويته الاتصالية و ما يعرضها من الانقسام كمية الحركات و عددها و مقدارها المضبوطة هي به، سيما الدورية و خصوصاً ما للجرم الاقصى و المحيط الاعلى من الحركة لا نها اسرعها و اوسعها...»

۱۲ واعظ جوادی، حدوث وقدم، ص ۸۲.

۱۳ الطباطبایی، نهایی الحکمه، ص ۲۱۴.

در اثبات زمان و آنکه زمان به سبب هویت اتصالی خود «و آنچه که از انقسام آن را عارض می‌شود» دارای حرکات کمی است و شمار و مقدار و هویت اتصالی زمان همین است، بویژه حرکت دوری و خصوصاً آنچه که مَر، جرم اقصی «دورتر» و محیط اعلی را از حرکت است، چون حرکات آنها تندتر و وسیعتر است پس زمان سزاوار است که شمار و مقدارش آن باشد که بدان حرکات را می‌سنجند و می‌شمارند چون آنچه که بدان دیگر اشیاء را می‌سنجند و برمی‌شمارند سزاوار است که دارای کمیت کمتر و کیفیت و معنای بیشتری بوده و نزدیکترین آنها به وحدت و استواری و دورترینشان از عروض تکثر و پخش باشد.

هر حادث بعد چیزی آنرا پیش بودنی است که بعد بودن با آن گرد نمی‌آید نه مانند پیش بودن واحد بر بسیار و پیش بودن پدر بر فرزند و یا ذات فاعل و یا عدم که در آن اجتماع پیشین یا پسین جایز است بلکه پیش بودنی پیشی که بالذات بعد با آن گرد نمی‌آید مانند چنین امری که در آن تجدد پیشیها و بعدیها هست پس ناگزیر از هویت متجدد و جدایی پذیر بالذات به گونه اتصال است به واسطه برابری بر حرکات واقع در مسافتهایی که انقسام در آنها محال است تا جاییکه مطلقاً انقسام نپذیرد.

پس آن به واسطه قبولش مرز یادی و کمی را با اتصالش با غیر ثابت یا کمیت متصل غیر ثابت است و یا دارای کمیت متصل غیر ثابت و بر هر دو فرض یا جوهر است و یا عرض اگر جوهر باشد بسبب اشتغال و فراگیری بر حدوث تجددی امکان آنکه دور از ماده و استعداد باشد نیست، پس یا مقدار جوهر مادی است که ذاتش ثابت نبوده بلکه حقیقتش متجدد است و یا مقدار تجدد آن و عدم قرارش است. خلاصه یا مقدار حرکت است و یا دارای حرکت که بواسطه آن از جهت

اتصالش اندازه می‌یابد و از جهت انقسام و همیش به متقدم و متأخر تعدد می‌یابد. پس اینگونه از وجود دارای ثبات و اتصال و تجدد و انقضاء است مانند آنکه چیزی بین قوه خالص و فعل خالص باشد که از جهت وجود و دوامش نیاز به فاعل حافظ و از جهت قدوس و جدا بودنش نیاز به قابلی دارد که امکان و قوه وجودش را پذیرا باشد پس ناگزیر یا جسم است یا جسمانی و همچنین آنرا وحدتی اتصالی و کثرتی تجددی است از جهت آنکه امری واحد است لازم است که آنرا فاعلی واحد و قابلی واحد باشد چون صفت واحد محال است که جز برای موصوف واحد و از فاعل واحد باشد، پس فاعل آن لازم است که ذاتش از ماده و وابستگی‌های آن جدا و دور باشد و گرنه در تجسم و استعدادش بعلت تجدد احوال نیاز به حرکت دیگر و زمان دیگر و ماده پیشین داشت و قابل آن نیز لازم بود پیشترین اجسام و تمام‌ترین آنها باشد چون زمان را چیزی جز این تقدم و پیشی بر آن تقدم نمی‌گیرد پس قابل آن محال است که از جسم دیگری باشد و یا از آن جسم دیگر تکنون و وجود یافته در نتیجه دارای خلقت تمام و غیر عنصری بوده که در تبعش نه حرکت مکانی و کمی و نه استحاله و دگرگونی در کیف نباشد. چون استحاله موجب انقطاعش گردیده و تقدم و پیشیاش بر دیگر اجرام ساقط می‌شود ولی از آن جهت که دارای قدوس و تجدد و انقضاء و تصرف یا جدایی است، فاعل قریب مباشر «بی واسطه» آن لازم است که دارای تجدد و تصرف باشد و همچنین قابلیش با آنچه از وجودات تجددی که بدان ملحق می‌گردد واجب است بگونه اتصال و وحدت باشد.»^{۱۴}

البته در مقابل مثبتین، کسانی نیز منکر وجود زمان بوده‌اند و بر این مدعای خود نیز دلایلی آورده‌اند که در اینجا فقط به ذکر دو شبهه امام فخر و پاسخ آنها بسنده می‌شود:

«زمان چیزی جز این نیست که پس از آن که معدوم شد موجود می‌گردد و این بعدیت مقتضی زمان دیگر نیست تا محیط بوجود و عدم آنها گردد. چون اگر زمان دیگری باشد از دو حال خارج نیست یا آن زمان پابرجا و ثابت است یا متجدد، اگر باقی و ثابت باشد زمان عدم غیر از زمان حدوث خواهد بود بنابراین یک چیز در یک زمان و هم موجود و هم معدوم خواهد بود و این محال است. در صورت دوم یعنی تجدّد، اگر قبلیت و بعدیت اقتضای زمان دیگری کند تسلسل لازم می‌آید. پس قبلیت و بعدیت و معیت اقتضای هیچ زمانی نکند.»^{۱۵}

در پاسخ باید گفت تقدّم و تأخّر در مورد زمانیات به واسطه زمان است ولی در مورد اجزاء زمان به واسطه خود آنهاست و تقدّم و تأخّر در آنها بالذات و به نفس زمان است.

شبهه دیگر امام فخراین است که می‌گوید زمان اگر موجود باشد یا در گذشته است یا در آینده یا در حال در صورتیکه هر دو قسمت گذشته و آینده معدوم هستند و در حال نیز این امکان وجود ندارد زیرا جز «آن» چیز دیگری نیست و «آن» نیز غیر قابل تقسیم است بنابراین لازم می‌آید که زمان مرکب از آنات باشد و بدیهی است که ترکیب از اجزاء غیر قابل تقسیم محال است پس زمان وجود ندارد.

در پاسخ به این شبهه نیز باید گفت این سه ظرفی که شما برای زمان نام بردید خود اینها جزء نفس زمان چیز دیگری نمیباشند پس در حالیکه می‌خواهید عدم زمان را ثابت کنید به طور ضمنی بوجود آن اعتراف کرده اید و نیز ما ضرورتاً درک می‌کنیم که به عنوان مثال دیروز سپری شده است و فردا هنوز نیامده است و فرق ایندو بدیهی است و نیز ضرورتاً درک می‌کنیم که طول یک هفته بیشتر از طول یک

روز است و بدیهی است هرچه قابل زیادت و نقصان باشد از مقوله کم است زیرا عدم صرف زیادت و نقصان نمی پذیرد. پس این موجود «کشداری» و ممتد از مقوله کم و در خارج موجود است.

زمان امری است ممتد که قبول قسمت میکند و این «قبول قسمت» ذاتی آن است زیرا در این امر محتاج به شیء دیگری نیست. پس زمان در مقوله کم و جزء عرضیات است و لذا نمی تواند جوهر باشد و چون می توان حد مشترکی بین اجزاء آن فرض نمود که آغاز یک قسمت و پایان قسمت دیگر باشد لذا کم متصل است نه منفصل و نیز چون بین اجزاء آن اجتماع امکان پذیر نیست غیر قار است و بالضروره باید یک جزء از آن بگذرد سپس جزء بعدی بوجود آید، به عبارت دیگر با وجود یا تبدیل حرکت، زمان ایجاد می شود، لیکن حرکت را نمی توان به معنای اصطلاحی علت زمان دانست بلکه می توان گفت بین زمان و حرکت از لحاظ وجود، اختلاف و دوگانگی وجود ندارد و همانطور که بدون وجود حرکت و تغیر، زمان وجود نخواهد داشت هیچ حرکتی نیز بدون زمان تحقق نمی یابد، البته از آنجا که با وجود حرکت زمان وجود می یابد هرگونه حرکتی با توجه به نوع خاص خودش زمانی خاص دارد، لیکن ما فقط زمانی خاص ایجاد شده از حرکت خورشید و زمین و ماه را معیار و مقیاس اندازه گیری حرکات دیگر قرار می دهیم و حوادث و حرکات موجود در عالم را بر آن منطبق می کنیم.

صدر المتألهین برخلاف عموم که حرکت و زمان را از اعراض خارجیۀ اشیاء می دانستند، آن دو را از عوارض تحلیلیه میدانند و معتقد است که فقط در ظرف تحلیل ذهنی و عقلی است که انسان می تواند عارض و معروض را از یکدیگر جدا کند در حالیکه در خارج یک وجود بیشتر نیستند.

وی برخلاف پیشینیان که زمان را جزء علت معده و شرط لازم برای هر حادثی می‌دانستند و معتقد بودند جوهر با وجود ثباتش ناگزیر در زمان وجود از یک سلسله حرکات عرضی که نیازمند زمان باشند نمی‌تواند خالی باشد، با نظریه «حرکت جوهری» اثبات کرد که جوهر جسمانی نیز در جوهریت نیاز به زمان دارد پس زمان و نیز حرکت از ذات و هویت اشیاء خارج نیست و این گذرایی و امتداد قسمتی از وجود اشیاء است و اجسام در ذات و جوهر خودشان اتصاف حقیقی به حرکت و زمان دارند. فقط علت وجود و علت حرکت و موضوع حرکت بر زمان تقدم دارند^{۱۶} و تقدم و تأخر بین اجزاء زمان ذاتی است یعنی بی قرار بودن و سیال بودن وجود زمان اقتضاء میکند که به اجزایی تقسیم شود که فعلیت هر جزء منوط و متوقف بر نابودی اجزاء قبلی باشد و آن جزیی که پیدایش جزء بعدی متوقف بر نابودی او است متقدم نامیده می‌شود و جزء دیگر متأخر.

