



مؤلف: صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)
مترجم: شهربانو محلاتی

سرشناسه : صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹-۱۰۵۰ق.

عنوان قرار دادی : رساله فی الحدوث (حدوث العالم)، فارسی

عنوان و نام پدیدآور : حدوث عالم / مؤلف صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)؛ مترجم شهریانو محلاتی.

مشخصات نشر : تهران: بزرگ سبز، ۱۳۹۰.

مشخصات ظاهری : ۲۳۴ ص.

شابک : 978-964-8215-11-3 ۷۰۰۰۰ ریال

وضعیت فهرست نویسی : فیا

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : حدوث و قدم

موضوع : فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴

شناسه افزوده : محلاتی، شهریانو، ۱۳۳۸- مترجم

رده بندی کنگره : BBR۱۰۷۸/۳۳ ۱۳۹۰

رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی : ۲۶۳۰۰۵۰



سازمان اسناد و کتابخانه ملی

حدوث عالم

مؤلف: صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا)

مترجم، ویراستار و صاحب امتیاز: شهریانو محلاتی

ناشر: بزرگ سبز

طراح جلد: سروش فدایی منش

صفحه‌آرا: حمیدرضا قدیگی

لیتوگرافی: سایان گرافیک

چاپ و صحافی: شعبانی

شمارگان: ۵۰۰۰ جلد

تاریخ انتشار: ۱۳۹۱- چاپ اول

قیمت: ۷۰۰۰ تومان

ISBN: 978-964-8215-11-3

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۱۵-۱۱-۳

آدرس: تهران: م انقلاب - ابتدای کارگر جنوبی - ابتدای خیابان وحینظری - بینست بختیاری - پلاک ۱ - واحد ۲

تلفن ۶۶۳۹۶۹۱۹ - فکس: ۶۶۹۷۶۵۸۵ همراه: ۰۹۱۲۳۳۷۸۰۳۰

Email: bargesabzpub@yahoo.com

فهرست

عنوان	صفحه
پیشگفتار.....	۹
بخش اول: مسأله‌ی «حدوث عالم» و نظریه‌ی صدر المتألهین.....	۱۰
نگاهی به ریشه‌ها.....	۱۰
دیدگاه صدر المتألهین.....	۱۳
بخش دوم: گذری بر مباحث رساله‌ی «حدوث».....	۱۹
مقدمه.....	۲۵
فصل اول: امکان و وجوب.....	۴۲
معنای امکان در وجودات عقلی و ماهیات.....	۴۴
فصل دوم: اقسام قوه و فعل.....	۵۰
علت احتیاج به علت امکان است، نه حدوث.....	۵۳
فاعل حقیقی بودن خدای تعالی و علل معدّی بودن سایر علل.....	۵۴
فصل سوم: حرکت و سکون.....	۵۸
ترکیب جسم از هیولی و صورت.....	۵۹
نحوه‌ی احتیاج هر کدام از هیولی و صورت به یکدیگر.....	۵۹
فصل چهارم: اثبات طبیعت برای هر متحرک و حقیقت سیال بودن آن.....	۶۴
اشکال و حل آن.....	۶۷
تعریف حرکت و امور در آن.....	۶۸
برهان عرشی بر اثبات حرکت جوهری (تبعیت تجدد طبیعت عنصریات از تجدد طبیعت فلکی).....	۷۰
برهان مشرقی بر اثبات حرکت جوهری (تبعیت تبدل أعراض از تبدل وجود).....	۷۱
وابستگی وحدت و تشخص موجود مادی به وجود عقلی ازلی و ابدی در علم خدا.....	۷۲
فصل پنجم: تأکید قول به تجدد جواهر طبیعی مقوم برای اجرای سماوی و ارضی.....	۷۶
احکام و نتایج لازم بر وجود اشتدادی.....	۸۳
کفایت پیوستگی وجودی جوهر برای وحدت شخصی و شخصیت واحد جوهر بر مبنای اصالت وجود.....	۸۵

تعین و تشخیص جواهر طبیعی با فصل اخیر و محفوظ ماندن هویت آن‌ها با جواهر

عقلی و ثابت..... ۹۰

تبیین حرکت جوهری..... ۹۲

فصل ششم: طبیعت به عنوان فاعل مباشر برای جمیع حرکات جسمانی..... ۹۶

اثبات بدن مثالی برای نفس..... ۹۷

وجه در مثال بودن آسمان و زمین با دو طبیعت نفس..... ۹۸

فصل هفتم: علل تقدم حرکت دوری و بادوام‌تر و تمام‌تر و اشرف بودن آن نسبت به

سایر حرکات..... ۱۰۲

فصل هشتم: اثبات زمان..... ۱۰۸

اثبات حقیقت وجود زمان بر طریق طبیعیون..... ۱۰۸

اثبات حقیقت زمان بر طریق الهیون..... ۱۰۹

وجوه در قوه بودن اثبات حرکت در صورت جوهری در کلام بوعلی سینا..... ۱۱۲

فصل نهم: تأکید قول عدم تقدم چیزی غیر از خداوند بر ذات زمان..... ۱۲۰

غناي حق تعالی از ماسوای خود..... ۱۲۴

فصل دهم: نتایج و ثمرات اثبات حدوث عالم جسمانی به حدوث زمانی تجدیدی..... ۱۲۸

فصل یازدهم: ربط حادث به قدیم..... ۱۳۷

عدم تساوی معقول بعضی از موجودات با محسوس و متخیل آن‌ها..... ۱۴۰

اثبات زمان به عنوان بعد دیگر اجسام..... ۱۴۱

وجوب تلاش نفس برای گریز از دام طبیعت بدن..... ۱۴۶

وجوب زوال و نابودی طبیعت در حکمت الهی و سنت ربانی..... ۱۴۷

فصل دوازدهم: نحوه‌ی وجود عقول فعال و اثبات انحصار قدیم ذاتی و زمانی در

خدای واحد قهار..... ۱۵۳

وجود عشق و محبت الهی در صورت‌های مفارق به عنوان منشأ وصول و رجوع به

حق..... ۱۵۵

اثبات وجود أصدقاء و أنوار برای ذات الهی..... ۱۵۷

أسرار در متلاشی شدن عالم طبیعت و نابودی و فنای آن..... ۱۵۸

همسو بودن حدوث عالم جسمانی با دستاوردهای پیامبران الهی و کلام حکمای

پیشین	
۱۶۰	
۱۶۵	خاتمه: ذکر اقوال بزرگان از حکما و فلاسفه پیشین در حدوث عالم
۱۶۷	کلام ثالث الملطی
۱۶۹	کلام آنکساغورس الملطی
۱۷۰	کلام آنکسیمانس
۱۷۲	کلام انباذقاس
۱۷۵	کلام فیثاغورس
۱۷۶	کلام سقراط
۱۷۸	کلام افلاطون الهی
۱۷۹	اصول حکمی حق و لطیف در کلیات افلاطون
	حکایت ابوالحسن عامری از کلام افلاطون و ذکر تأویلات آن توسط شاگرد او
۱۸۳	أرسطا طاليس
۱۸۵	مواضع مؤاخذات حکمی در کلام ابوالحسن عامری
۱۸۶	وجوه عدم اعتماد بر دو تأویل أرسطو در کلام افلاطون
۱۸۸	طریق ثواب در جمع بین دو کلام افلاطون
۱۸۹	کلام أرسطا طاليس
۱۹۳	اشارات لطیف و تحقیقات شریف در کلام «أرسطا طاليس»
۲۰۳	تتمه: ذکر اعتقادات فلسفه‌ی پیشین در حرکت عالم
۲۲۰	تکمله: کلام با بزرگان و اولیای کرام در مواجهه‌ی با ارواح آن‌ها
۲۲۵	فهرست منابع
۲۲۹	آثار مترجم

پیشگفتار

رساله‌ای که پیش رو دارید، در باب یکی از مهم‌ترین مباحث هستی‌شناسی، یعنی «حدوث عالم» یا «پیدایش جهان» است، که به وسیله‌ی حکیم ژرف نگر ایرانی جناب صدرالمآلهین فراهم آمده است.

در باره‌ی شخصیت، سرگذشت و آثار این حکیم مسلمان، که در حوزه‌های مختلف به عناوین «صدرالدین»، «صدر»، «ملاصدرا»، «صدرالمآلهین» و «آخوند» شهرت یافته، بسیار سخن رفته است. این که او به بهره‌یابی از تألیف قرآن و عرفان و برهان (وحی و کشف و عقل)، از منظر تازه‌ای در مسائل اساسی هستی‌شناسی نگریده، و با ذوق کردن دو دیدگاه مشائی و اشراقی در این منظر، حکمت متعالیه را پرورانده است، بر اهل تحقیق پوشیده نیست. هم چنین روشن است، که وی به مانند هر صاحب اندیشه‌ی دیگری، از یافته‌های پیشینیان سود جسته و در تافته‌های آیندگان تأثیر داشته است: جای پای اندیشه‌ی نامدارانی نظیر افلاطون، ارسطو و افلوطین تا فارابی، ابن سینا، سهروردی، خواجه‌ی طوسی، ابن عربی و میرداماد در آثارش به خوبی هویدا است؛ و به همان سان می‌توان دید، که دست اندیشه‌ی او در قلمرو افکار کسانی، مانند: فیض کاشانی، عبدالرزاق لاهیجی و قاضی سعید قمی تا ملا علی نوری، ملا هادی سبزواری، ملا علی مدرّس زنوزی و علامه‌ی طباطبائی چگونه در کار است.

از این رو، در این پیشگفتار به شرح حال و مقال صدرالمآلهین نمی‌پردازیم؛ خواهان آگاهی بیشتر در این باره، می‌تواند با مراجعه به منابع دیگر و مطالعاتی آن‌ها تصویر روشن‌تری از شخصیت علمی و عملی آن حکیم به دست آورد.