«آن» در عرف بمعنای قسمت کوچکی از زمان است و در اصطلاح فلسفه بمعنای طرف و مرز زمان است مانند نقطه که طرف و منتهی الیه خط است و لازم به یادآوری است که همانطوریکه از تقسیم خط هیچگاه به نقطه نمی‌رسیم از تقسیم زمان نیز به «آن» نمی‌رسیم زیرا «آن» امری است عدمی و فقط یک فاصله عدمی در بین دو قسمت از زمان است و لذا زمان نمی‌تواند ترکیبی از «انات» باشد. «دهر» به معنای روزگار و زمان طولانی است و در اصطلاح فلسفه ظرفی است که موجودات ثابت «مجرد» و موجودات متغیر «مادی» را در بر میگیرد و همانطور که زمان ظرف موجودات عادی است، دهر ظرف موجودات مجرد و موجودات مادی باهم است و نسبت مقام الهی به مخلوقات را «سرمد» می‌نامند که در اقسام تقدم

۱۶ البته همانطور که در اقسام تقدم و تاخر ذکر شد تقدم و تاخر علت و معلول از نوع زمانی نیست.

و تأخر در مورد این دو قسم توضیح داده شده است.

۲-۳-۲ حدوث زمانی

پس از سه مقدمه مبسوط و مفصلی که درباره «عدم مقابل و عدم مجامع»، «مناط احتیاج به علت» و «زمان» بیان شد اینک شناخت حدوث و قدم زمانی و ذاتی نسبتاً آسانتر می شود که در اینجا ابتدا حدوث و قدم زمانی و سپس حدوث و قدم ذاتی ذکر خواهد شد.

حدوث زمانی به معنای مسبوقیت وجود به عدم در زمان است یعنی مسبوق بودن وجود شیء به عدم زمانی و حاصل شدن آن بعد از نبودنش، و در مقابل آن قدم زمانی به چیزی اطلاق می شود که زمان بر وجود او سبقت نگرفته باشد و در اصطلاح ما در هر لحظه و حدی از حدود زمان که به عقب بازگردیم باز زمانی مواجه نمی شویم که آن شیء موجود نباشد که در اصطلاح آنرا به «مسبوق نبودن شیء به عدم زمانی» تعریف می کنند.

این نوع از حدوث فقط در موجودات مادی و زمانی قابل طرح است، زیرا عدم زمانی هنگامی معنی پیدا خواهد کرد که وجودی که در مقابل آن قرار دارد، زمانی باشد پس اینگونه حدوث و قدم فقط هنگامی مصداق دارد که در ظرف زمان واقع باشند و قابل انطباق بر زمان.

به همین دلیل در *نهاية الحكمة* آمده است: «وهذان المعنيان انما يصدقان في الامور الزمانية التي هي مظلوفة للزمان منطبقة عليه وهي الحركات والمتحركات واما نفس الزمان فلا يتصف بالحدوث والقدم الزمانيين، اذ ليس للزمان آخر حتى

ینطبق وجوده علیه فیکون مسبوقاً بعدم فیه او غیر مسبوق...^{۱۷}»

ترجمه: «و این دو معنی؛ حدوث و قدم زمانی؛ در امور زمانی ای مصداق دارند که ظرف زمان بوده و قابل انطباق بر آن باشند که همان حرکات و اشیاء متحرک میباشند، نفس زمان به حدوث و قدم زمانی متصف نمیشود زیرا زمان دارای زمانی نیست «زمان در زمان دیگری واقع نشده است» تا وجودش بر آن منطبق گردد و مسبوق یا غیر مسبوق به عدم باشد.

از آنجا که زمان ذاتاً به قبلیت و بعدیت ذاتی متصف و غیر قابل اجتماع است هر جزیی از آن به عدم خود مسبوق است و تمامی اجزاء قبل از آن نیز مصداق این مطلب هستند «مسبوق به عدم خود هستند» پس به این معنی هر جزیی از زمان حادث زمانی است و همینطور کلّ زمان، زیرا اگر زمان مقدار غیر قار حرکتی باشد که خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است لذا فعلیت وجود زمان مسبوق به قوه آن است که همان حدوث زمانی باشد.

ولی حدوث به این معنی که وجود زمان، مسبوق به عدمی باشد خارج از وجود آن و قبل از آن بطوریکه قبل و بعد آن قابل اجتماع نباشد فرضی محال است، زیرا مستلزم نوعی قبلیت زمانی پیش از تحقق زمان است.

آنچه از معلم اول نقل شده است که: «هر کس به حدوث زمان معتقد باشد ناآگاهانه به قدم آن اعتراف کرده است به همین معنی اشاره دارد.»

منظور از جمله معلم اول این است که اگر کسی معتقد باشد که زمان، حادث زمانی است در واقع مثل این است که میگوید قبل از زمان، زمانی بوده است که هنوز زمان وجود نداشته است پس در حقیقت خود او به قدم زمان اعتراف نموده

است. حکماء معتقدند که واجب تعالی قدیم ذاتی و زمانی است و عقول و نفوس قدیم زمانی و مادیات حادث زمانی میباشند.

در خاتمه این قسمت به گفته استاد شهید مرتضی مطهری در یادداشت‌های مقاله یازدهم اصول فلسفه و روش رئالیسم از علامه طباطبایی اشاره می‌کنیم: «مرحوم آخوند قدیم زمانی را اینطور تعریف می‌کند: «الذی لا أوّل لزمان وجوده» و لذا می‌گوید ما قدیم زمانی نداریم و زمان و مجردات نه قدیم زمانیانند و نه حادث زمانی و بر شیخ اشراق که گفته هر موجودی یا حادث زمانی است یا قدیم زمانی ایراد می‌گیرد. ولی حاجی در حاشیه احتمال می‌دهد که شیخ اشراق تعریف قدیم زمانی را اینطور می‌دانسته «الذی لا اول زمانیا لوجوده» و بنابراین اشکال را مبنایی می‌گیرد. ولی تعریف آخوند بهتر است.^{۱۸}»

۲-۲-۴ حدوث ذاتی

از آنجایی که تقدم و تأخر منحصر به زمان نیست بلکه انواع و اقسامی دارد از قبیل تقدم به رتبه و تقدم علت بر معلول و... لذا حدوث هم نمی‌تواند منحصر به زمانی باشد بلکه اصولاً زمان هیچ تأثیری در حدوث ندارد و عدم قبل از وجود نیازی نیست که به عنوان مثال یک سال باشد یا یک ماه باشد یا یک دقیقه باشد یا... و بنابراین وقتی ما قسمتی از زمان فرضی را حذف می‌کنیم و در معنای حدوث اشکالی پیش نمی‌آید پس می‌توانیم کل زمان را حذف کنیم و حدوث همچنان به قوت خود باقی بماند.

در این زمینه حکیم سبزواری می‌گوید:

۱۸ مرتضی مطهری، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبایی، ج ۴، ص ۱۸۷.

«الحدوث الذاتی هو الحدوث الذی للعقل الأول ولکلیة العالم، عند الحكماء. قالوا لمن طلب مدة للعدم - قبل وجود الحادث - على سبیل التبصرة والتنبیه: هل هذه المدة محدودة مقدرة بتقدير لا بُدَّ منه، مثل يوم أو شهراً أو سنة، أو یکفی فیها أى مدة كانت؟ فانه یقول حینئذ: بل یکفی فی الحدوث سبق، أى مدة یتقدم فیها العدم على الوجود. فیقال: هل یکفی سنة واحدة؟ فیقول: نعم، فیقال: إن کان بدل السنة شهراً فهل یکفی؟ فهو لا محالة یکتفی به ثم ینتقل فی السؤل إلى يوم وساعة ودقیقة وهكذا فینبّه حینئذ على أن الزمان لا تأثیر له فی الحدوث، لان المؤثر لا یکون کثیرة فی التأثیر مثل قلیله. فاذا ارتفع بعض الزمان المفروض ولم یرتفع شیء من معنی الحدوث فرفع جمیع الزمان لا یرفع الحدوث وإنما یؤثر فی ضعف التصور.^{۱۹}»

با ذکر این مقدمه به تعریف حدوث ذاتی می پردازیم:

حدوث ذاتی یعنی مسبقیت وجود یک شیء به عدم ذاتی یعنی به عدمی که در مرتبه ذات آن تقرر دارد «قدم ذاتی برخلاف آن است» توضیح اینکه همه موجودات ممکن در حد ذاتشان جز عدم چیزی ندارند و به واسطه علتی خارج از ذات وجود پیدا میکنند و چون امر ذاتی بر غیر ذاتی تقدم دارد لذا ممکن ذاتاً مسبوق به عدم است که این همان حدوث است.

البته ممکن است این شبهه پیش آید که ماهیت در ذات خود فقط «امکان» یعنی لیسیت ذات یا لاقتضاییت نسبت به وجود و عدم را دارا است که آنرا «عدم مجامع» نیز نامیده اند که لازمه اش این است که ماهیت در مرتبه ذات خود، نسبتش به وجود و عدم یکسان و مساوی باشد در صورتیکه شما می گوئید

موجودات ممکن در حد ذاتشان جز عدم چیزی ندارند بنابراین ممکنات باید اقتضای عدم داشته باشند.

در پاسخ باید گفت که ماهیت اگرچه در مرتبه ذات از وجود و عدم خالی است و در متصف شدن به یکی از این دو نیاز به مرجح خارجی دارد اما صرف نبودن مرجح و علت وجود برای معدوم بودن آن کفایت میکند و به عبارت دیگر به حمل اولی از وجود و عدم تهی است و به حمل شایع متصف به عدم است.

علامه طباطبایی در *نهاية الحکمة* به این سؤال پاسخ داده اند که: مقصود از عدم استحقاق وجود که در ذات ممکن مقرر است، سلب استحقاق به طریق تحصیل است نه عدول یعنی عدم استحقاق در ذات او تا پیش از دریافت وجود از ناحیه غیر، موجود است»

در کتاب «*الحکمة المتعالیه*» آمده است:

«الحدوث الذاتی هو عبارة عن اللاقتضاء الذاتی «الامکان» ای الحدوث الذاتی مسبوقیة وجود الشیء باللیسیة الذاتیه او المسبوقیة بالعدم المجامع وهما الامکان الذی هو لازم للمهمیه. فیکون لا اقتضاء الوجود والعدم من ذاتها كما قال الشیخ الرییس: الممكن من ذاته ان یکون لیس وله من علته ان یکون ایس فإذن لا یأبى الحدوث الذاتی عن ان یکون قديماً زمانياً بان یکون الذات من الماهیات الممكنة ولم یکن ظرف الزمان خالیاً عن وجودها»^{۲۰}

به عقیده استاد شهید مرتضی مطهری «این تعبیر که گفته میشود هریک از حدوث و قدم بر دو قسم است: ذاتی و زمانی، تعبیر صحیحی نیست زیرا در اینجا

۲۰ المصطفوی، سید محمد کاظم، *الحکمة المتعالیه (شرح المنظومه تحفة الحکیم للعلامة الکمبایی)*، ص ۱۲۲.

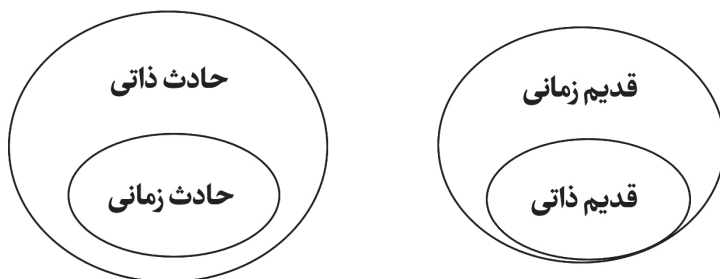
تقسیم به معنی واقعی وجود ندارد بلکه تعبیر صحیح این است که بگوییم گاهی حدوث به معنی زمانی بکار می‌رود و گاهی به معنی حدوث ذاتی، حال باید ببینیم که این انقسام و اختلاف از چه ناحیه ای پدید می‌آید، «مسبقیت وجود شیء به عدم» آن که در تعریف حدوث گفته می‌شود بیش از سه واژه را شامل نیست یکی وجود شیء یکی عدم شیء یکی هم مسبوقیت پس این انقسام و اختلاف از ناحیه یکی از این سه مورد است، مسلم است که از ناحیه وجود نمی‌تواند باشد پس از ناحیه عدم است و یا از ناحیه مسبوقیت، آنچه در بدو امر از کلمات حکما بر می‌آید این است که منشأ این انقسام و اختلاف نوع «عدم» است که بر وجود تقدم پیدا میکند اما نظر صحیح بر خلاف آن است زیرا مسلم است که مقسم «مطلق مسبوقیت» نیست بلکه «مسبقیت وجود به عدم» است.

اکنون باید روشن شود که مقصود از این عدم چیست بدیهی است که «مطلق عدم» نمی‌تواند مقصود باشد، پس عدم خاص مقصود است، حال باید دید آیا عدم خود ماهیت مقصود است و یا عدم دیگری. هنگامی که ما به حدوث زمانی نظر می‌افکنیم میبینیم که عدم مقابل که عدم خود ماهیت است مقصود است اما هنگامی که حدوث ذاتی را مورد نظر قرار دهیم میبینیم که عدم مجامع که عدم اقتضاء است «نه عدم خود ماهیت» مقصود است چنانکه قبلاً گفتیم عدم مقابل و عدم مجامع قسیم حقیقی یکدیگر نیستند. زیرا عدم مقابل عدم خود ماهیت است اما عدم مجامع یا لیست ذاتیه عبارت است از لا اقتضابیت نسبت به وجود و عدم، یعنی عدم اقتضای ماهیت نه عدم خود ماهیت، پس ما نمی‌توانیم مقسمی پیدا کنیم که حدوث ذاتی و حدوث زمانی دو قسم آن باشند زیرا حدوث زمانی مسبوقیت وجود شیء است به عدم خود آن شیء و حدوث ذاتی مسبوقیت وجود شیء است به لیسیت ذاتیه.

پس تقسیم حدوث به ذاتی و زمانی صحیح نیست و لفظ حدوث بر حدوث ذاتی و حدوث زمانی به اشتراک لفظی اطلاق می شود نه به اشتراک معنوی و آنچه که صلاحیت تقسیم دارد مشترک معنوی است نه مشترک لفظی.

گفتیم که اگر حدوث را تعریف کنیم به «مسبقیت وجود شیء به عدم این سؤال مطرح می شود که این انقسام و تنوع از ناحیه عدم است یا از ناحیه مسبوقیت. اکنون می گوییم که اگر حدوث را به «مسبقیت وجود شیء بر غیر خودش» تعریف کنیم باز همین سؤال مطرح است که آیا این انقسام و تنوع از ناحیه غیر است یا از ناحیه مسبوقیت، ولی بنابراین تعریف دیگر این اشکال که گفتیم در اینجا تعبیر «تقسیم» صحیح نیست وارد نمی شود»^{۲۱}

رابطه بین قدیم ذاتی و قدیم زمانی عموم و خصوص مطلق است و قدیم ذاتی اخص از قدیم زمانی است «قدیم زمانی نیز اخص از قدیم اضافی است یعنی هرچه قدیم ذاتی است قدیم زمانی نیز هست ولی هرچه قدیم زمانی است قدیم ذاتی نمی تواند باشد و در حادث عکس این مطلب است یعنی حادث زمانی اخص از حادث ذاتی است و هرچه حادث زمانی است حادث ذاتی هم هست ولی هرچه حادث ذاتی است نمی تواند حادث زمانی باشد.



شکل ۲- رابطه قدیم ذاتی با قدیم زمانی و حادث ذاتی با حادث زمانی

به عنوان مثال واجب تعالی قدیم ذاتی است و به طریق اولی قدیم زمانی نیز است ولی عقول و نفوس قدیم زمانی هستند ولی قدیم ذاتی نیستند و نیز عقول و نفوس حادث ذاتی هستند ولی حادث زمانی نیستند ولی انواع مرکبات تامه و مادیات همه حادث زمانی هستند ولی حادث ذاتی نمی توانند باشند.

حکماء معتقدند که واجب تعالی هم قدیم ذاتی است و هم قدیم زمانی و مجردات از قبیل عقول و نفوس مجرد و زمان قدیم زمانی هستند و حادث ذاتی «البته حکماء ماسوی الله را حادث ذاتی میدانند» و افراد انواع مرکبه که نیازمند به ماده می باشند حادث زمانی هستند ولی متکلمان فقط ذات احدیت را قدیم زمانی می دانند زیرا معتقدند اگر چیزی قدیم زمانی باشد نمی تواند فعل فاعل مختار باشد زیرا فاعل موجب همیشه همراه فعل است و فاعل مختار همیشه با فعل نیست و «ان شاء فعل وإن لم یشاء لم یفعل» و چون خداوند فاعل مختار است فعل او نمی تواند قدیم ازلی باشد.

پس حکیم و متکلم در حدوث ذاتی همه موجودات و ماسوی الله هیچ اختلافی ندارند و اختلاف در این است که حکماء برخلاف متکلمان معتقدند حقایق مجرد و انواع کلیه و زمان و افلاک نیز قدیم زمانی هستند. البته متکلمان وصف قدّم را مخصوص ذات احدیت می دانند ولی متکلمان اشعری علاوه بر ذات صفات احدیت را نیز قدیم میدانند.

موضوع	نظر حکیم	نظر متکلم
قدیم ذاتی	ذات احدیت	ذات احدیت
قدیم زمانی	ذات احدیت و مجردات «عقول و ...»	

مأسوی الله	مأسوی الله	حادث ذاتی
	افراد انواع مرکبه «مادیات»	حادث زمانی

شکل ۳- مصادیق قدیم ذاتی و زمانی و حادث ذاتی و زمانی از نظر حکیم و متکلم

۲-۵ حدوث دهری

حکیم محمد باقر حسینی معروف به سید داماد یا محقق داماد که به او معلم ثالث نیز می‌گفتند طراح و نظریه پرداز و مبدع «حدوث دهری» است.^{۲۲} وی اگرچه برای اثبات «حدوث دهری» به گفته های فراوانی از فیلسوفان یونان و فیلسوفان اسلامی، به عنوان شاهد مثال اقدام میکند لیکن چیزی که مسلم است این است که این نظریه اگرچه دارای ریشه هایی در تاریخ فلسفه است ولی بهوسیله این فیلسوف بزرگ برای نخستین بار بطور مدون و برهانی عنوان می‌شود. حدوث دهری به عقیده وی عبارتست از «مسبوق بودن عالم زمان به عالم دهر به سبق فکی و عدم مقابل» که این مطلب خود نیاز به مقدماتی دارد که با توجه به گستره بحث به‌طور خلاصه ذکر خواهد شد.