اما مسأله‌ی «حدوث و قدم» در قلمرو اندیشه‌ی اسلامی و آثار کلامی - فلسفی، همواره به صورت نقطه‌ای برجسته نمایان بوده است. به عنوان نمونه، می‌بینیم ابوحامد محمد غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» در رأس مسائل بیست‌گانه و مفصل‌تر از همه‌ی آن‌ها، عقیده به قدم عالم را به عنوان یکی از اعتقادات اساسی فلاسفه به نقد می‌کشد.^۱

و ابن رشد نیز با بسط هرچه تمام‌تر بخش چشم‌گیری از کتاب «تهافت التهافت» را به پاسخ‌گویی به ایرادهای غزالی در باب قدم عالم اختصاص می‌دهد.^۱

از سوی دیگر، ابن غیلان در ردّ آرای ابن سینا در رساله‌ی «الحکومة فی حجج المثبتین للماضی مبدأ زمانياً» کتاب «حدوث العالم» را تألیف می‌کند.^۲

هم‌چنین جلال‌الدین دوانی در رساله‌ی «أنموذج العلوم»، که در آن ده مسأله‌ی نمونه از ده علم مختلف را بیان کرده است به شرح مبسوطی در باره‌ی مسأله‌ی «حدوث عالم»، از علم اصول دین می‌پردازد، که بیش از نیمی از آن رساله را در بر می‌گیرد.^۳

سرانجام نوبت به صدرالمتألهین شیرازی می‌رسد تا با نگاشتن رساله‌ای مستقل در باره‌ی «حدوث عالم» و تبیین آن بر پایه‌ی مبانی ویژه‌ی خویش، اهمیت و جایگاه ممتاز آن را در «حکمت متعالیه» نشان دهد. این پیشگفتار به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود:

در بخش نخست، نگاهی کوتاه به ریشه‌های مسأله‌ی «حدوث جهان» و تأملی بر چهره‌ی ممتاز آن در مکتب صدرالمتألهین داریم:

در بخش دوم به تحلیل و تبیین مطالب مطرح شده در رساله‌ی حدوث صدرالمتألهین پرداختیم، و در مواضع مناسب نیز پای نقد و مقایسه را به میان می‌کشیم.

بخش اول: مسأله‌ی «حدوث عالم» و نظریه‌ی صدرالمتألهین

نگاهی به ریشه‌ها

اگر بخواهیم حدیث حدوث عالم را در گذشته‌های دور پی بگیریم، شاید رساترین زمزمه‌ها و پیام‌ها را از زبان اسطوره‌های کهن بشنویم؛ اسطوره‌هایی که به زبان‌های نمادین گوناگون، داستان آفرینش و پیدایش جهان را روایت کرده‌اند.

الهلال، ۱۹۹۴ م، صص ۷۲-۴۳.

۱ - ابن رشد، «تهافت التهافت»، تحقیق سلیمان دنیا، القاهرة، دارالمعارف، ۱۹۶۹ م، صص ۲۱۳-۵۹.

۲ - اسماعیل واعظ جواد، «حدوث و قدم» ص ۳.

۳ - جلال‌الدین الدوانی، «أنموذج العلوم»، ثلاث رسائل، تحقیق احمد تویسرکانی، مشهد، بنیاد

پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ ه. ق. صص ۳۱۹-۲۸۴.

زبان اسطوره به دلیل راز و رمزآلود بودنش، از ماندگارترین یادگارهای روزگاران دیرین شده است؛ و اسطوره‌های دینی در این میان، از پابرجائی خاصی برخوردار بوده‌اند. برای نمونه، نگاهی به آئین زرتشت و بویژه روایت زُرروانی آن در سنت فرهنگی خودمان نشان می‌دهد، که چگونه حقیقت زمان و بی‌کرانی و ارتباط آن با مسأله‌ی آفرینش مورد توجه بوده است.^۱

تحقیق مبسوط در باره‌ی زبان اسطوره‌ها و ادیان الهی مجال دیگری می‌طلبد. به تنها نکته‌ای که در این مقام می‌توان اشاره کرد این است، که به نظر می‌رسد اهمیت مسأله‌ی «حدوث یا پیدایش عالم» از منظر الهیاتی و دینی بدان جهت است، که این مسأله در نظر نخست با مسأله‌ی «خلق و آفرینش جهان»، و وابستگی موجودات مادی به موجودی متعالی، یعنی خداوند، مرتبط می‌نماید.

از سوی دیگر، نظری بر تاریخ مکتوب فلسفه نشان می‌دهد^۲، که نخستین و عمیق‌ترین نگاه فلسفی بشر به تیزها و تبدل‌های موجود در جهان مادی دوخته شده بود، که در کنار آن، حضور امر ثابتی که پدیده‌های آن تغییرات و در عین حال حافظ وحدت و هویت موجودات است نمایان می‌باشد.

مسأله‌ی «ثبات و تغییر» یا «وحدت و کثرت»، به صورت یک مسأله‌ی اساسی در نظر پیشگامان فلسفه‌ی یونانی جلوه می‌کند؛ و تعیین این که آن امر ثابت و ماده‌ی اصلی چیست؟ کانون تاملات فلسفی آنان قرار می‌گیرد.

در واقع مسأله‌ی «ثبات و تغییر عالم»، به خودی خود، برای فلاسفه‌ی یونان باستان یک دغدغه‌ی اصلی به شمار می‌رفت؛ و نهایت همت آنان، تعیین امر واحد و ثابتی بود، که همراه با تغییرات و تکثرات پابرجا می‌ماند.

این که آن امر واحد و ثابت، خود چگونه به وجود آمده است، یا آن تغییرات و تکثرات از کی پیدا شده‌اند؟ دیگر مورد سؤال قرار نمی‌گیرد؛ چنان که گویی ازلیت آن امر ثابت و

۱ - فرهنگ مهر، «دیدنی نواز دینی کهن» (فلسفه‌ی زرتشت)، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۷۵ ش، صص ۴۰-۵۹؛ مسعود جلالی مقدم، «آئین زروانی، مکتب فلسفی - عرفانی زرتشتی بر مبنای اصالت زمان، تهران، بی‌تا، ۱۳۷۲ ش، صص ۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۸۶، ۱۸۹.

۲ - فردریک کاپلستون، «تاریخ فلسفه»، ترجمه‌ی سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، مرکز انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، صص ۱۱۴-۳۰.

بی‌آغازی تغییرات پی در پی را مفروض می‌گرفتند.^۱

جهان‌شناسی یونانی، پس از گذر از دوره‌ی فترت سقراطی، که در آن توجه فکر فلسفی از جهان بیرون به درون انسان چرخش یافته بود به دوران درخشان خود، یعنی: عصر افلاطون و ارسطو می‌رسد، که مسأله‌ی «ثبات و وحدت» در برابر «تغییر و کثرت» را هم چنان به عنوان بنیادی‌ترین مسأله در خود دارد.

افلاطون با نگاهی به مسأله می‌کوشد تا با عرضه‌ی نظریه‌ی «مَثَل افلاطونی» راه حل تازه‌ای برای آن ارائه دهد: هر مثالی نمونه‌ای ثابت و واحد از اشخاص متغیر و متکثر یک نوع در قلمرو عالم محسوس است، که در یک عالم متعالی وجود دارد.

مثال‌ها واقعیاتی غیر مادی و صور معنوی قائم به خود هستند، که در ذهن انسان به صورت مفاهیم کلی نمودار می‌شوند، و اشیای محسوس روگرفتهایی از آن به شمار می‌روند.^۲

اما ارسطو، منزلت «صور یا مَثَل افلاطونی» را از عالم معقول به عالم محسوس پایین می‌کشد، و تلاش می‌کند تا از یک سو کثرت افراد یک نوع را در آیینی وحدت مفهومی و ذهنی بنگرد، و از سوی دیگر با عرضه‌ی نظریه‌ی «قوه و فعل» وحدتی عینی و واقعی را برای هر شخص متغیر در عالم مادی در نظر بگیرد.^۳

افکار متقابل افلاطون و ارسطو، در جای جای اذهان متفکران بعدی همواره وجود داشته و حوزه‌های متفاوتی از فکر فلسفی را پدید آورده است تا بدانجا که در میان آرای نو افلاطونیان، و در رأس آن‌ها، افلوپین یا شیخ یونانی، تألیف و ترکیبی از نظریات افلاطونی و ارسطویی دیده می‌شود، که به صورت عالی‌ترین تطوّر و تکامل فکر فلسفی قدیم جلوه می‌کند.

یکی از خصیصه‌های نظام‌های نو افلاطونی این است، که در آن‌ها تلفیق و تألیف دین

۱ - کاپلستن، در باره‌ی جهان‌شناسان ایونی می‌گوید: «آنان همگی قائل به ازلیت ماده بوده‌اند: فکر یک

آغاز مطلق در باره‌ی این عالم مادی به ذهن آنان خطور نمی‌کند»، همان، ج ۱، صص ۴۳-۴۴.

۲ - همان، ج ۱، صص ۲۳۳-۲۳۲.

۳ - همان، صص ۷۶ و ۶۷۸.

و فلسفه به اوج خود می‌رسد؛ به گونه‌ای که به گمان برخی از صاحب‌نظران، «می‌توانیم بگوییم: در مذهب نو افلاطونی افلوپینی فلسفه گرایش بدان دارد، که به دین تبدیل شود».

علاوه بر آن، کسانی چون فیلوپونوس^۱، از نو افلاطونیان حوزه‌ی اسکندران، این نظریه را داشتند، که افلاطون حکمت خود را از اسفار پنج‌گانه (عهد عتیق) گرفته است.^۲ اکنون با آگاهی اجمالی از این پیشینه‌ی تاریخی، گذری بر دیدگاه صدرالمতألهین می‌کنیم تا ببینیم وی چگونه با نظری نو افلاطونی بر بنیاد تفکر فلسفی قدیم، یعنی: مسأله‌ی «تغییر و ثبات»، نظریه‌ی «حدوث» خود را ساخته و پرداخته است.

دیدگاه صدرالمتألهین

مسأله‌ی «حدوث» برای صدرالمتألهین از دو جهت اهمیت دارد: یکی ماهیت خود مسأله است، که همواره کانون توجه خردوران و دین‌اندیشان بوده است؛ و دیگری چهره‌ی ممتاز و تازه‌ای است، که این مسأله در پرتو مبانی ویژه‌ی «حکمت متعالیه» پیدا می‌کند. در حوزه‌ی فلسفه و الهیات اسلامی، شاید بتوان گفت: که صدرالمتألهین سرآمد کسانی است، که همسو با آموزه‌های مکاتب نو افلاطونی، تلاش می‌کند تا افکار فلسفی بشر را بهره و راز یافته‌های الهی نشان دهد؛ و بدینسان، دین و فلسفه را در مبدء و مقصد یگانه بنمایاند.^۳

به طور کلی در تحلیل آراء و نظریات ملاصدرا باید این نکته‌ی اساسی را در نظر داشت، که وی، یک فیلسوف محض نیست، بلکه فیلسوفی عارف و دیندار است. در مکتب صدرالمتألهین، عناصر دینی و عرفانی و فلسفی سخت به هم آمیخته‌اند؛ او فلسفه و عرفان و دین را سه معرفت بیگانه از هم نمی‌بیند، بلکه آن‌ها را زبان‌های

۱ - همان، صص ۵۲۶-۵۲۵.