قبل از شروع مقدمات فرق بین حدوث ذاتی و حدوث دهری را باید دانست، قبلاً بیان شد حدوث ذاتی یعنی مسبوقیت وجود شیء به عدم مجامع یا امکان ذاتی و بیان شد که این عدم با وجود شیء قابل اجتماع است زیرا هرچند در اینجا وجود شیء مورد نظر است ولی منظور از عدم، عدم همان شیء نیست بلکه عدم ضرورت و وجوب است «که البته راز قابل اجتماع بودن ایندو نیز همین است» ولی حدوث دهری مسبوقیت وجود شیء است به عدم واقعی خودش و این عدم، عدم

۲۲ - البته علامه دوانی مدعی است که این نظریه از ابتکارات اوست و فرضاً که این ادعا را قبول نداشته باشیم ناچار باید قبول کنیم که وی اولین کسی است که به این مسئله پرداخته است.

مقابل است و با وجود شیء قابل اجتماع نیست که از این لحاظ به حدوث زمانی شباهت دارد.

مقدمه اول: هر موجودی وجودش دارای یک ظرف است همانطور که موجودات زمانی در ظرف زمان واقع هستند موجودات غیر زمانی نیز ظرفی مخصوص خود دارند، «عقول» و «مجردات» ظرفی برای خود دارند که «دهر» نامیده میشود و وعاء حضرت باری نیز «سرمد» است.^{۲۳}

«إن الوجود على ثلاثة أقسام ۱- الباری ۲- العقول ۳- العالم المادی، ولكل وعاء، فوعاء الاول هو السرمد بمعنى لا اول ولا آخر له، ووعاء الثاني هو الدهر ووعاء الثالث هو الزمان»^{۲۴}

حکیم سبزواری نیز در این باره میگوید: «أَنَّ كُلَّ موجود فلو جوده وعاء او ما یجری مجراه فوعاء السیالات کالحركات والمتحركات، هو الزمان سواء كان بنفسه أو بأطرافه من الانات المفروضة التي هي أوعية الآليات کالوصلات الى حدود المسافات و ما كان بنفسه اعم من آن يكون على وجه النطباق کالقطعیات من الحركات، أو لا على وجه الانطباق کالتوسطیات منها و ما یجری مجری الوعاء للمفارقات النورية هو الدهر و هو کنفسها بسیط مجرد عن الكمية والاتصال و السیلان و نحوها و نسبته الى الزمان نسبته الروح الى الجسد. ما یجری مجری الوعاء للحق و صفاته و اسمائه هو السرمد»^{۲۵}

هر موجودی، وجودش دارای ظرفی است یا چیزی که به جای آن قرار گیرد، ظرف موجودات سیال مانند حركات و اجسام متحرک زمان است خواه به تنهایی

۲۳ - البته منظور از ظرف مشخص نمودن مرتبه وجود شیء می باشد، نه مکان و زمانی که شیء در آن واقع است.

۲۴ - المصطفوی، *الحکمة المتعالیة*، ص ۱۲۴.

۲۵ - السبزواری، *شرح المنظومه*، ص ۱۹۷.

یا با اجزائش از قبیل «انات» فرض شده که ظروف هستند برای «انیات» مانند رسیدن به نهایت مسافات و آنچه بنفسه است اعم از این است که بطور انطباق باشد مانند حرکات قطعی، یا بدون وجه انطباق مانند حرکات متوسطیه و جایگزین ظرف برای وجود مفارقات و مجردات نوری دهر است و آن مانند خود آن مجردات بسیط و خالی از کمیت و اتصال و سیلان و مانند اینها است و نسبت آن با زمان مانند نسبت روح به بدن است. جایگزین ظرف برای حق و صفات و اسماء حق «سرمد» است.

مقدمه دوم: وجود دارای دو سلسله است: سلسله عرضی و سلسله طولی، وجه تسمیه سلسله عرضی این است که موجوداتی که در این سلسله هستند از نظر مرتبه وجودی در یک درجه میباشند و در عرض یکدیگر قرار دارند و هر مرتبه ای فاقد مرتبه دیگر است و رابطه علی و معلولی واقعی در بین اینها وجود ندارد و هر یک از موجودات سلسله عرضیه، در ذهن، راسمُ فقد دیگری است. این سلسله همان سلسله موجودات زمانی است.

سلسله طولی وجود^{۲۶} سلسله ای است که مراتب آن در طول یکدیگر قرار دارند و عبارتند از: مبدأ المبادی، لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت، در این سلسله برخلاف سلسله عرضی از نظر وجودی درجات مختلف وجود دارد و هر مرتبه‌ای که از لحاظ شدت و قوّت وجود بالاتر از مرتبه پایین تر ودانی است بر آن مرتبه پایین

۲۶ - حکیم سبزواری مراتب طولی وجود را در **شرح المنظومه** ص ۲۰۰ بدین صورت شرح می‌دهد:

مبدأ المبادی و هو غیب الغیوب و الغیب المکنون و الغیب المصون، و هو حقیقة الوجود الذی لا اسم و لا رسم و اللاهوت هو الوجود الجامع لجمیع الأسماء الحسنی و الصفات العلیا الملزومة للآعیان الثابتات، الکامنات تحت الاسماء و الصفات.

و الجبروت عالم العقول الكلية، و الملکوت قسمان: اُعلی و اُسفل. فالملکوت اُعلی هو النفوس الكلية و الملکوت اُسفل هو المُثل المعلقة و الناسوت، هو عالم الشهادة و علویاته و سفلیاته.

احاطه دارد و رابطه علّیت بین این مرتب وجود دارد و مراتب دانیه در سلسله طولیه، راسم فُقد مراتب عالیّه می باشند و بالعکس هر مرتبه عالی واجد کمالات مادون خود است.

مقدمه سوم: عدم در احکام خودش تابع وجود است، عدم هیچ عنیت و حقیقتی خارجی ندارد بلکه امری است انتزاعی و به همین دلیل در احکام خودش مانند وحدت، کثرت، ثبات، تحرک و... تابع وجود است. به عنوان مثال قبلاً بیان شد که در سلسله عرضی، هر موجودی راسم فُقد دیگری است بدین صورت که به عنوان مثال اگر ما وجود زید و عمرو را در نظر بگیریم زید فاقد وجود عمرو است پس زید عدم وجود عمرو است بنابراین با مسامحه در تعبیر می توانیم بگوییم که زید عدم وجود عمرو است در خارج و وجود زید راسم عدم عمرو است در ذهن. بنابراین عدم نیز به تبعیت از وجود به زمانی و دهری و سرمدی متّصف می گردد. در اینجا وجود هر مرتبه و عالم مادونی راسم فُقد عالم مافوق است مانند عالم ملک که مسبوق الوجود به عدم دهری است زیرا مسبوق الوجود به وجود ملکوتی است که ظرف آن دهر است.

پس از ذکر این مقدمات میگوییم میرداماد معتقد است عالم زمان، به عدم واقعی دهری مسبوق الوجود است و به عنوان مثال می توان گفت اگر ما فردی را در نظر بگیریم که در حال حاضر در قید حیات است مسلماً این فرد در زمان ظهور اسلام وجود نداشته است و وجود او مسبوق است به عدم واقعی در زمان ظهور اسلام، همچنین این شخص در عالم ملکوت وجود ندارد و وجود او مسبوق است به عدم واقعی در عالم ملکوت، با این تفاوت که در قسمت اول سبق، سبق زمانی است و در قسمت دوم سبق، سبق دهری است.

علامه طباطبایی معتقد است که «حدوث دهری عبارتست از مسبوق بودن ماهیت معلول و موجود شیء به عدم آن که در مرتبه علتش متقتر است زیرا عدم آن، با حدی که خاص آن ماهیت است از علت آن قابل انتزاع است، هرچند که علت کمال وجودی معلول را به نحو شریف تر و برتر دارا است.»^{۲۷}

پس می‌توان گفت موجودی که در جهان ماده و زمان بسر می‌برد در عالم مجردات موجود نیست و در نتیجه معدوم است و عدم بین وجود در عالم ماده و معدوم بودن در عالم مجردات، با یکدیگر قابل اجتماع نیستند و عدم مقابل است بنابراین می‌گوییم وجود شیء مادی و متغیر مسبوق است به عدمش در ظرف موجود ثابت که آنرا دهر می‌نامند و این نظریه یعنی حدوث دهری همان چیزی است که میرداماد در کتب مختلف خود، از آن سخن گفته است و سعی در اثبات آن داشته است که ظاهراً با برهان دقیق و به طور کامل اثبات نشده است.

۲-۲-۶ حدوث اسمی

عُرفا برای حقیقت وجود اعتبارات مختلفی را در نظر می‌گیرند، مرحله یا مرتبه اول را مرتبه غیب الغیوب یا غیب مصون می‌نامند که در آن مرتبه فقط ذات باری تعالی موجود است و هیچ اسم و صفتی در آنجا معنی نداشته و قابل اعتبار نیست «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ» و وصول به آن برای ما سوی الله محال است. مرتبه دوم را مرتبه تعین اول یا احدیت مینامند که مرتبه شهود ذات حق است بوسیله خودش به علم حضوری، که در آنجا فقط یک تعین قابل اعتبار است. مرتبه بعدی مرتبه تعین دوم یا مرتبه واحدیت است که در آن مرتبه همه اسماء و صفات برای خداوند اعتبار می‌شود.

همچنین عرفا ماهیات را اعیان ثابتۀ میدانند و معتقدند که ماهیت وجود مستقل ندارد بلکه از شئون حق است و هر ماهیتی مظهریکی از اسماء و صفات حق است که در مرتبه واحدیت ظهور پیدا می‌کنند، بنابراین ماهیات در مقام غیب الغیوب و مقام احدیت وجود ندارند و در مرتبه واحدیت وجود و ظهور پیدا می‌کنند.