۲ - Philoponus

۳ - همان، ص ۶۷۰.

۴ - صدرالمتألهین، «الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة» ج ۷، ص ۳۲۶، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.

مختلفی برای تعبیر از حقیقتی یگانه می‌داند.

از سوی دیگر ملاصدرا بر این باور است، که حکیمان نخستین (از آن رو که همگی نور حکمت را از چرغدان وحی و نبوت گرفته‌اند)^۱ در مسائل عمده‌ای چون «حدوث عالم» هم رأی و هم داستان هستند، و اختلاف آن‌ها تنها در الفاظ و تعبیرات و نحوه‌ی بیان مطالب است؛ و اگر خردمندان بعدی به رمز و رازدار بودن کلام آن حکیمان توجه داشتند، مشرب و مسلک آنان را متفاوت نمی‌یافتند.

اکنون با آگاهی از این که ملاصدرا در مسائل بنیادی، دین و فلسفه را هم‌آوا و فلاسفه‌ی نخستین را هم‌نظر می‌انگارد، بهتر می‌توانیم روح نظریه‌ی وی را در باره‌ی حدوث جهان دریابیم: تلاش و اهتمام صدرالمألهین بر آن است تا در یک ترکیب متعالی، تصویری از حدوث جهان بپسند دهد، که از سویی با گفته‌های نخستین فیلسوفان و آورده‌های وحیانی ادیان سازگار و همخوان نماید، و از سوی دیگر، از کژی‌های ظاهراندیشی متکلمان و تأویل‌گرایی فیلسوفان متأخر برکنار باشد.

ملاصدرا معتقد است، که همه‌ی ادیان الهی و حکمای پیشین بر حدوث عالم اتفاق نظر دارند، و مراد آن‌ها از «حدوث» نیز «حدوث زمانی» است؛ و اساساً «حدوث» را بدون «زمان» نمی‌توان فهمید. وی تعبیر «حدوث ذاتی» را که فلاسفه‌ی متأخر اسلامی در تأویل و تفسیر متون دینی پیشنهاد کرده‌اند، نمی‌پسند؛ اصطلاح «حدوث ذاتی» در نظر او مفهومی بیش از وابستگی موجود ممکن به غیر خود را نمی‌رساند، و از معنای حقیقی «حدوث» بسیار دور است.

البته باید توجه داشت، که «حدوث زمانی» در مکتب صدرایی، معنایی غیر از آن چه مورد نظر متکلمان است پیدا می‌کند؛ در این مکتب، «حدوث» به معنای «پدید آمدن جهان در زمان» نیست، بلکه به معنای «پدید آمدن جهان با زمان» است. این معنا از حدوث، لازمه‌ی معنای حرکت جوهری و بلکه عین آن است؛ و بدون آن فهمیده نمی‌شود.

۱ - تعبیر «اقتباس از شکاک نبوت» را که ملاصدرا به کار می‌برد در کتاب «ملل و نحل» محمد شهرستانی نیز می‌شود، ج ۲، ص ۷۲، تخریج محمد بن فتح‌الله بدران، قاهره، مکتبه الانجلو المصریة، بی‌تا.

۲ - مقصود تأویل «حدوث» به «حدوث ذاتی» است.

هر تغییر جوهری، یک آغاز، و در همان حال، یک پایان است؛ و این به معنای حادث شدن جوهری جدید است، که عیناً زایل شدن جوهری دیگر است.

«جهان» را می‌توان به مجموعه‌ای بی‌نهایت از تغییرات جوهری و حدوث‌ها و زوال‌های متوالی تعریف کرد، که «زمان» نیز محصول انتزاعی این توالی است.

اما این مجموعه، مجموعه‌ای است اعتباری نه حقیقی؛ زیرا اجزای آن در کنار هم حضور بالفعل ندارند. و چون این مجموعه حقیقی نیست، متصف به هیچ حکم حقیقی (نه حدوث و نه قدم) نخواهد بود؛ بنابراین صفت «حادث» را باید به تک تک اجزای جهان در هر لحظه نسبت داد، نه به کل جهان؛ و در نتیجه، جهان‌های حادث خواهیم داشت، نه یک جهان حادث^۱.

توضیح آن که اگر بخواهیم محمولی را حقیقتاً به موضوعی استناد دهیم، آن موضوع باید دارای مصداقی حقیقی باشد. بر پایه‌ی نظریه‌ی حرکت جوهری، با دقت در قضیه‌ی «جهان حادث است» درمی‌یابیم، که موضوع آن یک مفهوم جزئی و دارای مصداقی یگانه نیست، بلکه مفهومی است کلی و دارای مصداقی بیشمار، که هر یک از آن مصداق مشمول حکم «حدوث» می‌شوند، به این معنی که در هر لحظه، یک جهان داریم، که در لحظه‌ی ماقبل وجود نداشته و لذا «حادث» است.

به عبارت دیگر، قضیه‌ی مزبور به صورت «هر جهانی حادث است» معنی پیدا می‌کند، که در آن، حکم «حدوث» بر «جهان» به عنوان کل استثنائی جاری شده است نه به عنوان کل مجموعی.

از این جا می‌توان گمان برد، که صدرالمتألهین نمی‌توانست نظریه‌ی «حدوث دهری» استادش میرداماد را بپذیرد؛ زیرا بنا بر آن نظریه، باید جهان ماده را به صورت یک کل مجموعی در عالم دیگری به نام «دهر» مفقود بینیم تا بتوان آن را به «حادث دهری» متصف کرد، در حالی که به نظر ملاصدرا کل عالم طبیعت و حرکات دارای وجود جمعی حقیقی نیست، و در نتیجه قابلیت آن را ندارد، که حقیقتاً موصوف وصفی از اوصاف قرار گیرد، خواه این وصف «حدوث» باشد یا «قدم»، «ذاتی» باشد یا «زمانی» یا «دهری». به این صورت، ملاصدرا با حفظ واژه‌ی «حدوث زمانی»، معنا و محتوای آن را تغییر می‌دهد؛

و این معنا، در واقع با نگرشی از زوایای دیگر به حرکت جوهری و تغییر ذاتی اجسام حاصل می‌شود، که بر مبنای آن، هیچ چیزی (حتی هیولای نخستین) را در این جهان نمی‌توان در دو آن ثابت و باقی دانست تا این سؤال معنا پیدا کند، که این شیء ثابت از کی بوجود آمده است.

در هر آن، جهانی تازه با ماده و صورتی نو پدید می‌آید، که غیر از جهان آن پیش است، چه رسد به جهان هزاران یا میلیون‌ها یا میلیارد‌ها سال پیش؛ جمیع هویتات جسمانی که در این عالم است، اعم از بسائط یا مرکبات، صور یا مواد، فلکی یا عنصری، نفوس یا طبایع مسوق به عدم زمانی هستند، و به حسب هر وجود معین برای آن‌ها مسبوقیت به عدم زمانی است، که منقطع در ازل نمی‌باشد..... بنابراین همه‌ی آن‌ها حادث هستند، و در آن‌ها واحد شخصی مستمرالوجود و حقیقت با هویت ثابت نمی‌باشد^۱.

در واقع، ملاصدرا می‌خواهد بگوید: حدوثی که در لسان شرایع آمده و با موازین حکمت نیز سازگار است همین معنا می‌باشد؛ و معانی دیگر، نه مراد شرایع است و نه با معیارهای عقلی قابل فهم و توجه هستند.

در این صورت جمع بین حکمت و شریعت در این مسأله‌ی عظیم جز با هدایت خداوند و کشف حجاب از وجه بصیرت ما ممکن نیست تا تحقیق تجدد اکوان طبیعی جسمانی و عدم خالی بودن ذات آن‌ها از حوادث مورد ملاحظه قرار گیرد، در نتیجه از جانب خداوند فیض باقی و دائمی است، و عالم در هر زمانی متبدل و زایل شدنی است، و بقای آن فقط به توارد امثال می‌باشد^۲.

می‌توان حدس زد، که ملاصدرا با تأمل در آرای فیلسوفان نخستین که به تغییر و حرکت اجسام به عنوان اصلی‌ترین مسأله نظر داشتند، و کشاندن این تغییر و حرکت به ذات و جوهر اشیا، تمایل پیدا کرده است تا مسأله‌ی تغییر را با مسأله‌ی «حدوث» یگانه سازد، وی با این کار، صورت مسأله‌ی حدوث را با تمویض موضوع آن دگرگون می‌کند تا تصویر تازه‌ای از حدوث عالم به دست آید.

اما حتی با پذیرش این تصویر جدید صدرایی، هنوز جای پرسش از حدوث عالم (هرچند در چهره‌ای دیگر) باقی است؛ و آن این که آیا این تغییرها و حدوث‌های جوهری و

۱ - صدرالمتألهین، «الحکمة المتعالیة»، ج ۷، ص ۲۵۸.

۲ - همان، ص ۳۲۸.

بی‌قراری‌ها و ناآرامی‌های ذاتی سرآغازی دارد یا نه، و هیچ لزومی هم ندارد، که این آغاز را در زمانی (حقیقی یا موهوم) فرض کنیم تا به مشکلات نظریات متکلمان گرفتار آییم؛ زیرا می‌توان تصور کرد (هرچند به سختی) که این تغییرات نقطه‌ای آغازی غیر زمانی داشته و حقیقت قبل از آن بر ما مجهول می‌باشد.

جالب است بدانیم، که در نظریه‌ی انفجار بزرگ، که در کیهان‌شناسی کنونی موجه‌ترین نظریه است، این نکته‌ی اساسی مطرح است، که آغاز انفجار در زمان نبوده است، بلکه اندازه‌ی زمان و فضا در نقطه‌ی آغاز به صفر می‌رسد؛ و در واقع، زمان و فضا محصول انفجار بزرگ هستند نه مقدم بر آن. البته در باره‌ی جوانب این نظریه و محتوای آن، تحلیل و تفسیرهای متعدد و گوناگونی صورت پذیرفته، و اهمیت آن از منظر الهیاتی و کلامی و همخوانی آن با نظریه‌ی «افریش از هیچ»، هم چنان مورد بحث و پرسش است.

صدرالمتألهین در رساله‌ی حدوث پاسخ صریحی به این پرسش نداده است؛ اما در موقف دهم از سفر سوم کتاب اسفار^۱ هم‌آوا با سخن مشهور فلاسفه‌ی اسلامی در باب دوام فیض الهی، بی‌آغازی حوادث و تغییرات را می‌پذیرد. البته بی‌بر مبنای نظریه‌ی حرکت جوهری، به این نکته توجه می‌دهد، که بی‌آغازی حوادث به معنای قدم عالم نیست؛ زیرا صفت «قدیم» را تنها به امری ثابت و برقرار می‌توان نسبت داد، که آن چیزی جز ذات باری و فیض باری نیست، اما جهان طبیعت که ذاتاً متغیر و بی‌قرار است، جز به داغ «حدوث» نشاندار نمی‌شود و حتی ماده‌ی این جهان نیز ثابت نیست تا بتوان آن را قدیم دانست.

در یک استنباط کلی می‌توان این نظر را عرضه داشت، که تلاش ملاصدرا بیشتر بر این بوده است، که صورت مسأله‌ی حدوث را از قالب مطلب «هل» بدر آورد و در قالب مطلب «ما» مطرح کند؛ یعنی: به جای فهم ساده و عامیانه از پرسش «آیا عالم حادث است؟» و وارد شدن در نزاعی که بین متکلمان و فیلسوفان رسمی در پاسخ بدان وجود دارد، اهتمام و دقت خود را صرف این نکته کند، که اساساً «حدوث چیست؟» و چه چیزی را حقیقتاً می‌توان موصوف وصف «حادث» دانست. نظریه‌ی حرکت جوهری ملاصدرا، در واقع زمینه‌ی پاسخ به همین پرسش دوم را فراهم می‌آورد، که در نتیجه‌ی آن، موضوع پرسش نخست و معنای آن عوض می‌شود.

در این صورت پرسش نخست پاسخی روشن و بدیهی می‌یابد؛ چرا که بر اساس حرکت جوهری، پیداست که هر جسمی با ماده و صورت خود حادث است، و هر لحظه پدیده‌ای کاملاً نو پیش روی ماست.

اما همان گونه که قبلاً اشاره کردیم، در پی این پاسخ، بی‌درنگ پرسش دیگری مشابه پرسش نخست و در قالب مطلب «هل» نمودار می‌شود؛ و آن این که آیا برای این حدوث‌های جوهری متوالی نقطه‌ای آغازی هست یا نه؟

ملاحظه! همانند دیگر فیلسوفان اسلامی، با توسل به نظریه‌ی فیض الهی بدین پرسش پاسخ می‌دهد و بی‌آغازی حوادث را می‌پذیرد.

روشن است، که پاسخ دادن به این پرسش نیز همان مشکلات پاسخ گویی به پرسش نخست را دارد؛ و رویارویی متکلمان با فیلسوفان هم چنان برقرار می‌ماند. مسأله‌ی حدوث یا قدم در قالب مطلب «هل»، بیش و پیش از آن که یک «مسأله» باشد یک «راز» است؛ و به همین جهت است، که هزاره به صورت مشکلی ناگشوده در عرصه‌ی اندیشه‌ی بشری وجود داشته و خواهد داشت.

دو اصطلاح «مسأله» و «راز» و نمایان آن دور از مکتب اگزیستانسیالیستی مارسل برگرفته‌ایم، مارسل میان یک «مسأله» و یک «راز» این فرق اساسی را می‌نهد، که مسأله امری است، که انسان به آن برمی‌خورد و تمام آن را در مقابل خود می‌یابد؛ در صورتی که یک راز، امری است، که انسان، خود در بند آن افتاده است.

برخلاف مسأله، یک راز را نه می‌توان تصویر کرد و نه حل به عقیده‌ی مارسل، تمام مسائلی که در فلسفه‌ی کلاسیک از آن‌ها بحث می‌شود، در واقع رازند؛ جمله‌ی این رازها و اسرار جز جلوه‌ای از یک راز اساسی و بنیادی نیست، و آن «راز وجود» است.

شاید بتوان یک راز را تنزل داد و به صورت مسأله درآورد.

اما «این طریقه‌ای است اساساً دور از صواب».

شاید بتوان گفت، که دشواری «تصدیق» به حدوث یا قدم عالم، عمدتاً برخاسته از دشواری تصوّر آن دو (حدوث و قدم) است، که سبب شده تا دو طیف متقابل از افکار و

عقاید پدید آید: آن که اعتقادش حدوث عالم است، از این روست، که تصوّر «قدم» و «زمان بیکرانه» برایش مشکل می‌نماید؛ و آن که به قدم عالم اعتقاد دارد، بدین جهت است، که «حدوث» و «زمان کرانمند» را قابل تصور نمی‌یابد.

به عبارت دیگر، اعتقاد به حدوث عالم و اعتقاد به قدم عالم، هر دو، اعتقادی سلبی هستند نه ایجابی؛ و منشأ این اعتقاد سلبی، آن است، که تصوّر طرف مقابل مسائله به صورت ایجابی برای صاحب اعتقاد، امری سخت یا ناممکن است.

اما به گمان ما، هر یک از این دو اعتقاد، ناشی از افتادن در دام مغالطه‌ای شبیه به مغالطه‌ی «عدم الدلیل دلیل العدم» است؛ اگر ما از تصور یکی از «حدوث» و «قدم» ناتوان ماندیم، منطقاً حق نداریم تحقق طرف مقابل را نتیجه بگیریم: «عدم الوجدان لایدل علی عدم الوجود».

بدینسان، چنین می‌نماید، که حدوث یا قدم جهان بیشتر شبیه به یک «راز» است تا یک «مسأله»؛ رازی است، که می‌توان بر آن تأمل ورزید، نه مسأله‌ای که بتوان آن را حل کرد.

بخش دوم: گذری بر مباحث رساله‌ی «حدوث»

بیشتر مباحث رساله‌ی «حدوث» در جلدهای سوم و پنجم کتاب «اسفار الاربعه» نیز آمده است، البته با تفاوت‌هایی که در ترتیب و نگارش بعضی از مطالب دیده می‌شود. اما در باره‌ی این که ملاصدرا کدام یک از آن دو رساله‌ی حدوث و مباحث اسفار را پیش از دیگری نگاشته است نمی‌توان با قاطعیت نظر داد؛ به دلیل این که هم در اسفار از رساله‌ی حدوث نام برده و بدان ارجاع داده است^۱، و هم در رساله‌ی حدوث در چند مورد به اسفار^۲ و حتی به شواهد ربوبیه^۳ که آخرین او است^۴، اشاره می‌کند.

در این گونه موارد می‌توان دو فرضیه را مطرح کرد:

فرضیه‌ی اول: ملاصدرا برخی از آثار خود را در عرض هم و به مرور زمان تألیف می‌کرده، و از این رو، در هر یک از آن‌ها به مناسبت، از دیگری نام می‌برده است؛

۱ - صدرالمتألهین، «الحکمة المتعالیة»، ج ۳، ص ۱۱۲.

۲ - همان، «رساله‌ی حدوث»، ص ۳۵، ۷۵ و ۱۱۲.

۳ - همان، ص ۷۵، ۱۸۱ و ۲۳۳.

۴ - این طور گفته شده است.

فرضیه‌ی دوم: بر فرض مسبوق بودن تألیف یک اثر بر دیگری، احتمال دارد، که وی با نظری دوباره به اثر پیشین، در موضعی که مناسب یا لازم می‌دیده اشاره به اثر پیشین را وارد کرده باشد.

رساله‌ی «حدوث» دارای یک مقدمه، دوازده فصل، یک خاتمه، یک تتمه و یک تکمله است. در مقدمه با دشوار خواندن این مسأله «حدوث عالم»، به حیرت افزایی و فطانت زدایی آن اشاره کرده، مردم را در برابر آن، در یکی از دو جایگاه مقلدان سر در گم و مجادلان سر مست می‌بیند، سپس به طور خلاصه نظر چهار گروه (دو گروه از متکلمان و دو گروه از فیلسوفان) را در باب حدوث جهان نقل می‌کند و هر یک را به نقد می‌کشد. به نظر ملاصدرا اعتقاد به قدم عالم بعد از ارسطو، بین جماعتی که بر طریق انبیا با ریاضت نفس و تصفیوی باطن سلوک نکردند و به ظاهر گفتار فلاسفه‌ی گذشته متوسل گردیدند، پیدا شده و رواج یافته است؛ و خود ارسطو چنین اعتقادی نداشته است.

از طرفی حدوث مورد نظر ادیان الهی، «حدوث زمانی» است، که به معنای وجود بعد از عدم می‌باشد؛ نه صرفاً حدوث ذاتی که بر معنایی جز نیازمندی به غیر یا تأخر وجود شیء از مرتبه‌ی ذاتش و امکان فقری^۱ را دلالت ندارد در حالی که معنای «حدوث ذاتی» در نظر مشهور فلاسفه عبارت از مسبوقیت وجود یک شیء به عدم آن در مرتبه‌ی ذات می‌باشد، که این عدم یک «عدم انتزاعی» است نه «عدم واقعی»؛ زیرا به معنای لیسیت ذاتیه یا لاقضای بودن ذات نسبت به وجود و عدم می‌باشد، که همان امکان ذاتی است.

اما به عقیده‌ی ملاصدرا چنین معنایی را نمی‌توان مراد شرایع آسمانی از حدوث عالم دانست. صدرالمتهلین به یگانه بودن مسلک انبیا و حکمای نخستین در علم و عمل اشاره کرده، تأکید می‌کند، که انوار حکمت را آن حکما از چراغدان نبوت گرفته‌اند؛ و در تأیید این نظر، آیاتی از قرآن کریم و عباراتی از افلاطون را شاهد می‌آورد. از سوی دیگر به کسانی، مانند شهرستانی که ارسطو را مبتکر نظریه‌ی قدم عالم می‌دانند، اعتراض می‌کند، و گمان می‌کند، که معلّم اول (ارسطو) نیز همانند استادش افلاطون به «حدوث زمانی» عالم قائل بوده است.