حکیم سبزواری با توجه به این مطالب عرفا معتقد شد: از آنجاکه ماهیات مسبوقند به عدم در مرتبه غیب الغیوب و تعین اول و حدوث نیز چیزی نیست مگر مسبوقیت وجود به عدم، لذا این مسبوقیت ماهیات را ما «حدوث اسمی» می‌نامیم و وجه تسمیه اش اینست که ماهیات در مرتبه اسماء وجود و ظهور پیدا میکنند که در این باره در شرح‌المنظومه می‌فرماید: «و هذا الاصطلاح أخذته من الكلام الالهي: ان هي الا اسماء سمّيتُموها اتم و آباوكم ما انزل الله بها من سلطان ومن كلام امير المؤمنين و سيد الموحدين علي «ع»: توحيدُهُ تمييزُهُ عن خلقِهِ و حكمُ التمييزِ بينونةً صفةً، لا بينونةً عزلةً»^{۲۸}

البته ظاهراً این اشکال برابرتکار سبزواری وارد است که حدوث و قدم که از صفات وجود است، در اینجا چگونه از صفات ماهیات شده و ماهیت حادث می‌شود به حدوث اسمی؟ در حالیکه می‌دانیم «الماهية من حيث هي ليست الا هي لا موجودة ولا معدومة ولا حادثه ولا قديمة ولا...» مگر اینکه بگوییم حدوث اسمی عبارتست از تقدم وجود صرف و مطلق بر وجود مقید و تقدم وجود واجبی بر وجود امکانی که البته در اینجا باز این اشکال پیش می‌آید که این قسم از حدوث به حدوث سرمدی یا به حدوث ذاتی باز می‌گردد.

۲-۲-۷ حدوث جوهری

قبل از توضیح و تعریف حدوث جوهری به عنوان مقدمه مطالبی درباره حرکت جوهری بیان خواهد شد که برای شناخت حدوث جوهری لازم و ضروری است.

۲-۲-۷-۱ حرکت جوهری

در بحث حدوث زمانی درباره زمان به طور مبسوط بحث شد و به تبع آن مطالبی راجع به حرکت ذکر شد و اینک به نظریه «حرکت جوهری» می پردازیم که از نظریات ابتکاری صدرالمتألهین است، که وی بوسیله آن حدوث زمانی عالم را اثبات نمود.

درباره مفهوم حرکت می توان گفت، از معقولات ثانیه فلسفی است که از نحوه وجود متحرک انتزاع می شود و آن را به صورتهای مختلف تعریف کرده اند که از جمله آنها می توان به خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» و یا به «کمال اول برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است» اشاره کرد.

قبل از صدرالمتألهین حکماء حرکت را در چهار مقوله عرضی: کم، کیف، وضع و این جایز میدانسته اند ولی صدرالحکماء حرکت را از ویژگیهای موجود جسمانی میدانند و معتقد است که موجود جسمانی نمیتواند ثبات و سکون داشته باشد و فقط در مجردات ثبات یافت می شود و موجودات مادی بالعکس مجردات متحرک هستند و اینها علاوه بر اینکه در اعراض متحرکند در جوهر و ذات نیز متحرکند، بنابراین همه چیز در عالم در حال سیلان دائم و لَبَس بعد از لَبَس است و به بیان دیگر هیولی هیچوقت خالی از صورت نیست و صور گوناگون بهطور پیوسته یکی پس از دیگری بر آن وارد می شوند یعنی هیولی که موضوع حرکت

جوهریه است یک صورت مشخص و معین ندارد بلکه صور متعدد بطور متصل بر آن حلول می‌کند و به قول مولانا:

هر نفس نومی شود دنیا و ما بی خبر از نوشدن اندر بقا

بنابراین نظریه «جمیع طبایع جوهریه از انسان و جماد و نبات و حیوان اگرچه بحسب مفهوم و معنی ثابت الهویه اند و لکن بحسب تحقق خارجی و وجود عینی نفس حرکت و تجدد و انقضایند یعنی معنای انسان اگرچه بحسب نفس مفهوم و ذات غیر حرکت است و عقل حرکت را عارض بر آن می‌داند ولی بحسب هویت خارجی عین حرکت و تجدد است و جهت ثبات و استقرار و عدم سیلان در آن فرض نمی‌شود مگر آنکه بواسطه حرکات متصله دارای جنبه تجرد شود و بصرف کسب یک نحوه از وجود تجردی و لو بنحو ضعیف به همان اندازه از نشئه دنیا به آخرت انتقال پیدا مینماید»^{۲۹}.

البته بعضی از حکماء به عنوان مثال ارسطو و فارابی و ابن سینا و ... اعتقادی به حرکت در جوهر نداشته اند و ایراداتی بر آن وارد ساخته اند که بعضی از این شبهات به اختصار بیان خواهد شد.

۲-۷-۲-۲ براهین حرکت جوهری

برای اثبات حرکت جوهری صدر المتألهین و دیگر حکماء براهین متعددی اقامه نموده اند که دو مورد آن بیان می‌شود:

برهان اول- تغییرات عرضی باید معلول طبیعت و صورت نوعیه موضوع خود

باشد زیرا در غیر این صورت تخلف معلول از علت لازم می‌آید که محال است و میدانیم وجود معلول با حفظ خواص و آثار به نحو عالیتر در وجود علت، موجود است و علت نمی‌تواند فاقد کمالات و خواص معلول باشد زیرا لازمه اش این است که معطی شیء فاقد شیء باشد که غیر ممکن است، لذا می‌گوییم طبیعت و صورت جوهریه که علت حرکات عرضی است باید وجودی متغیر و متجدد و متحرک داشته باشد.

برهان دوم- اعراض وجود مستقل ندارند بلکه شؤن و نمود و جلوه جوهر هستند و وجودشان وابسته به موضوعاتشان است بنابراین هرگونه تغییری که در شؤن یک موجود روی می‌دهد نشانه‌ای از تغییر ذاتی و درونی آن موجود است، بنابراین حرکت در اعراض نشانه وجود حرکت در جوهر است.

۲-۷-۳ شبهات حرکت جوهری

الف- در موارد مختلفی که حرکت صورت می‌پذیرد اعم از حرکت کمی یا کیفی یا وضعی و یا همیشه ذات ثابتی وجود دارد که صفات و حالات آن «تغییر یافته و ما نیز این تغییرات عرضی را به آن نسبت می‌دهیم، حال اگر معتقد شویم که خود جوهر و ذات هم ثباتی ندارد و مانند اعراض و صفات تغییر پیدا می‌کند این شبهه پیش می‌آید که ما این تغییرات را به چه چیزی نسبت دهیم؟ و مشکل «عدم بقاء موضوع» را چگونه حل کنیم:

پاسخ: «خاستگاه این شبهه نارسایی تحلیلی است که درباره حرکت انجام داده‌اند و آن را از اعراض خارجیه بشمار آورده‌اند اما همچنانکه روشن شد حرکت همان سیلان وجود جوهر و عرضه است نه عرضی در کنار سایر اعراض و عبارت

دیگر حرکت از عوارض تحلیلیه وجود است نه از اعراض خارجیه موجودات و چنین مفهومی نیاز به موضوع به معنایی که برای اعراض، اثبات می شود ندارد و تنها می توان منشأ انتزاع آنرا که همان وجود سیال جوهری یا عرضی است موضوع آن بشمار آورد بنابراین هنگامی که می گوئیم جوهری دگرگون میشود مانند آن است که بگوئیم رنگ سیب «و نه خود سیب» تغییر می یابد^{۳۰}.

ب- اشکال دیگر اینکه: «اگر در حرکت جوهریه، اشتداد و نقص واقع شود، صورت جوهریه در وسط نقص و اشتداد، یا باقی و برقرار خواهد بود یا زائل و غیر باقی. اگر صورت جوهریه باقی و برقرار باشد حرکت، غیر معقول بنظر میرسد و اگر صورت جوهریه زائل گردد، موضوع حرکت یعنی هیولی و صورت مشخصه آن هم باید زائل شود و بر این تقدیر برای حرکت جوهریه، موضوعی تصور نخواهد شد برخلاف حرکت کمیّه و کیفیه که بقاء آن به بقاء موضوع جوهری آن خواهد بود.

پاسخ: اشکال کننده بین وجود و ماهیت خلط مبحث کرده میگوید اگر این موضوع اشتداد پیدا نماید و تغییر کند موضوع حرکت، مضمحل می گردد و اگر تغییر نکند حرکت تصور نمی شود، میگوئیم مراد ما از این جوهر، وجود جوهر است و وجود جوهر بطور استمرار است نه بطور استقرار و این وجود در عالم زمان محفوظ خواهد بود و در عالم دهر بطور استمرار و استقرار، قرار و ثبات خواهد داشت و اگر از این جوهر، ماهیت اراده شود، معلوم است که ماهیت مشارکثرت و مغایرت خواهد بود و در هر آئی از وجود این صورت ماهیتی انتزاع خواهد شد که آن ماهیت غیر از ماهیتی است که از مرتبه دیگر انتزاع می گردد. نتیجه این مقالات آن است که در عالم عناصر، صورت واحد جسمیه ای است که این صورت ذاتاً منقرض و متجدد

است و برهیولای واحد عالم عناصر، فائض گردیده و این انقراض و تجدد بطوری است که تصرم هر جزیی، عین تکوّن جزء دیگر خواهد بود، بدون اینکه فاصله ای بین دو جزء مفروض از این متحرک به سکون و یا بفصل واقع شود، بلکه مابین هر دو جزیی فصل مشترکی، موجود است^{۳۱}».