در انتهای مقدمه، ملاصدرا اظهار می‌دارد، که چون مسأله‌ی حدوث در نظرش کاملاً واضح و روشن است، خود را مجاز نمی‌داند، که از بیان آن چشم‌پوشد؛ و بنابراین طرح

این رساله را بر پایه‌ی چند اصل عقلانی تدارک می‌بیند تا از آن اصول، حدوث عالم را با تصویر جدیدش استنتاج کند و در تأیید دیدگاه خویش، بخش پایانی رساله را نیز به گفته‌هایی از فیلسوفان نخستین، همراه با شرح و بسط آن‌ها اختصاص می‌دهد.

آن چه در متون دینی مورد تأکید است، حیثیت «مخلوق بودن» جهان است، که وابستگی وجودی آن به خداوند را می‌رساند، اما «حادث بودن» به ویژه در معنای مورد نظر صدرالمতألهین^۱ موهومی است، که به نحوه‌ی هستی یابی جهان از وجود حق تعالی اشاره دارد.

به بیان دیگر این دو مفهوم از دو دیدگاه متفاوت به موجودات جهان طبیعت انتزاع می‌شوند: وقتی به اصل وجود این موجودات نظر کنیم، آن‌ها را «مخلوق و آفریده» و وابسته به آفریدگار می‌یابیم، و آن گاه که دیده به نحوه‌ی وجودی‌شان بدوزیم، آن‌ها را «حادث و پدیده» و شائی از شوون پدیدآور می‌بینیم، با این تفکیک، جهان را چه حادث بدانیم چه ندانیم، در هر صورت می‌توانیم آن را مخلوق بدانیم.

از این رو در قرآن کریم سخنی فراوان از خلق اشیا و جهان وارد شده و بر آفریده بودن و خود اتکا نبودن آن‌ها تأکید می‌شود؛ ولی هیچ آیه‌ای از آیات قرآن را نمی‌یابیم، که به صراحت بر «حدوث» جهان به معنای آغاز زمانی داشتن کل عالم، که مورد نظر متکلمان است، دلالت داشته باشد.

واژه‌ی «خلق» در قرآن کریم به معانی مختلفی به کار رفته است، در این جا به معنای «آفریدن» و «آفرینش» مورد نظر ما است، که به این معنا به گفته‌ی صاحب «قاموس قرآن» بیش از چهل بار در قرآن آمده است.^۱

در یک کلام، به نظر صدرالمتألهین، ملاک نیازمندی به علت همانا «امکان وجودی» است، نه حدوث؛ زیرا آن چه حکایت از حاجت می‌کند خود وجود اشیا است، که سراسر نفس و ضعف و قصور است، نه وجود پس از عدم؛ به گونه‌ای که اگر بتوان موجودی ناقص اما غیر حادث را فرض کرد، نیاز به علت در او پابرجا می‌نماید.

البته باید توجه داشت، که ملاصدرا با این بیان نمی‌خواهد همانند فیلسوفان دیگر، وجود موجودات قدیم، نظیر عقول مجرد و صور مفارق را اثبات یا توجیه کند؛ زیرا وی

۱ - سیدعلی اکبر قرش، «قاموس قرآن»، ج ۲، ص ۲۹۲؛ حسن المصطفوی، «التحقیق کلمات القرآن الکریم»، ج ۳، صص ۱۱۷-۱۱۳؛ فخرالدین الرازی، «المطالب العالیة من العلم الإلهی»، ج ۴، صص ۳۳-۲۹.

برای عقول و صور مفارق، وجودی جدای از وجود باری تعالی در نظر نمی‌گیرد، بلکه آن‌ها را عین ذات الهی می‌انگارد، و در واقع آن‌ها را صفاتی می‌داند، که از ذات واحد و کامل حق فهمیده می‌شوند، و در موقف دهم از سفر سوم اسفار تصریح می‌کند، که آن‌ها اساساً جزو عالم نیستند؛ زیرا عالم متجدد بوده و کون و فساد دارد، و چیزی که نابود شدنی نیست و نقص و فناپی ابداً ندارد کلمات تامّ خدا و علوم باقی او می‌باشد، و از عالم و ماسوای حق نیست و آن‌ها صور مفارق هستند، که از عالم محسوب نمی‌شوند.^۱

البته باید دانست، که مطابق نظر فلاسفه‌ی پیش از ملاصدرا، خروج دفعی در مورد تبدل جوهری به جوهر دیگر معنا پیدا می‌کرد (نظریه‌ی کون و فساد)، اما بنا بر عقیده‌ی ملاصدرا، که بیان آن را با تأکید هر چه تمام‌تر در فصل‌های آینده خواهیم دید، تبدل جواهر نیز جز به صورت خروج تدریجی تحقق نمی‌پذیرد (نظریه‌ی حرکت جوهری) و بدینسان، خروج دفعی در حکمت صدرایی مفهومی بی‌مصادق می‌گردد.

ملاصدرا با تعظیم بسیار، از پیشگامان حکمت یاد می‌کند و می‌فرماید: «گمان نیک به آنان این است، که همگی در اعتقاد به حدوث عالم اعم از جواهر و اعراض، افلاک و عناصر، بسائط و مرکبات همدستان بودند، ولی پیچیدگی و دشواری این مسأله سبب شده است تا آیندگان مراد آن بزرگان را به درستی در نیافته، احیاناً از مسیر حکمت حقیقی منحرف شوند».

ما در این جا به ذکر نکته‌هایی قابل توجه که در میان تحلیل‌های جناب ملاصدرا از گفته‌های آن خردمندان می‌توان یافت بسنده می‌کنیم و گزارش تفسیرگونه از مباحث این قسمت را به پایان می‌بریم:

۱- صدرالمتألهین با جانبداری از عقیده‌ی انبیا و ائمه (علیهم‌السلام)، همه‌ی اجزای عالم را تشکیل یافته از عناصر چهارگانه می‌داند؛ و افلاک را نیز عنصری می‌شمارد، نه اثیری. و در تأیید این نظر، به آرای عارفانی چون ابن عربی استناد می‌کند و می‌فرماید: «بعضی از عرفا مانند محیی‌الدین عربی به عنصری بودن افلاک قایل می‌باشند».

هم چنین در ذیل کلامی از اسکندر افروdis تأکید می‌کند: «هرچه بر آن، زمان بگذرد، ناچار پذیرای کون و فساد بوده صورت‌های نو به نو به خود می‌گیرد، و اجرام فلکی

۱ - صدرالمتألهین، «الحکمة المتعالیة»، ج ۷، صص ۲۸۲ و ۲۹۷.

۲ - صدرالمتألهین، «حدوث عالم»، ص ۲۳۲.

نیز این چنین هستند^۱».

۲- در تحلیل سخنی از سقراط، با عباراتی کوتاه و گویا بر این مطلب تأکیدی دوچندان می‌کند، که آن چه صلاحیت متصف شدن به صفت «حادث» را دارد، تک تک اشخاص عالم در هر لحظه است؛ نه مجموعه‌ی عالم و نه ماهیت کلی آن، زیرا هر دو اعتباری هستند. اما حادث بودن هر یک از اشخاص عالم بدین دلیل است، که علت حدوث در همه‌ی آن‌ها فلکیات و عنصریات وجود دارد، و آن این که همگی مادی هستند؛ و بنا بر نظریه‌ی حرکت جوهری، مادی اجسام نیز همچون صورت آن‌ها در تغییر دائمی است، و به همین دلیل هیچ ماده‌ی شخصی ثابت و دائمی را برای هیچ جسمی نمی‌توان در نظر گرفت^۲.

۳- ملاصدرا با دفاع از نظریه‌ی «مَثَل افلاطونی» می‌فرماید: «خردپیشگانی که پس از افلاطون آمدند، از فهم درست این نظریه ناتوان مانده و آن را نپذیرفتند، به جز معلّم اول (ارسطو) که در برخی از آثارش به نظریه‌ی مَثَل گرانش نشان می‌دهد، ولی اکثر آن‌ها آن را انکار می‌کنند»^۳.

اما یک نکته‌ی قابل بحث همواره وجود داشته و دارد، و آن این که آیا افلاطون برای مَثَل عالمی غیر از ذات الهی قائل بوده است یا نه؟ ملاصدرا با نقل گفته‌هایی از افلاطون^۴ چنین استنباط می‌کند، که مَثَل عین علم الهی بوده، موجوداتی در کنار ذات خداوند نیستند تا تعدّد قدما لازم بیاید^۵.

۴- هیولا امری است تماماً بالقوه که بدون صورت، هیچ تحصّلی ندارد، و بنابراین: اولاً، با تبدل صورت‌ها متبدّل می‌شود، و ثانیاً، وحدت آن نیز یک وحدت جنسی است نه وحدت عددی. بدینسان، هم صور حادثند و هم مواد؛ و هیچ موجود قدیمی در این عالم نداریم^۶.

۱ - همان، ص ۱۷۶.

۲ - همین رساله، ص ۱۷۶.

۳ - همین رساله، صص ۱۸۱-۱۸۰.

۴ - همین رساله، صص ۱۷۹-۱۷۸.

۵ - همین رساله، صص ۱۸۲-۱۸۱.

۶ - همین رساله، ص ۱۸۴.

۵. تحلیل و تجلیل ملاصدرا از آرای ارسطو در باره‌ی حدوث عالم مبتنی بر نوشته‌های کتاب «اثولوجیا» است، و این کتاب را تا مدت‌ها اثر ارسطو می‌دانستند، لکن محققان معاصر دریافتند، که «اثولوجیا» در واقع مجموعه‌ای از نظریات «افلوپین» یا همان شیخ یونانی است، بنابراین تلاش صدرالمتهلین در همسو نشان دادن عقاید ارسطو و افلاطون در باب حدوث عالم بی‌ثمر می‌نماید.^۱

www.ketab.ir

مقدمه

منزه است خدایی که تنها او قدیم و ازلی است، چنان که وجوب و اُحدیت و صمدیت به او اختصاص دارد؛ و تنها او باقی و ابدی است، چنان که به ایجاد و الهیت مختص می‌باشد؛ در حالی که غیر از او به صفات حدوث و بطلان شناخته شده و به علامات نقص و امکان متصف هستند.