بعد از توضیحات نسبتاً مفصل که درباره «حرکت جوهری» بیان شد اینک میگوییم بوسیله این نظریه، صدرالدین نوع خاصی از حدوث را ابداع نمود به نام «حدوث جوهری» که پس از شناخت حرکت جوهری، شناخت این نوع حدوث، آسان میشود. این قسم از حدوث را می توان نوع خاصی از حدوث زمانی دانست که در عین حال اشکالات آنرا ندارد.

در مبحث قبل گفتیم صدرالدین شیرازی اثبات کرد که حرکت در جوهر نیز جاری است، بنابراین عالم بطور پیوسته و یکپارچه در تغیر و تجدد و سیلان است^{۳۲} و هر لحظه تمام اجزاء جهان فانی شده و جهانی دیگر حادث می شود که آنرا لبس بعد لبس می نامند، لذا در هر لحظه وجود عالم مسبوق است به عدم عالم در لحظه قبل و این مسبوق بودن به عدم واقعی زمانی را که نه تنها در اعراض بلکه در جوهر و ذات اجزاء طبیعت وجود دارد، صدرالمتألهین حدوث جوهری نامیده است.

طبق این عقیده در جهان قدیم زمانی وجود ندارد بلکه جهان شامل زنجیره هایی از حوادث است که نه ابتدایی دارند و نه انتهایی و هریک از این حلقه ها مسبوق به عدم خود در لحظه و لحظات قبل می باشند.

البته بر نظریه «حدوث جوهری» اشکالاتی گرفته اند، به عنوان مثال میگویند بر

۳۱ - آهني، غلامحسين، کلیات فلسفه اسلامی، ص ۱۳۸.

۳۲ - البته این بحث به گونه ای نیز در مبحث حدوث و قدم عالم بحث میشود.

فرض اینکه قبول کنیم همه اشیاء حادث زمانی هستند ولی با این وجود نمیتوان از حدوث اجزاء نتیجه گرفت که «کلی» یعنی عالم حادث است.

عده ای به این اشکال پاسخ داده‌اند که، اصولاً چیزی به نام کلی وجود ندارد بلکه فقط «افراد» وجود دارند ولی صدرالدین اینگونه پاسخ می‌دهد که: «وجود کلی» عین «وجود افراد» است بنابراین چیزی به نام «کلی» که مستقل از افراد خود و دارای فردیت خاص خود باشد وجود ندارد، از این‌روی می‌گوییم چون افراد حادث هستند، کلی نیز حادث است.

اشکال دیگر اینکه می‌گویند ما قبول داریم که اجزاء عالم حادث است ولی این دلیل نمیشود که «کل عالم» نیز حادث باشد. به این اشکال نیز پاسخ داده‌اند که مستشکل «کل اعتباری» را با «کل حقیقی» خلط کرده است، توضیح اینکه بعضی مواقع از ترکیب چند جزء یک شیء جدید بوجود می‌آید که واقعیت خاص خود را داراست به عنوان مثال از ترکیب هیدروژن و اکسیژن، عنصر و موجود جدیدی بوجود می‌آید که آب نامیده میشود، در اینگونه ترکیبها ما هم قبول داریم که حکم اجزاء از حکم «کل» جدا است ولی در بعضی مواقع ترکیب، یک ترکیب اعتباری است مثل اینکه از افرادی مانند پدر، مادر، برادر و خواهر ترکیب اعتباری «خانواده» بوجود می‌آید در اینگونه موارد کل وجودی جدای از افراد و اجزاء خود ندارد و هر حکمی که متعلق به اجزاء باشد به کل هم تعلق دارد به عنوان مثال اگر پدر، مادر، خواهر و برادر باسواد باشند می‌گوییم «خانواده» با سواد است و عالم نیز از جهت اینکه یک «کل اعتباری» است ولذا حکم اجزاء آن، عیناً حکم آن نیز است.

۲-۲-۸ حدوث به حق

در مبحث حدوث و قدم ذاتی، قبلاً بیان شد که حادث ذاتی، یعنی شیء ای که ماهیتش در مرتبه ذاتش نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، بنابراین هر شیء ای که معلول باشد حادث بالذات است و میدانیم هر معلولی وجودش از ناحیه علت است لذا ماهیت موجود معلول را متأخر بالذات و ماهیت موجود علت را متقدم بالذات می نامند. صدر المتألهین با تحلیل عمیق خود معتقد شد که تحقق و ثبوت در متن هستی از آن وجود است نه ماهیت و ماهیت به خودی خود هیچ تعلقی به فاعل و علت ندارد و حتی هیچ واقعیت و موجودیتی هم ندارد لذا ماهیت از این لحاظ نه حدوث دارد و نه قدم، که در همین رابطه در کتاب /سفر آمده است: «المهية لا تعلق لها من حيث هي بجاعل وليست هي أيضاً بما هي هي موجودة فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم»^{۳۳}.

به این ترتیب صدر المتألهین حدوث و قدم به حق را ابداع نمود که عبارت است از مسبوق بودن وجود معلول به وجود علت تامه آن «نه مسبوق بودن ماهیت موجود معلول به ماهیت موجود علت همانند حدوث و قدم ذاتی».

درباره حدوث و قدم به حق در نهاية الحكمه آمده است: «الحدوث بالحق مسبوقية وجود المعلول بوجود علته التامة باعتبار نسبة السبق واللاحق بين الوجودي، لا بين الماهية الموجودة للمعلول وبين العلة كما في الحدوث الذاتي و ذلك أنَّ حقيقة الثبوت والتحقق في متن الواقع إنما هو للوجود دون الماهية وليس للعلة وخاصة للعلة المطلقة الواجبة التي ينتهي اليه الأمر، إلا الاستقلال والغنى وليس لوجود المعلول إلا التعلق الذاتي بوجود العلة والفقر الذاتي اليه والتقوم به

و من الضروري أنَّ المستقل الغني المتقوم بذاته قبل المتعلق الفقير المتقوم بغيره، فوجود المعلول حادث بهذا المعنى مسبوق بوجود علته ووجود علته قديم بالنسبة اليه متقدم اليه^{۳۴}».

حدوث به حق عبارت است از مسبقیت وجود معلول به وجود علت تامه به اعتبار نسبت تقدم و تأخر بین دو وجود «علت و معلول» نه بین ماهیت موجود معلول و علت آن همچنانکه در حدوث ذاتی است و دلیل این مطلب عبارت است از اینکه حقیقت ثبوت و تحقق در متن واقع متعلق به وجود است نه ماهیت و استقلال و بی نیازی از آن علت است و بویژه علت مطلقه واجبی که علتها به آن باز میگردند و وجود معلول چیزی نیست مگر تعلق ذاتی بوجود علت و نیازمندی ذاتی و قوام یافتن بوسیله آن و بدیهی است که چیزی که مستقل و بی نیاز و قائم به ذات است تقدم دارد بر چیزی که وابستگی و فقرداشته و قائم به غیر است بنابراین وجود معلول به این معنی حادث است و مسبوق به وجود علت است و وجود علت نسبت به آن قدیم است و برآن «وجود معلول» تقدم دارد.

۲-۳ حدوث و قدم عالم

از جمله مسائل مهم در مبحث حدوث و قدم، بحث حدوث و قدم کلام حق^{۳۵} و حدوث و قدم عالم است که در مورد حدوث یا قدم کلام خداوند مباحث و نظریات گوناگونی بیان شده است و برای تحقیق کاملتر در این زمینه می توان به کتب کلامی مراجعه کرد و شاید تذکر این مطلب برای بیان وسعت و گستره این بحث کافی

۳۴ - الطباطبائی، *نهاية الحكمة*، صص ۲۳۳-۲۳۴.

۳۵ - جایگاه اصلی این بحث در علم کلام است.

باشد که علت عمده پیدایش علم کلام و وجه تسمیه آنرا نیز همین اختلاف عقاید در زمینه حدوث یا قدم کلام الهی می‌دانند، ولی بطور مختصر می‌توان گفت که متکلمان امامیه و معتزله چون عقیده دارند خداوند از جسمانیات و امور جسمانی منزله است و کلام را همان ایجاد صوت در جسم می‌دانند لذا کلام را حادث و از صفات فعل می‌دانند، در مقابل اینان، اشاعره کلام الهی را قدیم میدانند و گروهی در این زمینه به حدی دچار افراط شده اند که حتی کاغذ و جلد قرآن کریم را نیز قدیم میدانند.

در مورد حدوث و قدم عالم نیز نظرات و عقاید مختلفی بیان شده است که در قسمتهای قبلی بحث از قبیل، ریشه تاریخی بحث حدوث ذاتی و زمانی، حدوث ذاتی، حدوث زمانی، حدوث دهری و... بطور پراکنده ولی مفصل و مبسوط بیان شده که در اینجا نیز بطور کلی و مختصر ذکر می‌شود.

نظرات و عقاید مختلف در این رابطه را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

الف- قول به قدم^{۳۶}

ب- قول به حدوث

پ- قول به قدم و حدوث باهم

ت- قول به توقف

الف- نظریه قدیم بودن عالم

فیلسوفان^{۳۷} حدوث را رد کرده و قائل به قدمت عالم هستند زیرا معتقدند لازمه حدوث جهان یا تأخر معلول از علت است و یا انقطاع فیض که هر دو محال است.

۳۶ - منظور از حادث و قدم در اینجا حادث و قدم زمانی است نه ذاتی

۳۷ - البته مادیگرایان را نیز می‌توان شامل این گروه دانست زیرا اینان نیز معتقدند هستی عالم عین ذات آن می‌باشد و لذا ضروری الوجود است.

از جمله این حکما فیلسوف کبیر حاج ملاهادی سبزواری است که معتقد به قدیم بودن عالم «قدیم زمانی و حادث ذاتی» است و در این رابطه میگوید:

«وبالجملة امره تعالى قدیم و خلقه حادث کما أشرنا الیه فان العلم ... سیال بأعراضه و جواهره فهو حادث بذاته لا انه متغیر بصفاتہ فقط کأوضاعه و کیفیاتہ و آیونه و کمیاتہ و نحوها فالعالم عوالم و الحادث حوادث و کل منها محفوف بعدمین، عدم سابق و عدم لاحق و لا ثابت فیها سوی وجه الله^{۳۸}»

ب- نظریه حادث بودن عالم

در مقابل فیلسوفان، اکثر متکلمان و از جمله کرامیه و نیز اکثر ادیان آسمانی^{۳۹} به حدوث عالم معتقدند و میگویند اگر عالم را قدیم بدانیم تبعات فاسدی از قبیل تعدد قدما، محتاج نبودن جهان به صانع، قدرت نداشتن خداوند بر نابود کردن عالم پیش میآید که همگی باطل است در نتیجه عالم نمی تواند قدیم باشد و بالضرورة حادث است.

پ- نظریه هم قدیم و هم حادث بودن جهان

طبق نظریه حرکت جوهری ملاصدرا شاید بتوان گفت سخن از آغاز زمانی داشتن یا نداشتن عالم سخن و بحثی غیر لازم است زیرا طبق این نظریه، ما زمانی مستقل از جهان نداریم و اصولاً قبل از ماده و جهان، زمانی وجود ندارد بلکه زمان از ماده بوجود می آید لذا نمی توان این سؤال را مطرح نمود که جهان در چه زمانی خلق شده است؟ زیرا سخن از آغاز زمانی عالم سخنی باطل و بیهوده است.

در عین حال به عقیده صدر المتألهین و در راستای نظریه حرکت جوهری،

۳۸ - سبزواری، ملاهادی، *مجموعه رسائل*، تصحیح و مقدمه از سید جلال الدین آشتیانی، ص ۳۶۰.

۳۹ - دلیل عمده این گرایش و طرز فکر این بوده است که پیروان ادیان تصور میکرده اند قدیم بودن عالم موجب تعدد قدما و مخالفت با اصل توحید است.

تمامی ذرات جهان دمامد و در هر لحظه در حال تجدد و حدوث هستند و به قولی:

جهان کل است و در هر طُرفه العین عدم گردد و لا یُبقی الزمانین

و مجموع جهان نیز بعنوان یک کل مانند اجزاء خود هر لحظه در حال حدوث است.

به عبارت دیگر می توان گفت: «اگر طبیعت به طور کلی پیوسته در سیر و حرکت جوهری و تکامل ذاتی باشد تردید نیست که هر حدی از حدود آن قهراً متوسط بین وجود سابق و لاحق خواهد بود و چون حدود متوسط حرکت همواره در ظرف سابق و لاحق که طرفین آن قرار دارند منتفی است پس بعدم ما قبل و ما بعد خود محفوف است مانند ساعات و دقایق زمان که هریک به لحظات گذشته و آینده خود پیوسته است و این حکم در تمام اجزاء و جزییات و ذرات طبیعت ازلاً و ابداً ثابت و غیر قابل تخلف است و چون اجزاء و مخلوقات نامتناهی طبیعت همه دارای این خاصیت تجدد و حرکت بوده و خواهند بود لذا برای تمامی آحاد غیر متناهی در زمانهای نامتناهی حدوث و تحول زمانی محقق است و همین که جمیع آحاد و اجزاء نیست حدوث زمانی خواهد داشت در عین آنکه هیچگاه عرصه وجود از خلقت طبیعت فارغ نبوده و در هیچ لحظه ماده محکوم بفناء مطلق نبوده است و به این جهت میتوان گفت که طبیعت هم جدید و هم قدیم است و طبع تجدد خواه ماده در عین آنکه هر آن حدوث زمانی می یابد با قدمت و فرسودگی نیز سازگار است.^{۴۰}»

صدرالدین شیرازی در کتاب های مختلف خود و از جمله در «رسالة الحدوث» و «مفاتیح الغیب» و ... درباره حدوث عالم به طور مسبوط بحث نموده و از جمله در

کتاب اخیر نظرات حکمای یونانی و اسلامی را نیز تقریباً به‌طور کامل بیان نموده است. حکیم الهی قمشهای نیز هم به حدوث معتقد است و هم به قدم و میگوید: «برای حقیقت هستی دو وصف قدم و حدوث ازلاً و ابداً ثابت است منتهی چون حقیقت وجود ظاهر است و هم باطن، قدم وصف باطنی اوست که از باطن به ظاهر نیاید و حدوث وصف فعل و تجلی اوست که ظاهر به باطن و از باطن به ظاهر آید. پس ذات حق قدیم و فعل حق مطلقاً حادث است و معنی قدم همان ذات متجلی در عالم است و معنی حدوث همان تجلی فعلی اوست نه وجود قبل العدم و بعد العدم و سؤال از سبب حادث و ربط حادث به قدیم فرع آنست که وجودی بعد العدم و عدمی بعد الوجود باشد و بدین تحقیق که حادث و قدیم را دو وصف از اوصاف حقیقت الوجود دانستیم قدیم را ذات و حادث را فعل حق شناختیم.^{۴۱}»

ت- قول به توقف

گروهی نیز این مسئله را برهانی نیافته و آنرا مسئله‌های جدلی الطرفین میدانستند که هیچکدام از دو طرف مسئله بردگیری رجحان ندارد از جمله پیشگامان این نظریه می‌توان از حکیم یونان باستان جالینوس نام برد.^{۴۲} در این رابطه مقدسی در کتاب البدء و التاریخ، فصلی که آنرا تحت عنوان: فی ابتداء الخلق^{۴۳} نامیده است پس از نقل اقوال مختلف آورده است: ناشی مذاهب آنان را در جمله ای خلاصه نموده و گفته است که آنان بر چهار طبقه اند و طبقه ای که شک نمودند و ندانستند که آیا آن قدیم است یا حادث به جهت آنکه ادله دو طرف را متکافی یافتند و

۴۱ - الهی قمشه ای، حکمت الهی عام و خاص، ص ۴۲.

۴۲ - برای آگاهی بیشتر از صحت و سقم این عقیده و نظرات موافقین و مخالفین آن رجوع کنید به کتاب: محقق، مهدی، بی تا، شکوک رازی بر جالینوس و مسئله قدم عالم، تهران، «ضمیمه ش ۲ و ۳، سال ۱۵، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران

۴۳ - مقدسی، مطهرین طاهر، البدء و التاریخ، ج ۱، ص ۱۴۲.

جالینوس گفته است چه می شود بر من اگر ندانم که آن قدیم است یا حادث و در صنعت طب مرادبان حاجت نیست.^{۴۴}»

۲-۴ چگونگی ربط حادث به قدیم

یکی از مشکلات فلسفه های گوناگون که باعث سرگردانی حکمای بزرگ و در نتیجه ناقص ماندن مکاتب و مشربهای مختلف آنان شده است، کیفیت ربط حادث به قدیم یا چگونگی سنخیت معلول با علت است. مسئله و مشکل ربط حادث با قدیم به عنوان یک معضل عظیم به اینصورت مطرح می شود که: هر شیء حادث باید علت حادث داشته باشد زیرا اگر معلول حادث و علت قدیم باشد یکی از معذورات ذیل پیش می آید، یا باید معلول حادث قدیم گردد و یا علت قدیم حادث شود و یا علت باید از معلول خود انفکاک و جدایی یابد، که هر سه این موارد غیر ممکن و محال است. لذا علت حادث باید حادث باشد از طرف دیگر می دانیم سلسله معلولات باید به علت العلل ختم شوند و علت العلل یا واجب الوجود نمیتواند حادث باشد و قبلا قدیم بودن ذات حق و صفات آن اثبات شده است، بنابراین در اینجا ما ظاهراً دچار یک پیچیدگی و تناقض هستیم که از آن بعنوان مشکل «کیفیت ربط حادث به قدیم» نام میبریم و در مقابل برای حل این مشکل راه حل های گوناگونی نیز ارائه شده است که در ذیل به بعضی از آنها اشاره می شود:

۲-۴-۱ راه حل متکلمان

متکلمان واسطه بین حادث و قدیم را «اراده خداوند» میدانند و معتقدند اراده

خداوند حادث است و همین اراده خداوند علت ایجاد و حدوث حوادث و واسطه و رابط بین حادث و قدیم است.

از این‌روی که اینان حدوث «حدوث زمانی عالم» را به معنی انقطاع فیض از فیاض می‌دانند لذا برای اثبات عقیده خود و اینکه چرا «اراده» یک زمان خاصی را برای حدوث برگزیده است به راههایی متوسل شده‌اند «که در بحثی تحت عنوان «مرجح حدوث عالم در لایزال» به آن پرداخته میشود «از قبیل اینکه گروهی حدوث عالم در زمانی مخصوص را به «ذات زمان و وقت» نسبت داده‌اند^{۴۵} و گروهی دیگر «علم خداوند به اصلح^{۴۶}» را علت ایجاد عالم در زمانی مخصوص دانسته‌اند، گروهی دیگر «اشاعره» نیز منکر رابطه علت و معلول شده و تخلف معلول را جایز دانسته‌اند.