خدای تعالی در ازل موجود بود ولی در عالم هستی آثار و بقایایی از وجود نبود؛ زیرا خداوند اصل در وجود است و غیر از او شیخ و سایه و مقل و نابود شدنی می‌باشند، حتی عقول و نفوس، فواعل و علل نیز فانی می‌گردند، چنان که در شعر آمده:

ألا كلَّ شيءٍ ما خلا الله باطل و كلَّ نعيمٍ لا محاله زائل^۱

هر چیزی غیر از وجه کریم او، حتی ارواح و املاک، خصوصاً کواکب و اجرام هلاکت را پذیرفته و قبول می‌کنند؛ به خاطر این که تمایلات و حرکات به سوی غایات و محرکات، متناهی بوده و نقایص معلولات و امکانات به تمامیت فاعل‌ها و کمال علّت‌ها برمی‌گردد؛ بنابراین هر متحرکی به نابودی و عبور خود گواه و شاهد بوده و هر ناقص مشتاق کمال، به زوال وجود و قصور خود ندا می‌دهد؛ در نتیجه هیچ ممکن نیست، مگر این که مشتاق

یا سالک است و تنها خداوند باقی بوده و همه چیز نابود می‌شود، چنان که قرآن می‌فرماید:

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^۱.

و ﴿كُلٌّ مِنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^۲.

خداوند بر نفس خود رحمت را واجب کرده و با ذاتش عوالم قول، کلمه، قدرت و حکمت را برای ذاتش ایجاد نمود.

هر چیزی در روز قیامت به سوی او برمی‌گردد، روزی که مقدار آن ۵۰ هزار سال است، چنان که قرآن می‌فرماید: ﴿لَا تَعْرَجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾^۳.

خداوند ابتدا عالم امر را با قول و کلام ایجاد کرد، و کلمات عقلی را در غایت شرف و تمام افاده نمود؛ سپس با امر اعلای خود کتاب خلق و تقدیر را با قلم حکمت و تصویر ایجاد کرد، کتابی که بر غایت جود و بخشش و استحکام، و نهایت نیکویی و تمام می‌باشد؛ در نتیجه آسمان‌ها و زمین و مابین این دو را در ۶ روز (که هر روز آن هزار سال می‌باشد) خلق نمود، نظیر آیات: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ، يَدَّبَّرَ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرَجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ، ذَلِكَ عَالَمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ، الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾^۴، خدا آن کسی است، که آسمان‌ها و زمین و هرچه در بین آن‌ها است، همه را در مقدار شش روز آفرید، آنگاه بر عرش استیلا

۱ - قصص، ۸۸.

۲ - الرحمن، ۲۷-۲۶.

۳ - معارج، ۴.

۴ - سجده/ ۷-۴.

پیدا کرد، برای شما در عالم غیر از او هیچ یار و یاور، شفیع و مددکاری نیست، آیا متذکر این امر نمی‌شوید؟، امر عالم را از آسمان تا زمین او تدبیر می‌کند، سپس روزی که مقدارش به حساب شما بندگان هزار سال است حقایق و ارواح را به سوی خود بالا می‌برد، او همان خدایی است، که بر غیب و شهود عالم، دانا و بر جهانیان، مقتدر و مهربان است، آن خدایی که هر چیز را به نیکوترین وجه خلقت کرد و آدمیان را نخست از خاک آفرید.

در هر آسمانی امر آن را وحی نمود تا تشویق برای نفوس و تحریک اجسام باشد؛ سپس بر عرش رحمت استیلا پیدا کرد تا تدبیر نظام را کرده و موجودات و آیام و مردم را ایجاد نماید؛ کتاب دیگری بر ألواح اقدار و ابعاد، و صحیفه‌های اجرام و مواد قابل برای نسخ و فساد را با مداد طبیعت ستال متجدد در ذات و صور موجودات از بسایط و مرکبات، و آسمان‌ها و عنصریات نوشت، کتابی که همه‌ی آن بر سیلی محو و اثبات است، او منزّه و پاک بوده و رحمت و رأفت او شدید می‌باشد.

ای سالک! به آثار قدرت او نگاه کن، در چگونه امر و حکمت خود را تدبیر می‌کند؟! از این جهت که هر چیزی را ابتدا با علم خود ثابت کرد، و آن را بر نفس خود با حکمت الهی نوشت و ایجاد کرد؛ سپس دوباره او را با قول و کلام خود ایجاد نمود؛ سپس در مرتبه‌ی سوم آن را با قلم خود در ألواح قضا و صحیفه‌های تقدیر خود نوشت؛ بعد در مرتبه‌ی چهارم آن را در دفترهای تکوین و مواد تقدیر خود خلق کرد؛ سپس به بازگشت هر چیزی به سوی او و عروج او به آن چه در نزد اوست در نهایت حکم نمود، که این رجوع و بازگشت از حیث ترتیب، برعکس ترتیب صدور از او در ابتدای امر می‌باشد؛ زیرا او فاعل و غایت است.

درود و سلام بر اشرف درجات انسان و واسطه‌ی ایجاد ارواح و اکوان، و غایت وجود افلاک و ارکان، و حدّ مشترک بین وجوب و امکان باد، کسی که با بدن و جسم خود به عالم آسمان عروج کرد، حتی به سدره‌المنتهی رسید، که نزد آن جنت مأوی می‌باشد، نظیر آیه: ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى، عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾.

و با روح خود به عالم اعلی عروج نمود و در عروج خود، از طبقات آسمان‌های بالا تجاوز کرد، مانند آیه: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى، فَأَوْحَى إِلَيَّ عَبْدُهُ

ما اوحی^۱، آن گاه نزدیک آمد و بر او وحی حق نازل گردید، به حدی نزدیک شد، که با او به قدر دو گمان یا نزدیک‌تر از آن شد، خداوند به بنده‌ی خود چیزهایی را وحی فرمود، که هیچ کس نمی‌تواند آن را درک کند.

و از پروردگار خود کلمات و حکمت‌هایی را دریافت نمود و جوامع کلمات به او داده شد. با او کمال مرتبه‌ی نبوت و خاتمیت تمام شد، و با وصیی که با نص آشکار او را نصب کرد دایره‌ی ولایت کامل گردید، و با آل او سلسله‌ی عصمت و امامت پایان یافت، و با امت او که بهترین امت هستند قیامت برپا می‌شود.

خدایا بر محمد و آل او علیهم‌السلام درود بفرست! و نصیب آن‌ها را از علم و حکمت از مفاتیح غیب و خزائن جود و کرم روزی فرما.

بعد از حمد و درود و سلام بدان این رساله در تحقیق مسأله‌ی «حدوث عالم» است، و به خاطر غایت پیچیدگی این مسأله و سختی سلوک و دقت طریق آن، و کثرت شک‌های در راه این مسأله و ردیف شدن گره‌ها و اشتکالات بر دلیل آن، فهم بزرگان در آن متحیر شده و ذوق‌های عقول از ادراک آن کنده شده است.

بسیاری باب این مسأله را کوبیدند و سرسختی و لجاجت کردند، ولی ابواب آن را بسته و قفل شده یافتند، و در آن امر پایداری و لجاجت به خرج ندادند.

و بسیاری راه را در جانب آن مسأله طلب کردند و اصرار ورزیدند و در حالی با آن مصادف شدند، که آن راه بسته بود و بر طالبان آن باز نشد، و در صدد معالجه و باز کردن آن راه هم برنیامدند.

وقتی کشتی‌های حجت‌های مسافرین با میخ‌های نظرهای آن‌ها در عمق این دریای عمیق بدون پیروزی شکسته شود، و لشکریان نظاره‌گر با مشعل‌های افکارشان در شکاف و دره‌ی این مسیر دقیق بدون رستگاری نابود گردند! علت آن کثرت جماعت امواج نقص‌ها و اعتراضات، و غلبه‌ی برخورد شک‌ها و شبهات است، بنابراین مردم در برابر این مسأله در یکی از دو جایگاه مقلدان سر در گم و مجادلات سرمست هستند.

و در آن ۴ گروه می‌باشند، دو گروه از متکلمان و دو گروه از فیلسوفان وجود دارند:

گروه اول: بعضی از عقلای دقیق و فضلالی اهل نظر به عجز و ناتوانی خود از اثبات

حدوث عالم با برهان و دلیل

اعتراف کردند و معتقدند: عمده در این مسأله، احادیث مشهور و اجماع مذاهب می‌باشد. در حالی که شما می‌دانید این اعتقاد یقینی نیست؛ زیرا قول مشهور، با تقلید یا جدل حاصل می‌گردد، و این دو، ملاک ظن و گمان و تخمین هستند، و اجماع مذاهب هم به خاطر این که بصیرت باطنی است و جز با برهانی که نورانی کننده‌ی عقل است، یا با کشف تامی که تابع وصول باشد، حاصل نمی‌شود.

خلاصه: یقین نوری از انوار الهی است، که خداوند در قلب هر کس از بندگان پرهیزگار خود بخواهد داخل می‌کند، و راه حصول آن یا برهان است، یا حدس با الهام؛ اما اعتقادی که مبدء آن اوضاع حسّی باشد، مانند تواتر و شنیدن و شهادت و اجماع، غیر از نور شهود باطنی و حضور است، مانند آیه: «فَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ»^۱، کسی که خداوند نوری برای او قرار نداده باشد برای او نوری وجود ندارد.

در نتیجه یقین نور عقلی است، که فقط به سبب نور بالاتر از آن حاصل می‌گردد؛ ولی اعتقادی که مبدء آن امر محسوس بوده فقط برای محسوس پایین‌تر از آن مفید می‌باشد؛ زیرا چیزی که برای اشرف از آن مفید نباشد، نور عقلی نیست.

این امر بر صاحبان احوال مخفی نبوده و تحقیق آن به زمینه‌ی وسیع‌تر از این مجال احتیاج دارد. و مقصود این است، که این مسأله رکن عظیم از معارف ایمان است، و در آن اکتفای به تقلید بدون یقینی که با برهان حاصل شده باشد جایز نیست، چنان که خدای تعالی فرمود: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^۲.

در نتیجه در پاسخ به این نظر، جناب ملاصدرا بین «اعتقاد» و «یقین» از دو جهت فرق می‌گذارد: یکی از جهت «مبدء» و دیگری از جهت «متعلق» مبدء اعتقاد، امری محسوس، مانند: تواتر، اجماع، دیدن و شنیدن می‌باشد، بنابراین متعلق آن نیز غیر از محسوس نخواهد بود.

اما یقین، نور الهی است، و مبدء آن یا برهان بوده یا کشف تام، که هر دو فراتر از

محسوسات هستند، و از این رو، متعلّق آن نیز امر بالاتر از محسوسات خواهد بود. در این صورت حدوث عالم امری فرا حسی است؛ به همین دلیل متعلّق «یقین» واقع می‌شود، نه متعلّق «اعتقاد».

به علاوه، مسأله‌ی حدوث، پایه‌ی سبتر معارف دینی است، که باید با یقین دریافته شود، نه از روی تقلید به آن اعتقاد ورزید؛

گروه دوم: متکلمانی هستند، که روش مجادله را در پیش گرفته و گمان دارند، که از این طریق می‌توانند حدوث عالم را اثبات کنند.

اینان می‌خواهند پایه‌های دین را با دلایل متزلزل و قیاس‌های سست بنیاد برپا دارند، یا به ایراد نقص‌هایی بر مقدمات مخالفان خود می‌پردازند، اگرچه آن مقدمات از آن چیزهایی باشد، که عقول و افهام به صحت آن‌ها شهادت دهند، و مرتکب مجادلاتی می‌شوند، که اذواق سالم از امراض نفسانی، و طبایع غیر مریض به امراض عصبیت از آن‌ها متنفر و دور می‌باشند، در حالی که این مجادلات عادت اکثر متکلمین بوده و در طریق مجادله، بدون بصیرت و یقین مرتکب آن می‌شوند، و مقدمات سست و واهی و اشتباه، و نظرات غلط را با اقوال گمراه گمراه برای مردم و بلکه زیرکان وارد می‌کنند به گمان این که اصول دین به مثل این کلمات واهی احتیاج دارد.

جناب ملاصدرا در جواب این گروه گفته‌هایی از غزالی و دوانی آورده و می‌فرماید: «چقدر نیکو است کلام غزالی در حق کسی که برای پیروزی اصول دین به اموری زشت و مبتنی بر گزافه‌گویی و تخمین متوسل شده»، غزالی در حق این‌ها می‌فرماید: «او دوست جاهل برای دین است».

و علامه دوانی نیز می‌فرماید: «وارد کردن مثل این مجادلات در معرض نصرت و پیروزی برای دین از آن چیزهایی است، که به خلل عظیمی منجر می‌شود، از جهت این که عقول ضعیف گمان می‌کنند، که اصول دین بر مثل این دعاوی سست مبتنی می‌باشد. چنان که بعضی از محدثین نقل کردند: که بعضی از زنادقه‌های احادیثی را در فضیلت بادمجان وضع کردند، نظیر این حدیث: «کلوا الباذنجان، فإنها أوّل شجرة آمنت

بالله»، بادمجان را بخورید، زیرا اولین درختی است، که به خدا ایمان آورده؛ یا حدیثی که دلالت بر این دارد، که در آن دوازده زیاده است؛ و انگیزه‌ی آن‌ها از وضع این‌گونه احادیث، توسل به آن‌ها برای عیب‌جویی و لک‌دار کردن احادیث پیامبر ﷺ بود، در حالی که خداوند به صدق و درستی احادیث و معجزات او جهت اثبات نبوت و کمال حکمت او شهادت داد و خداوند از همه‌ی جهانیان راستگوتر می‌باشد، چنان که فرمود:

«وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ، وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ»^۱، قسم به ستاره‌ی ثریای نبوت وقتی از عالم قدس به جهان خاک فرود آید، که صاحب شما محمد مصطفی ﷺ هیچ گاه در ضلالت و گمراهی نبوده است، و هرگز به هوای نفس سخن نمی‌گوید، سخن او غیر وحی خدا نیست؛

گروه سوم: اکثریت فیلسوفانی هستند که از اتباع و پیروان ارسطو به شمار می‌روند، مانند ابی نصر و بوعلی سینا، که در نظریه پردازی آن‌ها هیچ گونه التزام دینی دیده نمی‌شود. اینان معتقدند: که نفوس و طبایع اجرام فلکی، تخیلات و أعراض آن‌ها (به جزء اوضاع جزئی) و مقادیر، رنگ‌ها، اشکال و اوضاع کلی همگی قدیم هستند.

بعضی از آن‌ها به سبب خارج شدن اوضاع ممکن از قوه به فعل، برای افلاک کمالات و اشراقاتی را ثابت می‌کنند، که بر نفوس آن‌ها از مبادی عقلی آن‌ها إفاضه می‌شود.

لکن اکثر آن‌ها قائل بر این هستند، که جمیع صفات و کمالات افلاک غیر از اوضاع جزئی، بالفعل حاصل است، حتی تصریح کردند به این که مطلوب برای افلاک، خود حرکت می‌باشد؛ زیرا با حرکت، تشبه آن‌ها به مبادی عقلی شان تمام می‌گردد، مبادی عقلی که از همه‌ی شائبه‌های قوه میرا هستند.

این‌ها گفتند: سماویات از جهت ذات و سایر صفات و کمالات بالفعل هستند، غیر از آن چیزی که به حرکت وضعی تعلق می‌گیرد، نظیر خصوصیات اوضاع جزئی. زیرا جمع بین اشخاص کلی بر روش ثبات، بلکه بر روش تبدل احتمال ندارد؛ بنابراین هرگاه فردی از قوه به فعل خارج شود، قوه و امکان برای سایر افراد غیرمتناهی باقی می‌ماند؛ در این صورت نوع آن سماویات را با توارداشخاص حفظ کن، تا تشبه به مبادی عالی، که از جمیع جهات بالفعل هستند به قدر امکان تمام شود.

و چون تشبه به مبدائی عالی برای حرکت افلاک لازم است، حرکت را به اعتبار ملازمه غایت مطلوب افلاک قرار دادند.

هم چنین اعتقاد دارند، که شخص ماده‌ی عنصریات، و مطلق صور جسمی و نوعی آن، و مطلق کیفیات و أعراض قدیم هستند.

همه‌ی این‌ها از فلسفه‌ی عامی تخمینی است، که در آن آمیزه‌ای از حق و باطل دیده می‌شود و حاصل آن چیزی غیر از ظن و گمان نیست.

اما در مورد نفوس ناطقه‌ی انسانی، بعضی از فلاسفه قائل به ازلت آن‌ها هستند، و این قول از افلاطون الهی مشهور است، در حالی که این قول مخالف آن چیزی می‌باشد، که از افلاطون شهرت یافته است. آن چه نزد ما از مذهب افلاطون و متقدمین ثابت شده قول به «حدوث زمانی» برای این عالم هستی است، چنان که رأی اهل حق چنین می‌باشد؛ زیرا آن‌ها از بزرگان حکمای متقدمین هستند، که انوار علوم خود را از مشکات نبوت انبیای گذشته و الهیین اقتباس کردند. مانند هرمس که به «والد الحکماء» نامیده شده و تالس الملطی، آنکسیمانس، آغاثادیمون، انداقلس، فیثاغورس و سقراط، از تتبع آثار و کلمات متفرقه‌ی آن‌ها و نکات مرموز آنان این مطلب روشن و منکشف شده: که آن‌ها در حدوث عالم، و سایر اصول عرفانی و قوانین حق در حکمت و دین بر مذهب اهل حق و یقین هستند.

خلاصه: قول به قدم عالم بعد از فیلسوف اعظم «ارسطو طالیس» بین گروهی ایجاد شد، که طریق ربانیین و انبیاء را ترک کردند، و راه آن‌ها، سلوک بر طریق مجاهده و ریاضت و تصفیه‌ی نفس نبود، و به ظواهر کلام فلاسفه‌ی گذشته بدون بصیرت و مکاشفه متشبث گردیده و قائل به قدم عالم شدند.

دهریون و طبیعیون نیز جزو این دسته هستند، کسانی که به سبب اعتقاد و پایبندشان به قدم عالم، بر اسرار حکمت و شریعت توقف نکردند، و بر اتحاد مأخذ آن‌ها و اتفاق محتوای آن دو مطلع نشدند، از این رو واهمه‌ای ندارند، که این اعتقادشان با نظر صاحبان مذاهب سه‌گانه‌ی «یهودیان، مسیحیان و مسلمانان» همخوان نباشد، اهل دین از مذاهب سه‌گانه، اعتقاد به «حدوث عالم» دارند، به این معنی که بعد از عدم وجود، موجود گردید و

مراد از این بعد، بعدیت حقیقی و تأخر زمانی است نه ذاتی فقط^۱، به این معنی که هر شیء محتاج به غیر، در حد ذات خود از آن غیر متأخر می‌باشد، چنان که شأن هر ممکنی به حسب حدوث ذاتی‌اش این چنین است، و در ذات خود نه استحقاق وجود را دارد نه عدم، بلکه در ذات خود لاقتضائیت می‌باشد؛

گروه چهارم: فلاسفه‌ای هستند، که در عین التزام به دین اسلام، به قدیم عالم عقیده دارند، و بر این گمان هستند، که آن چه راجع به «حدوث عالم» در ادیان و شرایع آمده، فقط به معنای «حدوث ذاتی» و نیازمندی به آفریدگار است، ابونصر فارابی از این دسته می‌باشد، که برای هم‌آوا شدن دادن آرای افلاطون و ارسطو، مراد افلاطون از حدوث را «حدوث ذاتی» و احتیاج به صانع اینگاشته است.

صدرالمآلهین این نظریه را مستلزم تکذیب ناآگاهانه‌ی پیامبران می‌داند و می‌فرماید: منشأ چنین تأویلی (تأویل حدوث به حدوث ذاتی) ناتوانی در جمع بین قواعد شریعت راستین و حکمت حقیقی است، در حالی که روشنی الفاظ کتاب و سنت در بیان حقایق و معارف مربوط به مبدء و معاد به اندازه‌ای است، که نیازی به تأویل ندارد.

پند از فارابی نیز حکایت از این دارد، که وی مقصود بزرگان پیشین فلسفه را دریافته است. در این جا جناب ملاصدرا به یگانه بودن مسلک انبیا و حکمای نخستین در علم و عمل اشاره کرده و تأکید می‌ورزد، که انوار حکمت را آن حکما از چراغدان نبوت برگرفته‌اند، و در تأیید آن نظر، آیاتی از قرآن کریم و عباراتی از افلاطون را شاهد آورده و می‌فرماید: «مذهب متقدمین از فلاسفه که به منازل اولیای راسخین رسیدند و انوار حکمت را از مشکات نبوت انبیای کاملین اقتباس کردند، عین مذهب اهل حق و یقین می‌باشد و در آن چیزی است، که به معارف الهی و احوال معاد و علم نفس و مافوق آن تعلق می‌گیرد، و عین آن چیزی است، که از مقامات آخرت، حساب، کتاب، میزان، بهشت، آتش و غیر آن، در مقابل آن‌ها می‌باشد؛ زیرا طریق آن‌ها در علم و عمل واحد است، و آن طریق تصفیه‌ی باطن از باطل، و خالص کردن قلب از مشغولیات، و تهذیب اخلاق از ردائیل، و تجرید فکر از وسوسه‌ها و شائبه‌های طبیعت، و خاموش شدن آتش نفس و وهم می‌باشد تا به ملاء اعلیٰ متصل شوند؛ و سعادت نهایی را ملاحظه کرده و حضرت الهی را

مشاهده کنند و به نعمت‌های سرمدی برسند.

این طریقه‌ی جمیع انبیا و مرسلین و راه حکمت و توحید است، چنان که خدای تعالی فرمود: «**شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ**.....^۱»، خدا شرع و آئینی که برای شما مسلمین قرار داد حقایق و احکامی است، که نوح را هم به آن سفارش کرد و بر تو نیز همان را وحی کردیم و به ابراهیم و موسی و عیسی هم آن را سفارش نمودیم.

و «**كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ**»^۲، این گونه به سوی تو و رسولان پیش از تو خدای مقتدر دانا وحی می‌کند.

و «**إِنَّ هَٰذَا لَفِي الصَّحُفِ الْأُولَىٰ**، صحف ابراهیم و موسی^۳»، این گفتار به حقیقت در کتب رسولان پیشین ذکر شده، به خصوص در صحف ابراهیم و تورات موسی مفصل بیان گردیده است.

و «**أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ فَبْهَدِيهِمْ**»^۴، آن‌ها کسانی هستند، که خداوند هدایت نمود، پس به هدایت آن‌ها اقتدا کن.

و «**قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي**»^۵، ای رسول ما! امت را بگو طریقه‌ی من و پیروانم همین است، که خلق را به خدا با بینایی و بصیرت دعوت کنم.

و طریقه‌ی ماسوای آن‌ها استعمال آلات فکر و رویه، و مشعل شدن آتش وهم و خیال، و اشتعال به مباحثه و جدال، صرف عمر در حفظ اقوال می‌باشد، چنان که قرآن می‌فرماید: «**مِثْلَهُمْ كَمِثْلَ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ**

۱ - شوری / ۱۳.

۲ - شوری / ۳.

۳ - اعلیٰ / ۱۹-۱۸.

۴ - انعام / ۹۰.

۵ - یوسف / ۱۰۸.

و ترکهم فی ظلمات لایبصرون^۱، مَثَل ایشان مَثَل کسی است، که آتش بیفروزد پس تا اطراف خود را روشن کند، خدا آن روشنی را ببرد و ایشان را در تاریکی رها کند، که راه حق و طریق سعادت را هیچ نبینند.

از جمله چیزهایی که بر عینیت مذهب متقدمین فلاسفه و مذهب اهل شهود و یقین در این مسأله دلالت می‌کند آن چیزی است، که افلاطون در کتاب معروف به «فادَن» و «طیماوس» نقل کرده: «برای عالم مدید و مُحَدِّث اُزلی می‌باشد، که در ذات خود واجب بوده و به جمع معلومات خود بر صفت اسباب کلی عالم می‌باشد، و خداوند در ازل بود، در حالی که آثار و بقایایی از وجود غیر از مثال نزد باری تعالی نبود، که از آن به «عنصر اَوَّل» تعبیر می‌شود^۲».

شهرستانی می‌فرماید: «قول به قِدَم عالم و اُزلیت حرکات بعد از اثبات صانع، و قول به علّت اُولی بعد از معلّم اَوَّل ظاهر شد؛ زیرا معلّم اَوَّل یا قدمای از فلاسفه صریحاً مخالفت کرده و مقالاتی بر قیاسات ظن آن‌ها به عِزّان حجت و برهان ایجاد نموده است؛ و بر همین منوال شاگردان او، مثل اسکندر الافردویسی، تامسپیوس، فرفریوس «شارحان کلام ارسطو» و شیخ یونانی و دیوجانس کلیس و اسکندر رومی رفتند و کلام در آن را تصریح نمودند.

و ابرقلس «منتسب به افلاطون» در این مسأله کتابی نوشته و در آن شبهات نه‌گانه را وارد کرده؛ و قدما غیر از قول به حدوث را در عالم ابداع نکردند، و متعصبون با ابرقلس در وارد کردن شبهات نه‌گانه‌ی او عذرهایی را آماده می‌کردند^۳.

به زودی برای شما خلط در کلام او و تعدی از حق در آن چه به این فیلسوف اعظم نسبت دادند، ظاهر می‌شود، هنگامی که مقالات و کلمات شریف ارسطو در کیفیت حدوث رایبان کنیم، از آن مطالب براءت ارسطو را از تهمت قول به «قِدَم عالم» علم پیدا می‌کنی، چنان که قِدَم عالم نظر مشهور و گمان جمهور است، و در گمان احتمال خطا و صواب وجود دارد.

۱ - بقره/ ۱۷.

۲ - به نقل از مقدمه‌ی رساله‌ی «حدوث عالم»، ص ۲۰.

۳ - محمد شهرستانی، «الملل و النحل»، صص ۱۵۹-۱۵۷.

صدرالمতالیهین می‌فرمایند: «گمان من به معلم فلاسفه (أرسطو) این است، که او مانند استادش أفلاطون و شیوخ گذشته قائل به «حدوث زمانی» این عالم است؛ زیرا بعید می‌باشد، تعلیم افلاطون بزرگ چنین نتیجه‌ای را برای أرسطو داشته باشد، یا گمان مثل او در این مقصد عظیم و مهمی که یکی از أركان حکمت است و جهل به آن موجب ضرر رساندن به اعتقاد معاد انسان می‌شود، این چنین باشد، حتی خداوند گمان من به او را تصدیق کرد و آن را به حدّ یقین رساند وقتی که کتاب‌ها و کلام او را مطالعه کردم، و از آراء و علوم او در این باب چیزی را یافتم، که در تحقیق به قدر نصاب برسد^۱».

دوآئی می‌فرماید: «در بعضی از کتب فلاسفه به نقل از أرسطو طاليس دیدم، که فرموده: «غیر از یک نفر، احدی از فلاسفه قائل به «حدوث عالم» نشده است»، بعد دوآئی ذکر می‌کند: آن یک نفر افلاطون می‌باشد^۲».

جناب صدرالمতالیهین می‌فرمایند: «عید نیست، که مراد فیلسوف این باشد، که قول به «حدوث زمانی» مختص به أفلاطون در زمان خودش از بین معاصرین او باشد نه غیر او، و کلام این فیلسوف، صریح یا مشعر به این نیست، که مذهب أفلاطون نزد غیر او مرضی نمی‌باشد^۳».

هم چنین از أفلاطون حکایت شده، که در سؤالات خود از «طیماوس» گفت: «چه چیزی به وجود آینده است و وجودی برای او نبوده، و چه چیزی موجود است و کون و فسادی برای او نیست؟».

با قسمت اول سؤال خود حرکت و زمان را قصد می‌کند؛ زیرا افلاطون این دو را به خاطر تجدد و نابودی برای اسم «وجود» شایسته نمی‌داند؛ و با قسمت دوم، جواهر عقلی را قصد کرده، که مافوق زمان و حرکت و طبیعت هستند و سزاوار اسم «وجود» می‌باشند. صدرالمتالیهین می‌فرمایند: «این چنین در تفسیر کلام او گفته شده است و به زودی برای شما مفاد آن چه ذکر کرده و نحوه‌ی وجود جواهر عقلی و قدم آن‌ها واضح و روشن می‌شود، با این که ما قایل به این هستیم، که جمیع ما سوی الله حادث بوده و جزء خدای

۱ - مقدمه‌ی همین رساله «حدوث عالم»، ص ۲۲.

۲ - جلال‌الدین دوآئی، «أنموذج العلوم»، ثلاث رسائل، ص ۲۸۴.

۳ - مقدمه‌ی همین رساله، ص ۲۲.

تعالی چیزی قدیم ذاتی و زمانی نیست.

چون این مسأله نزد من در غایت وضوح و روشنی است، از نفس خودم رخصتی نیافتم در کتمان و عدم إشاعه و افاضه‌ی آن بر کسی که اُهلیت و شایستگی آن را داشته و قبول می‌کند، در نتیجه شروع در کشف نقاب از آن کردم و راه به سوی باب آن مسأله را آسان کردم، به امید این که خداوند آن را ذخیره‌ای برای من در روز قیامت قرار داده و با آن و نظایر آن برای من لسان صدق در آخرین قرار دهد.

بنابراین ابتداء به آماده کردن قوانین عقلی و اصول حکمی مشغول شدم، که اعتماد بر آن‌ها می‌شود و این مطلب به آن قوانین و اصول احتیاج دارد، و بر این مسأله برهان آورده و آن را واضح و روشن می‌کنیم، سپس آن چه را اراده کردیم از آن نتیجه می‌گیریم، و به قوت خدای تعالی استعانت می‌جوئیم، خدایی که عزیز و فتاح، و بخشنده‌ی نور و حیات بر ارواح و اشباح می‌باشد، سپس به دنبال آن به ذکر اقوال فلاسفه متقدم و تحقیق و شرح آن می‌پردازیم و کلام مختصر و موجز آن‌ها را بسط و گسترش می‌دهیم تا تمهید و توضیح برای افهام باشد.

این قوانین و اصول به نحو اجمال عبارتند از: تصویر معنای امکان و وجوب، تحقیق قوه و فعل، حرکت و سکون، اثبات طبیعت برای هر متحرکی، اثبات حرکت جوهری برای هر صورت طبیعی، اشاره به نحوه‌ی وجود هیولی، تحقیق معنای وجود عقلیات صرف و صور مفارق، اشاره به این که نفس از جهت فعل عین طبیعت جسمانی بوده و از جهت ذات عین ماهیت عقلی است، اشاره به معنای فنای کل موجودات در توحید، و اثبات قیامت کبری و رجوع هر چیزی به خدای تعالی.

باید این اصول را در فصولی وارد کنیم، و خدا ولی توفیق است و اساس و زمام تحقیق به دست او می‌باشد^۱.

۱ - مقدمه‌ی همین رساله، ص ۲۵-۲۳.

۲ - ترجمه‌ی مقدمه‌ی رساله‌ی «حدوث عالم»، صص ۲۵-۴.