۲-۴-۲ راه حل حکماء

فیلسوفان مشاء از قبیل شیخ الرییس، خواجه طوسی و پیروان آنها و نیز کسانی مانند فخر رازی و ... رابط بین قدیم و حادث را «حرکت دورانی فلک» میدانند و در این رابطه توضیح می‌دهند که:

هر حرکتی دو جهت دارد جهت ثابت که «حرکت تَوَسُّطِیَه» است و جهت متغیر که «حرکت قَطْعِیَه» نامیده میشود، جهت اصل حرکت قدیم زمانی است و جهت نسبت و اوضاع حرکت حادث است و عالم به اعتبار آن جهت ثابت «حرکت تَوَسُّطِیَه» به ذات قدیم مستند و مرتبط است و به اعتبار آن جهت متغیر «حرکت

۴۵ - کعبی به این نظریه اعتقاد داشت و دلیل می‌آورد که، قبل از آن زمان؛ زمان حدوث عالم؛ زمانی وجود نداشته است تا عالم در آن زمان بوجود آید.

۴۶ - یعنی خداوند علم داشته است که ایجاد عالم در آن زمان مخصوص به صلاح و مصلحت می‌باشد و بنابراین عالم را در آن زمان خاص ایجاد کرد.

قطعیه» علت و واسطه ایجاد حوادث می شود.

به عبارت دیگر کلیه حوادث به حرکات دوریه فلکیه منصوب میباشند و این حرکات نیز قدیم و مرتبط و منسوب به واجب الوجود می باشند.

ممکن است این شبهه پیش آید که این حرکت دائمه نیز چون حادث است بنابراین باید علت حادث داشته باشد و نمیتواند بی نیاز از علت باشد برای رفع شبهه باید گفت چیزی که حدوث زائد بر ذات آن باشد نیازمند به علت حادث است ولی این حرکت مستدیر دائمی چون حدوثش ذاتی است و زائد بر ذات نیست، لذا نیازی به علت حادث ندارد.

صدرالحکماء ایراداتی بر نظریه متکلمان و حکماء دارد^{۴۷} لیکن با وجود این انتقادات و ارائه نظریه ای جدید، وی معتقد است که از میان نظرات و راه حل های مختلف برای مسئله فوق، عقیده حکماء نظریه ای بهتر و صائبتر است و در این مورد میگوید: «قد تجرت افهام العقلاء من المتکلمان و الحکماء واضطربت اقوالهم فی ارتباط الحادث باقدیم، و الذی هو اسد الأقوال الواردة منهم و اقرب الی الصواب هو قول من قال: ان الحوادث بأسرها تستند الی حركة دائمة دوریه و لا یفتقر هذه الحركة إلی علة حادثة لکونها لیس لها بدأ زمانی، فهي دائمة باعتبار و به استندت الی العلة القدیمة و حادثة باعتبار و به کانت مستند الحوادث...»^{۴۸}

۲-۴-۳ راه حل صدرالدین شیرازی

صدرا در این زمینه نیز نظریه ای را ارائه نموده است که از ابتکارات مهم و با

۴۷ - برای مطالعه بیشتر در این زمینه می توان به *اسفار* مرحله هفتم فصل ۳۲، و *رساله الحدوث*، ص ۵۲ مراجعه کرد.

۴۸ - صدرالدین شیرازی، *رساله الحدوث العالم*، ترجمه محمد خواجهی، صص ۹۰-۹۱.

ارزش نامبرده بحساب می‌آید، وی بنا بر حرکت جوهریه اعتقاد داشت که حدوث زمانی برای موجودات مادی بالذات است لذا ثبوت آن برای موجود مادی نیاز به دلیل و علت ندارد، بنابراین می‌گوییم صفت ذاتی هر موجودی فقط به خود آن موجود وابسته است و به خارج از آن موجود ارتباطی ندارد و لذا رابطه علی و معلولی بین حادث و قدیم اصولاً وجود ندارد.^{۴۹}

به عبارت دیگر وی مدعی بود طبیعت خامسه فلکیه و صورت نوعیه آن به عقل فعال و نهایتاً واجب الوجود قدیم استناد دارد و حرکات جوهریه ذاتیه آن مبد، شرط حدوث حوادث است.

الهی قمشه ای نظر صدر المتألهین را اینطور بیان می‌کند: «این عالم بی قرار و جوهر سیال را دو وجه و دو حیثیت نفسالامری است یکی حیثیت وجود و وجه ثباتی عالم است که آن سرالله در پرده جهان و وجه الله در آینه عالم است و رابطه عالم به حق و از این جهت عالم نیست، یعنی سوی الله و غیر حق براو نتوان گفت، بلکه تجلی فعلی و اشراق و اضافه دایم ذات حق است و چون آن ذات دایم الفضل و دایم الاضافه و دایم الایجاد است و هیچ گاه امساک از فیض تجلی و اشراق خود نسبت به مشیت و قدرت ازلی نخواهد کرد و هیچ نبی و حکیم بلکه هیچ انسان الهی معتقد نیست که فیض و اشراق حق حادث زمانی است بلکه به حدوث ذاتی هم حادث نیست و دیگر به حیثیت تغیر و تمجید که به آن رسم حوادث زمانیه شود و این جهت به حقیقت ماسوی الله است یعنی عالم است که اثبات حدوث زمانی آن را بیان نمودیم.

خلاصه آنکه، حقیقت این عالم متحرک، ثابت است و آن «جهت ثابت وجه

۴۹ - البته شکی نیست که موجود ممکن، در اصل هستی نیازمند به واجب الوجود است اگر چه در کیفیت و گونه‌گی آن هستی از غیر بی نیاز باشد.

الله و سرالله است در عالم و این جهت از صقع ربوبیت است نه ماسوای حق. پس از عالم که ماسوی الله است، نیست اما صورت و معنای عالم که حرکت و حدود متغیر آن امر ثابت الهی است. حادث است.^{۵۰}

و بدین ترتیب مسئله غامض و پیچیده چگونگی ربط حادث به قدیم، با ابتکار و نبوغ فکری صدرالدین شیرازی تبیین و برهانی میگردد.

۱. آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۶۰ ه ش)، *شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا*، تهران، نهضت زنان مسلمان.
۲. آهنی، غلامحسین، (۱۳۶۲ ه ش)، *کلیات فلسفه اسلامی*، تهران، انتشارات علمی.
۳. -----، (۱۳۷۰ ه ش)، *الاهیات نجات*، ترجمه سید یحیی یشربی، تهران، انتشارات فکروز.
۴. الهی قمشه ای، محی الدین مهدی، (۱۳۶۳ ه ش)، *حکمت الهی عام و خاص*، تهران، انتشارات اسلامی.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۶۸ ه ش)، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، تهران، انتشارات الزهراء.
۶. حائری یزدی، مهدی، (۱۴۰۴ ه ق)، *علم کلی*، تهران، انتشارات حکمت.
۷. زاهدی، زین الدین، (بی تا)، *خودآموز منظومه فارسی*، قم، انتشارات ایران.
۸. سبزواری، ملاهادی، (بی تا)، *مجموع رسائل «مقدمه از سید جلال الدین آشتیانی»*، مشهد، چاپخانه دانشگاه مشهد.
۹. سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۶۷ ه ش)، *حکمة الاشراق*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. شیرازی، قطب الدین، (۱۳۶۵ ه ش)، *درة التاج*، ترجمه سید محمد مشکوة، تهران، انتشارات حکمت.

۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶ ه ش)، ترجمه و متن رساله حدوث العالم یا کتاب آفرینش جهان، ترجمه محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مولی.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۶۶ ه ش)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴ «پاورقی مرتضی ۲ مطهری»، قم، انتشارات اسلامی.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۰ ه ش)، نهاییه الحکمة، ترجمه مهدی تدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۷۷ ه ق)، گوهر مراد، تهران، انتشارات کتابفروشی اسلامیة.
۱۵. محقق، مهدی، (بی تا)، شکوک رازی بر جالینوس و مسئله قدم عالم، تهران، «ضمیمه شماره ۲ و ۳ سال ۱۵ مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران».
۱۶. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۶۸ ه ش)، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۵ ه ش)، شرح مبسوط منظومه، تهران، انتشارات حکمت.
۱۸. -----، (۱۳۶۵ ه ش)، شرح مختصر منظومه، تهران، انتشارات حکمت.
۱۹. واعظ جوادی، اسماعیل، (۱۳۴۷ ه ش)، حدوث و قدم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۱. ابن سینا، (بی تا)، *الالهیات من الشفاء*، بی جا، انتشارات بیدار.
۲. الاصفهانی الغروی، سید محمد حسین، (بی تا)، *تحفة الحکیم*، بی جا.
۳. السبزواری، ملاهادی، (بی تا)، *غررالفرائد یا شرح المنظومه «حواشی محمد تقی الآملی»*، مشهد، دار المرتضی للنشر.
۴. الطباطبائی، السید محمد حسین، (۱۳۶۲ هـ ش)، *نهاية الحکمة*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
۵. المصطفوی، سید محمد کاظم، (بی تا)، *الحکمة المتعالیة «شرح المنظومه تحفة الحکیم للعلامة الکمبانی»*، بی جا، مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. حلی علامه، (۱۳۳۷ هـ ش)، *ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد یا شرح حکمة العین* «متن از دبیران کاتبی تصحیح علینقی منزوی»، تهران، چاپخانه دانشگاه تهران.
۷. -----، (بی تا)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد* «متن از خواجه نصیرالدین طوسی»، قم، انتشارات مکتبه المصطفوی.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳ هـ ق)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* «الجزء الثالث من السفر الاول ج ۳»، طهران، مطبعة الحیدری.
۹. -----، (۱۳۶۰ هـ ش)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة* «حواشی ملاهادی سبزواری مقدمه و تصحیح سید جلال الدین

آشتیانی»، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۱۰. مقدسی، مطهرین طاهر، *البدء والتاریخ*، (بی تا)، بی جا، مکتبة الثقافة الدينية.

۱۱. میرداماد، سید محمد باقر بن محمد، (۱۳۵۵ ه ش)، *القبسات*، تهران، موسسه

مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران.