

نقد دیدگاه فلاسفه در مورد انواع حدوث عالم

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۱/۱۵

تاریخ تأیید: ۹۴/۱۰/۰۱

حسین عشاقی*

چکیده

در فلسفه‌های رایج برای حدوث عالم، انواعی بیان شده و عالم را به اجمال به انواعی از حدوث، حادث دانسته‌اند؛ مانند «حدوث ذاتی»، «حدوث زمانی»، «حدوث تجدیدی» و «حدوث دهری». در مقاله پیش رو به نقد دیدگاه‌های فلاسفه در مورد انواع حدوث عالم می‌پردازیم و روشن می‌کنیم هیچ‌یک از این حدوث‌ها در نظام کثرت وجود و انقسام موجود به حادث و قدیم پذیرفتنی نیست؛ بلکه باید حدوث عالم را بر اساس نظام کثرت ظهورات، طرح و اثبات کرد.

واژگان کلیدی: حدوث، قدم، حدوث ذاتی، حدوث زمانی، حدوث تجدیدی، حدوث دهری، حدوث عالم، کثرت وجود.

* دانشیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

انقسام وجود به حادث و قدیم در فلسفه‌های رایج و اشکالات آن

بر اساس دیدگاه‌های موجود در فلسفه‌های رایج، «موجود» به دو قسم انقسام می‌یابد؛ یکی «موجود حادث» و آن موجودی است که مسبوق به عدم باشد (سابقه عدم داشته باشد) و دیگر «موجود قدیم» و آن موجودی است که مسبوق به عدم نباشد (سابقه عدم نداشته باشد)؛ بنابراین «موجود» یا حادث است یا قدیم.

از سویی «مسبوقیت وجود به عدم» یا به بیان دیگر اینکه وجودی سابقه عدم داشته باشد، گونه‌هایی دارد؛ از این رو انقسام «موجود» به «حادث» و «قدیم»، به انقسام «موجود» به «حادث» و «قدیم»‌های خاصی منحل می‌شود؛ از این رو فلاسفه برای «حادث» و «قدیم» انواعی را بیان کرده‌اند که در ادامه به طرح دیدگاه‌های آنها در مورد انواع حادث و قدیم و اشکالات وارد بر این دیدگاه‌ها می‌پردازیم.

الف) انقسام موجود به حادث ذاتی و قدیم ذاتی

یکی از این انقسام‌ها، انقسام موجود به «حادث ذاتی» و «قدیم ذاتی» است که این نحوه انقسام بر اساس «مسبوقیت وجود به عدم ذاتی» و عدم «مسبوقیت وجود به عدم ذاتی» شکل می‌گیرد؛ فلاسفه می‌گویند موجودات دو دسته‌اند؛ برخی وجودشان مسبوق به عدم ذاتی است؛ یعنی موجودیت موجود، یک سابقه عدم دارد و آن عدم هم، عدم ذاتی است؛ مانند ممکنات. برخی نیز وجودشان مسبوق به عدم ذاتی نیست؛ یعنی موجودیت موجود، سابقه عدم ندارد. همانند واجب‌الوجود بالذات؛ بنابراین موجودات دو دسته‌اند؛ یک دسته حادث به حدوث ذاتی‌اند و دسته دیگر قدیم به قدم ذاتی.

در توضیح سابقه عدم ذاتی در مورد ممکنات، ابن‌سینا می‌گوید:

إن للمعلول في نفسه أن يكون «ليس» ويكون له عن علته أن يكون «أيس». والذی يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان، من الذی يكون عن غيره، فيكون كل معلول «أيسا» بعد «ليس» بعدية بالذات» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۶۶).

هر «معلول» - به حسب ذاتش - بدون دخالت علت، معدوم است و فقط با دخالت

علت هستی بخش، موجود می‌شود و آنچه «معلول» به حسب ذاتش دارد، بر آنچه از ناحیه علت دارد، مقدم است؛ بنابراین هر «معلول»، موجود است؛ پس از آنکه به عدمی ذاتی معدوم است؛ ازین رو هر «معلول» ممکن بالذات، به حدوث ذاتی حادث است. ولی «واجب الوجود بالذات» چون مسبوق به چنین عدمی ذاتی نیست، بلکه او به حسب خودش، موجود، بلکه ضروری الوجود است؛ پس او قدیم ذاتی است و در نتیجه موجود به دو قسم حادث ذاتی و قدیم ذاتی انقسام یافت.

اشکالات وارد بر انقسام وجود به حادث ذاتی و قدیم ذاتی

انقسام موجود به «حادث ذاتی» و «قدیم ذاتی» از معروف‌ترین انقسامات «موجود» در فلسفه اولی است؛ ولی ورود اشکالاتی بر این انقسام، پذیرش آن را دشوار، بلکه ناممکن می‌کند؛ زیرا تحقق این انقسام به ثبوت دو قسم آن وابسته است و گرچه تحقق قسم «قدیم ذاتی» با براهین اثبات واجب بالذات روشن است؛ اما تحقق قسم «حادث ذاتی» اشکالاتی دارد. برخی از این اشکالات مورد توجه فیلسوفان بوده و کوشیده شده به آنها پاسخ داده شود - گرچه پاسخ‌ها ناتمام‌اند - و اشکالات دیگری نیز هست که می‌توان آنها را متوجه چنین قسمی کرد که در ادامه به هر دو دسته اشکالات می‌پردازیم.

اشکال اول: اشکال شده «ممکن بالذات» در معدومیتش نیز به غیر وابسته است؛ زیرا اگر ممکن به حسب ذاتش معدوم باشد، در این صورت ممتنع بالذات خواهد بود؛ نه ممکن بالذات؛ چنان‌که اگر به حسب ذاتش موجود باشد، واجب الوجود بالذات خواهد بود؛ نه ممکن بالذات و وقتی ممکن بالذات در معدومیتش نیز وابسته به غیر شد، معدومیتش نیز مانند موجودیتش معدومیت غیری و وابسته به غیر است؛ نه ذاتی. بنابراین سابقه «عدم ذاتی» برای «ممکن بالذات»، محقق نیست تا ممکنات، حادث ذاتی باشند (صدرالدین شیرازی، [بی‌تا]، ص ۲۳۱).

این اشکال چنین پاسخ داده شده که منظور از سابقه عدم ذاتی برای «ممکن بالذات» این نیست که عدم برای ممکن، ذاتی باشد تا اشکال شود که «ممکن بالذات»، در معدومیتش نیز وابسته به غیر است؛ بلکه منظور، این است که «ممکن» فاقد استحقاق وجود و عدم است و این فقدان استحقاق، یک وصف عدمی است که به حسب ذات

ممکن برای ممکن، قبل از وجودی که از ناحیه علت می‌آید، ثبوت دارد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۴۷).

ولی به نظر می‌رسد این پاسخ ناتمام است؛ زیرا اگر ممکن به حسب ذاتش، فاقد استحقاق وجود و عدم باشد، لازم می‌آید که ممکن به حسب ذاتش نه موجود باشد و نه معدوم؛ چون لازمه اینکه ممکن به حسب ذاتش فاقد استحقاق وجود باشد، این است که ممکن به حسب ذاتش موجود نباشد و لازمه اینکه ممکن به حسب ذاتش فاقد استحقاق عدم باشد، این است که ممکن به حسب ذاتش معدوم نیز نباشد و این ارتفاع نقیضین از ذات ممکن، در متن واقع است - نه از مرتبه ذات ممکن تا گفته شود ارتفاع نقیضین از مرتبه ذات ممکن، محال نیست؛ زیرا فقدان استحقاق وجود و عدم به حسب متن واقع است؛ یعنی ممکن به حسب ذاتش در متن واقع مستحق وجود نیست؛ وگرنه واجب‌الوجود خواهد بود؛ نه ممکن. نیز به حسب ذاتش در متن واقع، مستحق عدم نیز نیست؛ وگرنه ممتنع‌الوجود خواهد بود؛ نه ممکن. پس باید ممکن به حسب ذاتش، در متن واقع، فاقد استحقاق وجود و عدم باشد؛ ولی این نیز - چنان‌که که گذشت - به ارتفاع نقیضین در متن واقع که محال است، می‌انجامد؛ پس تفسیر یادشده هم برای تقدم «عدم ذاتی» بر وجود بالغیر ناتمام است.

صدرالمتألهین در توجیه تقدم «عدم ذاتی» بر وجود ممکن، چنین بیان می‌کند که ماهیت ممکن - گرچه در واقع از وجود و عدم خالی نیست - وجود و عدم، هیچ‌یک در مرتبه ماهیت ممکن نیستند؛ بلکه هر دو سوی نقیض از مرتبه ذات ممکن سلب می‌شوند و این سلب، گرچه سلب تحصیلی است؛ اما چون برخاسته از ذات ممکن است، ثبوت آن برای ذات ممکن بر هر وصف دیگری برای ماهیت ممکن، از جمله بر وجود حاصل از علت، تقدم دارد (همو، [بی تا]، ص ۲۳۲).

بیان صدرالمتألهین نیز در توجیه تقدم «عدم ذاتی» بر وجود ممکن، درست نیست؛ زیرا گرچه گفته شده که سلب نقیضین از مرتبه ذات ممکن از قبیل ارتفاع نقیضین نیست و این سخن درستی است؛ چون «وجود در مرتبه ذات»، نقیضش عدم «وجود در مرتبه ذات» است؛ نه «عدم در مرتبه ذات»؛ زیرا نقیض هر شیء، رفع همان شیء است؛ بنابراین «عدم در مرتبه ذات» - که تعبیر «در مرتبه ذات» قید عدم است؛ نه قید وجود

مرفوع - نقیض «وجود در مرتبه ذات» نیست تا ارتفاع آن دو، ارتفاع نقیضین باشد؛
باین حال این بیان، مشکل اصلی را حل نمی‌کند؛ زیرا:

سلب نقیضین از مرتبه ذات ممکن، محال است؛ چون به اجتماع نقیضین می‌انجامد
که خود محال شدیدتری است؛ زیرا وقتی مرتبه ذات ممکن از «وجود» که ملاک
واقعیت است، خالی بود، لازمه‌اش این است که ماهیت در مرتبه ذاتش، موجود نباشد و
نیز وقتی مرتبه ذات ممکن از «عدم» که ملاک پوچی و معدومیت است، خالی بود،
لازمه‌اش این است که ماهیت در مرتبه ذاتش معدوم نباشد و معنای یک گزاره سلبی،
عبارت است از عدم محمول در حریم موضوع؛ بنابراین معنای گزاره «ماهیت در مرتبه
ذاتش، موجود نیست» عبارت است از عدم «موجود» در مرتبه ذات ماهیت و معنای
گزاره «ماهیت در مرتبه ذاتش، معدوم نیست» عبارت است از عدم «معدوم» در مرتبه
ذات ماهیت؛ پس با سلب وجود و عدم از مرتبه ذات ماهیت، در مرتبه ذات ماهیت،
عدم «موجود» و عدم «معدوم» اجتماع دارند و از سویی «معدوم» عبارت است از «عدم
موجود»؛ بنابراین در مرتبه ذات ماهیت، عدم «موجود» و عدم «معدوم» اجتماع
دارند. این خود، اجتماع نقیضین است؛ چون اجتماع عدم «موجود» و عدم «عدم
موجود» اجتماع «عدم «موجود» با عدم آن است و روشن است که اجتماع نقیضین،
خود محال ذاتی است؛ بنابراین آنچه به عنوان ممکن یاد می‌شود، در واقع ممتنع بالذات
است؛ نه ممکن بالذات. پس با بیان صدر المتألهین نیز تقدم «عدم ذاتی» ممکن بر وجود
آن توجیه‌پذیر نیست؛ چون در واقع ممکن الوجودی در کار نیست.

بیانی دیگر از صدر المتألهین: سخنان پیشین همه بر این مبنا بود که موضوع
حدوث ذاتی ماهیت ممکنات باشد؛ اما صدر المتألهین بر مبنای اصالت وجود و اینکه
متحقق بالذات، وجود اشیاست نه ماهیات آنها، در توجیه حدوث ذاتی ممکنات و تقدم
«عدم ذاتی» آنها بر وجودشان، بیان دیگری دارد. او می‌گوید وجود امکانی به حسب
ذاتش بدون نیاز به جهت دیگری، وابسته به جاعل است؛ بنابراین چنین ذات وجودی -
بدون جاعلش - لاشیء صرف است و در پرتو جعل بسیط جاعل، موجود می‌شود؛ بر
خلاف وجود واجبی که به حسب ذاتش و بدون جعل جاعلی موجود است. پس وجود

امکانی، حادث ذاتی است؛ چون در رتبهٔ خودش معدوم و با جعل بسیط علت موجود می‌گردد (همان، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۵۵ و ج ۳، ص ۲۷۱).*

این بیان نیز در توجیه تقدم «عدم ذاتی» ممکنات بر وجودشان و حدوث ذاتی آنها با اشکالاتی روبه‌روست؛ زیرا:

اولاً: این بیان بر اصالت وجود مبتنی است و معنای اصالت وجود، این است که وجود به حسب ذاتش بدون نیاز به هر حیثیت تقییدی، موجود است. پس بنا بر اصالت وجود، نسبت موجودیت به هر وجودی نسبت شیء است به خودش و روشن است که سلب شیء از خودش، ممتنع بالذات است. پس بر مبنای اصالت وجود، سلب موجودیت از هر وجودی، ممتنع بالذات است و بالتبع وقتی وجود، امکانی اصیل باشد، باید سلب موجودیت از هر وجود امکانی، ممتنع بالذات باشد؛ ولی از سویی در بیان صدرالمألهین گفته شده وجود امکانی با جعل جاعل موجود می‌گردد؛ از این رو نتیجه گرفته شده، سلب موجودیت از وجود امکانی، شدنی و جایز است و این بدین معناست که میان دو بخش این بیان، تهاافت و ناسازگاری است که پذیرش آن را دشوار می‌کند؛ زیرا سلب موجودیت از وجود امکانی از سویی ممتنع بالذات و از سوی دیگر، ممکن الوقوع است و این باطل است.

به بیان دیگر، اقتضای اصالت وجود - چنان‌که گفته شد - این است که سلب موجودیت از هر ذات وجودی، ممتنع بالذات باشد و لازمهٔ امتناع ذاتی سلب موجودیت از چنین ذات وجودی، این است که آن ذات وجودی، واجب بالذات باشد؛ زیرا هرچه عدمش ممتنع بالذات باشد، وجودش واجب بالذات است؛ پس لازمهٔ اصالت وجود، وجوب ذاتی هر ذات وجودی است؛ بنابراین آنچه به عنوان وجودات امکانی یاد می‌شوند، اگر واقعاً وجود باشند، واجب‌الوجود بالذات‌اند و روشن است واجب‌الوجود

* «ان ذات الممكن وهويته ليست بحيث إذا قطع النظر عن موجدة ومقومة يكون موجوداً وواقعاً في الأعيان لأن الهويات المعلولة كما مر فافترت الذوات إلى وجود جاعلها وموجدتها فوجود الممكن حاصل بالجعل البسيط فوجود الجاعل مقوم للوجود الممجدول فلو قطع النظر إلى وجوده عن وجود جاعله لم يكن وجوده متحققاً كما علمت بخلاف الواجب جل ذكره فإنه موجود بذاته لا بغيره فالممكن لا يتم له وجود إلا بالواجب». «هذا الحدوث إن كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متقوماً بغيره بهويته وذاته لا من جهة أخرى فيكون ذاته بذاته بحيث إذا قطع النظر عن وجود مقومه وجاعله كان لا شيئاً محضاً فهو لا محالة فأقر الذات بما هي ذات متعلق الهوية بشيء مأخوذ في هويته ولا يؤخذ هويته في ذلك الشيء لغناء ذلك الشيء عنه وفقره إليه فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعدية».

بالذات، سابقه عدم ذاتی ندارد تا بتوان حادث ذاتی بودن آن را پذیرفت.

ثانیاً: صدرالمتألهین در مورد عدمی بودن ماهیات امکانی بیانی دارد که چنین بیانی در مورد وجودات امکانی نیز جاری است؛ بنابراین طبق همان بیان باید نتیجه گرفت که آنچه به عنوان وجود امکانی یاد می‌شود، همه، امور عدمی و غیرموجودند و بالتبع وجود واقعی برای آن نیست تا گفته شود آن وجود، مسبوق به عدم ذاتی و بنابراین حادث ذاتی است. بیان او در مورد ماهیات امکانی این است: «ان الماهیات الامکانیة أمور عدمیة ... بمعنی أنها غیر موجودة، لا فی حد أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع؛ لأن ما لا یکون وجوداً ولا موجوداً فی حد نفسه، لا یمکن أن یتصور موجوداً بتأثیر الغیر وإفاضته» (همان، ج ۲، ص ۳۴۱).

بر اساس این بیان، ماهیات امکانی، امور عدمی‌اند؛ بدین معنا که آنها نه به حسب مرتبه ذاتشان موجودند و نه به حسب واقع به حسب مرتبه ذاتشان موجود نیستند؛ زیرا ماهیت از جهت خودش چیزی جز خودش نیست (الماهیة من حیث هی هی لیست الا هی) و به حسب واقع، موجود نیست؛ زیرا چیزی که به حسب ذاتش وجود و موجود نیست، ممکن نیست که با تأثیر علت و افاضه جاعل موجود گردد.

بیان فوق‌گرفته برای عدمی بودن ماهیات امکانی است؛ ولی عیناً در مورد آنچه به عنوان وجود امکانی یاد می‌شود نیز جاری است؛ زیرا طبق بیانی که در توجیه حادث ذاتی بودن وجود امکانی از صدرالمتألهین نقل شد، وجود امکانی - بدون جاعلش - معدوم و لاشیء صرف است؛ بنابراین موجودیت از وجود امکانی، سلب‌شدنی است و روشن است اگر موجودیت از وجود امکانی، سلب‌شدنی باشد، پس موجودیت، عین ذات وجود امکانی نخواهد بود؛ بلکه زاید بر آن است؛ همان‌گونه خود صدرالمتألهین به این امر ملتزم شده است (همان، ج ۶، ص ۵۵).^{*} پس وجود امکانی در مرتبه ذاتش موجود نیست؛

^{*} اما علی ما ذهبنا إلیه حسب ما أقیم علیه البرهان من کون الوجود لکل شیء هو الموجود فی الواقع فقولهم إن الوجود زائد فی الممكن عین فی الواجب، معناه أن ذات الممكن وهویته لیست بحیث إذا قطع النظر عن موجدة ومقومة یتكون موجوداً وواقعاً فی الأعیان لأن الهویات المعلولة كما مر فاقترت الذوات إلی وجود جاعلها وموجدتها فوجود الممكن حاصل بالجعل البسیط فوجود الجاعل مقوم للوجود المجعول فلو قطع النظر إلی وجوده عن وجود جاعله لم یکن وجوده متحققاً كما علمت بخلاف الواجب جل ذكره فإنه موجود بذاته لا بغیره فالممكن لا یتم له وجود إلا بالواجب فوجود الواجب تمام لوجود غیره وهو غنی الذات عن وجود ما سواه فثبت أن الوجود زائد فی الممكن عین فی الواجب تأمل فیه فإنه حقیق بالتصدیق.

بنابراین در مرتبه ذاتش وجود نیز نیست؛ زیرا اگر وجود بود، موجود نیز بود؛ چون طبق اصالت وجود، معیار موجودیت، وجود است؛ بنابراین واقعاً وجود امکانی در مرتبه ذاتش، نه وجود است و نه موجود و بر اساس بیان یادشده، صدرالمألهین چیزی که به حسب ذاتش، نه وجود است و نه موجود، ممکن نیست که با تأثیر علت و افاضه جاعل موجود گردد؛ بنابراین چنین ذوات وجودی، واقعاً موجود نخواهند شد تا گفته شود وجودشان مسبوق به عدم ذاتی است و بنابراین حادث ذاتی اند.

اشکال دوم: از اشکالات دیگری که تحقق قسم حادث ذاتی را دچار مشکل می‌کند و بر اساس آن باید انقسام موجود به «حادث ذاتی» و «قدیم ذاتی» را باطل دانست، این است که ذات ممکن - بدون اینکه به قیدی مقید یا به شرطی مشروط شود - یا موجود است یا معدوم؛ زیرا هر شیء مفروض از این دو حال بیرون نیست؛ و گرنه ارتفاع نقیضین رخ می‌دهد. اگر ذات ممکن - بدون اینکه به قیدی مقید یا به شرطی مشروط شود - موجود باشد، لازم می‌آید که چنین ممکنی، واجب‌الوجود بالذات باشد؛ نه ممکن بالذات. زیرا طبق فرض، چنین ذاتی، هم موجود است و هم در موجودیتش هیچ قید و شرطی نداشته، و روشن است موجودی که در موجودیتش هیچ قید و شرطی نداشته باشد، واجب‌الوجود بالذات است؛ نه ممکن بالذات و اگر ذات ممکن - بدون اینکه به قیدی مقید، یا به شرطی مشروط شود - معدوم باشد، لازم می‌آید که چنین ممکنی، ممتنع‌الوجود بالذات باشد؛ نه ممکن بالذات. زیرا طبق فرض، چنین ذاتی، هم معدوم است و هم در معدومیتش هیچ قید و شرطی نداشته و روشن است معدومی که در معدومیتش هیچ قید و شرطی نداشته باشد، ممتنع‌الوجود بالذات است؛ نه ممکن بالذات. بنابراین آنچه به عنوان «ممکن بالذات» از آن یاد می‌شود، اصلاً مصداق محققى ندارد تا در مورد آن گفته شود چنین ذاتی پیش از موجودیتش «عدم ذاتی» دارد و چنین موجودی حادث ذاتی است.

اشکال سوم: اگر انقسام موجود به «حادث ذاتی» و «قدیم ذاتی» درست باشد، در این صورت باید نسبت میان «موجود» و «حادث ذاتی» نسبت عموم و خصوص مطلق باشد؛ زیرا نسبت هر مقسمی به اقسام متباینش، نسبت عموم و خصوص مطلق است؛ براین اساس هر «حادث ذاتی»، موجود است؛ اما هر موجودی، «حادث ذاتی» نیست؛

مثل واجب بالذات. از سویی طبق تعریفِ حدوثِ ذاتی، هر «حادث ذاتی» در مرتبهٔ تحققِ عدمِ ذاتی خود موجود نیست؛ چون طبق فرض، «عدم ذاتی» آن حادث، مقدم بر وجود آن حادث است؛ پس در آن رتبهٔ مقدم، «موجود» از «حادث ذاتی» سلب می‌گردد و روشن است که سلب اعم از چیزی، مستلزم سلب اخص از اوست؛ چنان‌که اگر مثلاً شکلی مثلث نباشد، لازم می‌آید که آن شکل، مثلث قائم‌الزاویه نیز نباشد؛ بنابراین به خاطر اینکه در آن رتبهٔ مقدم، «موجود» از «حادث ذاتی» سلب می‌شود، باید «حادث ذاتی» هم که از «موجود»، اخص است، از «حادث ذاتی» سلب شود؛ یعنی باید «حادث ذاتی»، «حادث ذاتی» نباشد؛ ولی چنین نتیجه‌ای، سلب شیء از خود و تناقض است که محال و ناممکن است. پذیرش تحقق «حادث ذاتی» به تناقض و سلب شیء از خودش می‌انجامد؛ بنابراین موجودی که هستی‌اش مسبوق به عدم ذاتی باشد، اصلاً تحقق ندارد تا انقسام «موجود» به «حادث ذاتی» و «قدیم ذاتی» درست باشد.

اشکال چهارم: اشکال دیگری که تحققِ قسمِ حادثِ ذاتی را دچار مشکل می‌کند، این است که عدمِ سابق بر وجودِ شیء حادث، یا عدمِ همان شیء حادث است یا نه؛ بلکه عدمِ شیء دیگری است. در هر صورت، مسئله با مشکلی روبه‌روست که پذیرشِ تحققِ حادثِ ذاتی را ناممکن می‌کند.

احتمال دوم باطل است؛ چون به خلف فرض می‌انجامد؛ زیرا عدمی که سابق بر وجود امکانی است، اگر واقعاً عدمِ همان شیئی نباشد که بعداً موجود می‌شود، در این صورت شیء مفروض در آن مرتبهٔ سابق، باید موجود باشد؛ چون طبق فرض، این شیء در آن مرتبهٔ سابق معدوم نیست؛ زیرا آنچه معدوم است، شیء دیگری است. در این صورت، اگر شیء مفروض در آن مرتبهٔ سابق، موجود هم نباشد، ارتفاعِ نقیضین در برخی از مراتب واقع، رخ می‌دهد که چنین لازمه‌ای محال است؛ بنابراین شیء مفروض باید در آن مرتبهٔ سابق، موجود باشد و اگر شیء مفروض در مرتبهٔ سابق نیز مانند مرتبهٔ لاحق موجود باشد، آن شیء در مقطع بعد از آن عدم حادث نشده؛ زیرا آن شیء - هم‌رتبه با آن عدم - موجود بوده؛ بنابراین اگر هم آن شیء حدوثی داشته است، پیش آن مقطع مفروض است؛ حال آنکه فرض آن بود که آن شیء در آن مقطع مفروض حادث شده و این خلف است؛ بلکه لازم می‌آید که او اصلاً حادث نباشد؛ زیرا بر اساس همین

بیان، هر مرتبه سابقه برای عدم فرض شود، طبق بیان گفته شده، باید آن شیء در آن مرتبه سابق نیز موجود بوده باشد و بالتبع هیچگاه سابقه عدمی برای خود شیء حادث محقق نخواهد بود تا آن را حادث بدانیم؛ پس آنچه حادث فرض شده بود، حادث نخواهد بود و این فرض مسئله، به خلف می انجامد.

احتمال اول نیز به تناقض می انجامد و باطل است؛ زیرا اگر عدم سابق واقعاً عدم همان شیئی باشد که بعداً موجود می شود، پس شیء موجود بعدی همان شیئی است که قبلاً معدوم بوده و در این صورت اختلاف مرتبه عدم و مرتبه وجود - که یکی سابق و دیگری لاحق است - موجب اختلافی در شخصیت و هویت شیء مفروض نیست و این همانی شیء موجود را با شیء معدوم نفی نمی کند؛ زیرا اگر شیء معدوم - به خاطر تقدمش - با شیء موجود - به خاطر تأخرش - به گونه ای مغایر باشد، باز مسئله به احتمال قبلی باز می گردد و دیگر نمی توان گفت این شیء موجود، عیناً همان موجود شخصی معینی است که قبلاً معدوم بود؛ بلکه باید گفت خود این شیء موجود، سابقه عدمی ندارد و اگر قبلاً عدمی بوده است، آن عدم، عدم چیز دیگری بوده که در این صورت، این فرض به فرض قبلی که بطلانش مبرهن شد، باز می گردد؛ بنابراین برای حفظ فرض مسئله که شیء موجود عیناً همان شیء معینی است که قبلاً معدوم بوده است، باید اختلاف مرتبه عدم و وجود را به هیچ وجه موجب اختلافی در حقیقت یا در شخصیت شیء مفروض ندانست و این لازمه اش، این است که شیء موجود عیناً بدون هیچ اختلافی همان شیء معدوم باشد و این چیزی جز وقوع تناقض و اجتماع نقیضین در شیء واحد نیست؛ چون یک شیء بدون هیچ اختلافی، هم معدوم و هم موجود است که آشکارا محال و باطل است؛ بنابراین هر دو احتمال مسئله، باطل و تحقق حادث ذاتی، ناممکن است.

ممکن است گفته شود این فرض که شیء موجود حادث عیناً همان شیء معین معدوم قبلی است، همانند مراحل گوناگون یک حرکت است که هر مرحله آن با مراحل دیگر متفاوت است؛ در عین حال این همانی نیز برقرار است؛ ولی همان گونه که در حرکت، تناقضی لازم نمی آید، در بحث ما هم تناقضی لازم نمی آید.

پاسخ این است که عدم لزوم تناقض در مورد حرکت نیز مورد تأمل است؛ زیرا

مانند بیان جاری در حادث ذاتی، در مورد حرکت وجودی اشیا نیز جاری است؛ چون در مورد هر مرحله موجود بعدی، این نیز درست است که این موجود بعدی، عیناً همانی است که قبلاً معدوم بود؛ بنابراین در هر دو مرحله مترتب، هم ادعای این‌همانی صادق است و هم ادعای موجودیت و معدومیت؛ پس دو وصف موجودیت و معدومیت به شخص واحدی تعلق گرفته که گرچه یک وصف، قبل و دیگری بعد است؛ ولی - به دلیل درستی ادعای این‌همانی - اختلاف بعدیت و قبلیت، موجب مغایرت شخصیت موجود بعدی با معدوم قبلی نیست؛ وگرنه نمی‌توان گفت موجود بعدی عیناً همانی است که مثلاً فعلاً معدوم است؛ بنابراین در حرکت نیز تناقض لازم می‌آید؛ از این رو نمی‌توان تحققش را در فضای وجود پذیرفت.

ب) انقسام موجود به حادث زمانی و قدیم زمانی

یکی از انقسام‌های «موجود» به «حادث» و «قدیم»، انقسامی است که بر اساس «حدوث زمانی» و «قدم زمانی» شکل می‌گیرد؛ «حدوث زمانی» به معنای «مسیبوقیت وجود به عدم زمانی» است؛ چنان‌که «قدم زمانی» به معنای عدم «مسیبوقیت وجود به عدم زمانی» است؛ فلاسفه می‌گویند موجودات دو دسته‌اند: برخی وجودشان مسبوق به عدم زمانی است؛ یعنی موجودیت موجود، یک سابقه عدم دارد که آن عدم، عدم زمانی است؛ مثل ممکنات مادی زمانمند و برخی وجودشان مسبوق به عدم زمانی نیست؛ یعنی موجودیت موجود، سابقه عدم زمانی ندارد؛ مانند واجب‌الوجود بالذات و عقول مجردة و عالم مادی در کلیتش؛ از این رو موجودات دو دسته‌اند: یک دسته حادث به حدوث زمانی‌اند و دسته دیگر، قدیم به قدم زمانی.

البته برخی «قدم زمانی» را محدودتر تعریف کرده و گفته‌اند «قدم زمانی» آن است که شیء به گونه‌ای باشد که ابتدایی برای زمان وجودش نباشد که بر اساس این تعریف، قدیم زمانی حتماً زمانمند است؛ ولی ابتدایی برای زمان او نیست و در این صورت، خداوند و عقول مجردة و خود زمان که اصلاً زمانمند نیستند، قدیم زمانی نیز نیستند؛ چنان‌که حادث زمانی نیز نیستند.

در توضیح سابقه عدم زمانی در مورد حادث‌های زمانی می‌گویند حادث‌های زمانی،

پیش از موجودیتشان در بستر زمان، معدوم‌اند و «وجود لاحق» و «عدم سابق» به دلیل اینکه یکی در زمان قبل و یکی در زمان بعد است، با هم قابل جمع نیستند؛ همان‌گونه که خود آن دو زمان با هم قابل جمع نیستند؛ برای نمونه اگر تولد کسی در سال ۹۴ حادث شده است، موجودیت این ولادت در سال ۹۴ با معدومیتش در سال ۹۲ مثلاً که هنوز تحقق نیافته بود، یک جا جمع نمی‌شود؛ همان‌گونه خود سال ۹۴ با سال ۹۲ یک جا جمع نمی‌شود؛ بر خلاف حادث‌های ذاتی که «عدم سابق» با «وجود لاحق» قابل جمع‌اند و در مورد آنها می‌توان گفت حادث ذاتی در همان حال که به لحاظ ذاتش فاقد هستی است، از ناحیه علتش موجود است و بین هستی نداشتن از ناحیه ذات و هستی داشتن از ناحیه غیر، ناسازگاری نیست.

اشکالات وارد بر انقسام وجود به حادث زمانی و قدیم زمانی

انقسام موجود به «حادث زمانی» و «قدیم زمانی» نیز از معروف‌ترین انقسامات «موجود» در فلسفه اولی است؛ ولی تحقق قسم «حادث زمانی» آن با برخی اشکالاتی که در مورد تحقق «حادث ذاتی» با آنها روبه‌رو بودیم، روبه‌روست؛ از این‌رو پذیرش این نحوه انقسام را ناممکن می‌کند که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

اشکال اول: اشکال اولی که در این باب به نظر می‌رسد، این است که تقدم عدم حادث زمانی بر وجودش ناممکن است؛ زیرا وجود حادث زمانی با زمانی که در آن تحقق می‌یابد، پیوند ذاتی دارد؛ چون بر اساس فلسفه‌های رایج، «زمان» در موجودات مادی، یا خود از مشخصات موجودات مادی است یا از نشانه‌های تشخیص آنهاست و در هر صورت تخلیه موجود مادی زمان‌مند از زمانی که در آن تحقق می‌یابد، ناممکن است. براین اساس عدم یک موجود مادی زمان‌مند در صورتی، عدم واقعی آن موجود مادی است که عدم متوجه همان موجود با همان خصوصیات شخصی‌اش باشد؛ وگرنه موضوعی که معدوم شده، همان چیزی نیست که در فرض ما، معدوم است. براین اساس یک حادث زمانی معدوم، همان زمانی را دارد که وجودش دارد؛ زیرا اگر موضوع معدوم در زمانی معدوم باشد که حادث زمانی در آن زمان، موجود نیست، خلف فرض لازم می‌آید؛ چون با تفاوت زمانی موضوع معدوم با حادث موجود، لازم می‌آید که

آنچه معدوم است - به دلیل تفاوت زمان که مشخص یا علامت تشخیص است - همان چیزی نباشد که در فرض ما، معدوم و مسلوب است؛ بنابراین تفاوت زمانی عدم وجود در حقایق مادی زمان‌مند به این می‌انجامد که آنچه سلب شده و معدوم گشته، با آنچه در فرض ما باید سلب شود، متفاوت و دارای شخصیت دیگری باشد و این خلف فرض است؛ براین اساس برای حفظ فرض، زمان عدم حادث زمانی با زمان وجودش نباید تفاوتی داشته باشد؛ بنابراین تقدم عدم حادث زمانی بر وجودش ناممکن است و با امتناع این تقدم، تحقق حادث زمانی، ناممکن می‌شود؛ زیرا طبق تعریف، حادث زمانی باید عدمش قبل از وجودش باشد که چنین چیزی ناممکن است؛ پس ما هیچ حادث زمانی نداریم. به بیان دیگر در حادث زمانی «ج» مثلاً، لازم است دو شرط جمع شوند تا این حادث زمانی تحقق یابد: یکی وجود لاحق «ج» و دیگری عدم سابق «ج». نبود هر یک از این دو شرط، ملازم با نداشتن حادث زمانی است و در اینجا دو احتمال وجود دارد: یا عدم سابق و وجود لاحق باینکه اختلاف زمانی دارند، نقیضین هستند یا نقیضین نیستند. اگر با وجود اختلاف زمانی، آنها نقیضین‌اند؛ پس اجتماع آن دو که شرط تحقق حادث زمانی است، اجتماع نقیضین است؛ بنابراین چون حادث زمانی، مشروط به اجتماع نقیضین است، ممکن‌الوقوع نیست و اگر آن دو، نقیضین نیستند، پس عدم سابق همان عدم «وجود لاحق» نیست؛ بنابراین باز یک شرط از دو شرط تحقق حادث زمانی تحقق ندارد؛ زیرا عدم سابق، باید عدم همان چیزی باشد که بعداً موجود می‌شود؛ نه عدم چیز دیگری - وگرنه حدوثی در کار نیست - و طبق فرض، عدم سابق، همان عدمی نیست که لازم‌الوقوع است؛ پس در هر صورت هیچ‌گاه حادث زمانی نخواهیم داشت.

۱۳۷

قیس

نقد دیدگاه فلاسفه در مورد انواع حدوث عالم

اشکال دوم: در فرض حدوث «ج» در آن «الف»، دو احتمال تحقق‌یافتنی است: یا «ج» قبل از آن «الف»، معدوم نبوده است یا معدوم بوده است. اگر «ج» حادث در آن «الف»، قبل از آن «الف»، معدوم نبوده است، پس «ج» قبل از آن «الف» موجود بوده است؛ بنابراین «ج» حادث، در آن «الف» حادث نشده است؛ حال آنکه فرض این بود که «ج» در آن «الف» حادث شده و این خلف فرض است و اگر «ج» حادث، قبل از آن «الف»، معدوم بوده است؛ معدومیتش قبل از آن «الف»، در

صورتی است که موجودیتش نیز قبل از آن «الف»، باشد؛ زیرا عدم هر شیء، نقیض آن شیء است و نقیضین از نظر زمانی باید یکسان باشند؛ وگرنه عدم حاصل، عدم شیء مفروض نخواهد بود و این خلف فرض است؛ بنابراین شرط معدومیت آن شیء قبل از آن «الف»، این است که آن شیء در همان زمان قبل از آن «الف» موجود باشد؛ پس معدومیت قبل از آن «الف» در صورتی است که موجودیت قبل از آن «الف» باشد؛ ولی لازمه یکسانی زمان وجود و عدم، تناقض است؛ پس تحقق حادث زمانی یا به خلف فرض می‌انجامد یا به تناقض؛ بنابراین ما هیچ حادث زمانی نداریم.

حدوث تجددی و بطلان آن

در حکمت متعالیه برای توجیه حدوث زمانی عالم مادی از نظریه حدوث تجددی استفاده شده است؛ بر اساس این نظریه، چون عالم مادی با حرکت جوهری همواره در تجدد است و هیچ مرحله‌ای بیش از یک آن دوام ندارد؛ پس عالم مادی - آن‌به‌آن - در حال حدوث است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۴۷).*

اشکالی که قبلاً بیان شد در اینجا نیز جاری است؛ یعنی اگر جهان مادی هر آن، حادث می‌شود، پس در هر آنی، جهان جدید، مسبوق به عدم است. در این صورت اگر آن عدم سابق، عدم همین جهان جدید است، تناقض لازم می‌آید؛ زیرا عدم هر شیء باید سلب آن شیء کند، در جایی که آن شیء هست؛ پس عدم این جهان جدید برای اینکه عدم این جهان جدید باشد، باید در همان حالی باشد که وجود جهان جدید هست و لازمه آن، اجتماع وجود و عدم شیء در ظرف واحد است که همان تناقض محال است و اگر عدم سابق، عدم این جهان جدید نیست، پس قبل از آن حدوث، این جهان معدوم نبوده و باید موجود بوده باشد؛ وگرنه ارتفاع نقیضین لازم می‌آید؛ ولی لازمه اینکه قبل از آن حدوث، این جهان معدوم نبوده، خلف فرض است؛ چون فرض،

* قد بینا أن تجدد الحركات يرجع إلى تجدد في ذات المتحركات وأن حامل قوة الحدوث لا بد أن يكون أمراً مهمم الوجود متجدد الصور الجوهرية والأعراض تابعة في تجدها وثباتها للجوهر فالعالم الجسماني بجمیع ما فيه زائلة دائرة في كل آن.

این بود که این جهان جدید در آن آن مفروض حادث شده است؛ پس قبلاً موجود نبوده و نیز درست نیست که جهان جدید بیش از یک آن دوام نداشته است؛ بلکه این درست است که جهان، همواره موجود بوده و تجدیدی در کار نبوده است.

ج) انقسام موجود به حادث دهری و قدیم دهری و نقد آن

یکی دیگر از انواع انقسام‌های «موجود» به «حادث» و «قدیم»، انقسامی است که بر اساس «حدوث دهری» و «قدم دهری یا سرمدی» شکل می‌گیرد. *میرداماد* موجودات را دو دسته می‌داند. برخی وجودشان مسبوق به عدم دهری است؛ یعنی موجودیت موجود، یک سابقه عدم دارد که آن عدم، عدم دهری است؛ مثل ممکنات و وجود برخی مسبوق به عدم دهری نیست؛ یعنی موجودیت موجود، سابقه عدم دهری ندارد؛ مانند واجب‌الوجود بالذات. ازین رو موجودات دو دسته‌اند: یک دسته حادث به حدوث دهری و دسته دیگر، قدیم به قدم دهری هستند.

توضیح اینکه *میرداماد*، آن فیلسوف نظریه پرداز، نظریه بدیع حدوث دهری را ارائه کرد؛ ولی بدیع بودن این نظریه از سویی و سنگین بودن قلم *میرداماد* از سوی دیگر، سبب شد که این نظریه در فضایی مبهم و غبارآلود باقی بماند؛ ازاین رو عده‌ای از بزرگان کوشیدند این نظریه را با تفسیر و توضیحاتی برای دانش‌پژوهان و صاحب‌نظران، قابل هضم و فهم کنند، مشهورترین تبیینی که از این نظریه ارائه شد، تبیین محقق سبزواری، صاحب منظومه حکمت است که در شرح منظومه خود با تقدیم چندین مقدمه، تفسیر خود را از این نظریه ارائه کرده است (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۸۸) که در دوره‌های متأخر، این تفسیر تقریباً محور داوری و رد و ابرام‌ها واقع شده است؛ ولی عده‌ای از صاحب‌نظران بر این باورند که تفسیر محقق سبزواری با نظریه حدوث دهری *میرداماد* چندان همخوانی ندارد (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۶۷/میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۶۶). دقت در بیانات *میرداماد* نیز این عقیده را تأیید می‌کند.

به منظور اینکه حق این نظریه تا حدودی ادا شود و از فضای مبهم و غبارآلود خارج گردد، ما با تفصیل بیشتری به بحث از این نظریه می‌پردازیم و در پایان با نقد اصل نظریه حدوث دهری، تقسیم موجود به «حادث دهری» و «قدیم دهری» را ابطال می‌کنیم.

تفسیر حدوث دهری با استفاده از سخنان میرداماد

مقدمه اول: به نظر ما میرداماد از سویی دنبال اثبات عقلانی حدوث عالم - آن گونه که در ادیان الهی مطرح است - بوده و از سوی دیگر طرح‌های بدیلی که برای حدوث عالم از جانب متکلمین یا فلاسفه مطرح شده بودند را رهگشا و قانع‌کننده نمی‌دانسته است؛ زیرا حدوث زمانی متکلمین تناقض‌آمیز است و حدوث ذاتی فلاسفه جز حدوثی عقلی و غیرخارجی نتیجه‌ای به دست نمی‌آورد؛ چون از دیدگاه میرداماد، تقدم عدم ذاتی بر وجود ممکنات، یک تقدم عقلی و سبق ذهنی است؛ نه خارجی و در متن واقع (میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۲ ص ۲۸۵ / همو، ۱۳۶۷، ص ۲۶)*؛ از این رو او دنبال گونه‌ای از سبق خارجی و تقدم واقعی عدم بر وجود ممکنات بود تا بر اساس آن، حدوثی واقعی و خارجی را در متن واقع برای موجودات امکانی اثبات کند. او مطلوبش را در حدوث دهری می‌یافت؛ بنابراین ما می‌بینیم که میرداماد در بسیاری از مواضع، تأکید می‌کند که حدوث دهری، یک حدوث واقعی و خارجی است و تعابیر «حاق‌الواقع» یا «فی متن‌الواقع» یا «فی‌الواقع» را ده‌ها بار در توصیف حدوث دهری به کار می‌برد (همان، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۳۹ / همو، ۱۳۶۷، ص ۲۶).

علت اینکه میرداماد تقدم عدم بر وجود را در حادث ذاتی، صرفاً یک تقدم عقلی و ذهنی می‌داند، این است که از دیدگاه او سلب وجود از مرتبه ذات ماهیت، درحقیقت به معنای معدومیت ماهیت در متن واقع نیست؛ بر این اساس، ممکنات قبل از وجود، به معیار نبود وجود در مرتبه ذاتشان، درحقیقت سابقه معدومیت ندارند تا بتوان مسبوقیت وجود به عدم را در متن واقع با آن توجیه کرد. بله، عقل، این سلب وجود از مرتبه ذات ماهیت را به حساب معدومیت ممکن می‌گذارد و با این اعتبار، مسبوقیت وجود به عدم را برای ممکن اثبات می‌کند؛ بنابراین چنین حدوثی برای ممکنات، یک حدوث وابسته به اعتبار عقل است؛ نه یک حدوث واقعی و مستقل از اعتبار عقل (همو، ۱۳۶۷، ص ۱۶) و اینجاست که میرداماد به چنین حدوثی برای ممکنات قانع نمی‌شود و در

* إن من خواص طباع الامکان أن یسبق تقرر جملة الجائزات الذاتیة فی الأعیان بطلان فی وعاء الدهر سبقا دهریاً، كما یسبق ذواتها البطلان سبقاً بالذات أولاً وأبداً فی لحاظ العقل.

صدد بر می‌آید که با طرح حدوث دهری، این نقیصه را در حدوث ذاتی جبران کند و یک حدوث خارجی برای ممکنات اثبات کند.

اما علت اینکه چرا او حدوث دهری را یک حدوث خارجی و در متن واقع می‌داند، این است که او عدم سابق را در حدوث دهری، یک عدم خارجی و در متن واقع می‌داند؛ نه صرفاً به لحاظ عقل؛ زیرا از نظر او، طباع ممکنات در متن واقع، قاصرند از اینکه به وجود ازلی و هستی سرمدی اتصاف یابند؛ بنابراین حقایق امکانی در متن خارج، فقط وجودی را می‌توانند بپذیرند که در متن واقع، مسبوق به عدم باشد؛ پس هر ممکن موجودی قبل از هستی، در متن واقع و در عالم خارج، معدوم است (همو، ۱۳۷۶، ص ۳۲۷).

مقدمه دوم: میرداماد دنبال این هدف بوده که اثبات کند حدوث با درجه‌عالی‌اش در مورد حقایق امکانی صدق می‌کند و جهان امکانی - چه بخش مجردش و چه بخش مادیش - از یک حدوث قوی و در سطح عالی برخوردار است.

میرداماد این هدف را در حدوث دهری می‌یافت؛ نه در حدوث زمانی یا حدوث ذاتی؛ چون حدوث، همان مسبوقیت وجود به عدم است و حادث، چیزی است که سابقه عدم داشته باشد. طبق این تعریف، چیزی عالی‌ترین درجه‌ حدوث را دارد که همه اجزای این تعریف را به نحو عالی دارا باشد و روشن است یکی از ارکان این تعریف، همان «عدم» است؛ بنابراین جهان امکانی وقتی به شکل قوی و در سطح عالی حادث است که عدم سابق، در عدمیت، عالی و قوی باشد و در صورتی عدم سابق در عدمیت، عالی و قوی است که عدمی ناب و خالص باشد و هیچ‌گونه آمیختگی با وجود نداشته باشد؛ زیرا اگر عدم سابق، هرگونه آمیختگی با وجود داشته باشد، این عدم، در عدم بودنش ضعیف خواهد بود و در نتیجه مسبوقیت وجود نیز به چنان عدم ضعیفی، مسبوقیتی ضعیف خواهد شد و در این صورت، عالم از حدوثی قوی برخوردار نخواهد شد و احداث عالم، به معنای اخراج عالم از عدم خالص به سوی وجود نخواهد بود؛ از این رو میرداماد بارها تکرار می‌کند که عدم سابق بر وجود، در حدوث دهری، عدمی صریح و خالص است و از این معنا با تعبیری چون «العدم الصریح» (همو، ۱۳۶۷، ص ۷)، «العدم الصرف» (همو، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۶۴)، «العدم البات» (همان، ص ۱۴)،

«اللیس الصریح» (همان، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۴)، «العدم الخالص» (همان، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۵) و «اللیس البحت» (همان، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۵) یاد می‌کند و تذکر می‌دهد به خاطر همین عدم خالص و نیستی صرف که در حدوث دهری شکل می‌گیرد، حدوث دهری، بهترین شکل حدوث برای عالم است (همو، ۱۳۶۷، ص ۷).

از سویی او عدمی را خالص می‌داند که مقابل وجود لاحق باشد و رابطه‌اش با آن، رابطه دو نقیض باشد؛ به گونه‌ای که فعلیت هر یک، رافع فعلیت دیگری باشد و در هیچ مرتبه‌ای از مراتب واقع نتوانند با هم اجتماع کنند. در این صورت است که یک تأییس کامل و وجودبخشی تام شکل می‌گیرد؛ نه در صورتی که عدم سابق با وجود لاحق، مقابل نباشد.

از سوی دیگر او نه در حدوث ذاتی و نه در حدوث زمانی، عدم سابق را عدم مقابل نمی‌داند؛ زیرا در حدوث ذاتی، سلب وجود از مرتبه ذات ماهیت، سلبی است مربوط به درون ماهیت و این با اتصاف ماهیت به وجود در متن واقع که موجودیتی است خارجی، مقابله ندارد؛ بلکه با آن سازگار است (همان، ص ۱۶)* و در حدوث زمانی، عدم سابق، عدم مقابل نیست. علتش این است که منظور میرداماد از تقابل در این باب، تقابل تناقضی است؛ به گونه‌ای که با آمدن وجود، عدم به کلی زوده شود و عقد ایجابی، عقد سلبی را به تمامی باطل کند که در این صورت است که تأییس کامل اتفاق می‌افتد و حدوث به شکل تام، محقق می‌شود؛ اما روشن است اختلاف زمانی عدم سابق و وجود لاحق در حدوث زمانی، مانع از این است که عدم سابق با وجود لاحق، مقابله تناقضی داشته باشد؛ زیرا یکی از شرایط نه‌گانه تناقض، وحدت زمان است که در اینجا این شرط به خاطر اختلاف زمانی عدم سابق و وجود لاحق، محقق نیست؛ بنابراین در حدوث زمانی، عدم سابق نسبت به وجود لاحق، عدم مقابل نیست (همان، ص ۱۷). پس از نظر میرداماد - به خاطر ناخالص بودن عدم سابق - نه در حدوث ذاتی و نه در حدوث زمانی، حدوث، حدوث عالی نیست و نمی‌توان عالم

* العدم فی مرتبة جوهر الماهية بما هی هی، لیس یستلزم العدم فی حاق نفس الأمر ولا یصادم الوجود فی متن الواقع.

امکانی را با این دو نحوه حدوث به گونه‌ای قانع‌کننده حادث دانست؛ بلکه میرد/ماد تصریح می‌کند که بدون حدوث دهری، حتی موجودات مادی زمان‌مند را نمی‌توان حادث دانست؛ زیرا هر شیء اگر قبل از موجودیتش، در متن واقع معدوم نباشد و درحقیقت سابقه عدم را نداشته باشد، حادث نیست و صرف معدومیت موجودات زمانی در مقاطعی از زمان گذشته نیز نتیجه نمی‌دهد که آنها در متن واقع، سابقه عدم دارند؛ زیرا معدومیت یک شیء در متن واقع، به معدومیت او در همه مراتب واقع است؛ ولی معدومیت در بخشی از زمان، اعم از معدومیت در همه مراتب واقع است؛ چون ممکن است در دیگر مراتب واقع، او موجود باشد؛ بنابراین به صرف نبودن یک چیز مادی در مقاطعی از زمان گذشته، نمی‌توان پذیرفت چنین موجود زمان‌مندی قبل از موجودیتش به گونه‌ای واقعی در متن واقع معدوم بوده و درحقیقت سابقه عدم را داشته است. بنابراین بدون حدوث دهری که بر اساس آن سابقه عدم به گونه‌ای واقعی شکل می‌گیرد، حتی نمی‌توان پدیده‌هایی را که در زمان خاصی حادث می‌شوند به‌راستی حادث دانست (همو، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۹).

۱۴۳

تفسیر

نقد دیدگاه فلاسفه در مورد انواع حدوث

همچنین یکی دیگر از مقومات تعریف حدوث، «وجود لاحق» است. وجود لاحق در صورتی عالی‌ترین شکل ممکنش را دارد که کاملاً رافع عدم سابق باشد؛ زیرا در این صورت است که یک تأییس کامل و وجودبخشی تام رخ می‌دهد و این شرط نیز فقط در حدوث دهری محقق است؛ چون حدوث ذاتی به ملاک حدوث ذاتی، فاقد این شرط است؛ زیرا موجودیت ممکن، با سلب وجود از مرتبه ذات ماهیت، سازگار است (همان، ص ۱۶)؛ از این رو این عدم را عدم مجامع می‌نامند؛ بنابراین در حدوث ذاتی از جهت حدوث ذاتی، موجودیت ممکن اصلاً رافع عدم ذاتی سابق نیست؛ چه رسد به اینکه رفع، با درجه عالی‌اش رخ دهد. حدوث زمانی به ملاک حدوث زمانی، فاقد شرط پیش‌گفته است؛ زیرا وجود لاحق به خاطر تأخر زمانیش، نمی‌تواند عدم سابق بر خود را رفع کند؛ چون برای اینکه عدم سابق رفع شود، باید وجود در همان ظرف زمان سابق قرار گیرد - وگرنه استمرار عدم، نفی شده نه خودش - و اگر چنین شود، اجتماع نقیضین لازم می‌آید؛ بنابراین در حدوث زمانی «وجود لاحق» به خاطر اینکه نمی‌تواند

در ظرف عدم سابق باشد، رافع «عدم سابق» نیست و شرط پیش گفته محقق نمی شود (همو، ۱۳۶۷، ص ۲۲۵).^{*} اما چرا حدوث دهری واجد این شرط است؟ چون - همان گونه که گفتیم - از نظر *میرداماد*، وجود لاحق در حدوث دهری، مقابل عدم سابق است و با آن رابطه تقابل تناقضی دارد و روشن است تحقق هر یک از متناقضین کاملاً رافع دیگری است؛ نه اینکه فقط استمرار او را رفع کند؛ بنابراین با آمدن عقد ایجابی، عقد سلبی کاملاً منتفی و باطل می شود (همو، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸).^{**}

مقدمه سوم: همان گونه که از تعریف حدوث به «مسبوقیت وجود به عدم» بر می آید، حادث باید سابقه عدم داشته باشد. بدون سبق عدم و تقدم نیستی بر هستی، حدوث اصلاً محقق نمی شود؛ اما در حدوث دهری، تقدم عدم بر وجود چگونه توجیه شده و *میرداماد* چگونه آن را تصویر می کند؟ پاسخ این است که او می گوید ممکن به حسب طباع ذاتش قاصر از ازلیت و سرمدیت است.

توضیح اینکه، ذوات امکانی در نظر *میرداماد* به حسب طبیعتشان معدوم اند؛ یعنی هر ذات امکانی من حیث هی هی، بدون اشتراط به هر شرطی و بدون تقید به هر قیدی، در متن واقع، معدوم است؛ زیرا اگر آنها - در حالی که به هیچ شرطی مشروط نیستند - در متن واقع معدوم نباشند، باید آنها در همین حال لاشروطی، در متن واقع موجود باشند (چون ارتفاع نقیضین از متن واقع محال است) و این بدین معناست که حقایق امکانی، موجوداتی ازلی و سرمدی و حقایقی واجب الوجود بالذات باشند؛ چون آنها در حالی که مشروط به هیچ شرطی و مقید به هیچ قیدی نیستند، موجودند و روشن است چیزی که در اتصاف به وجود، به هیچ شرطی اشتراط نداشته باشد و مقید به هیچ قیدی نیست،

* انّ العدم الزماني المتقدّم على وجود الكائن، تقدّمًا بالزمان، ليس يصحّ فيه ان يقال انّ بارتفاعه يكون وجود الكائن، فأنه في حده وعن زمانه لا يرتفع بته. وألّا، اجتمع النقيضان. وفي حدّ الوجود وزمانه، لم يتحقّق قطّ، حتّى يرتفع عنه. فالعدم الزمانيّ في الزمان القبل، ليس هو بمقابل لوجود الكائن الحادث في الزمان البعد. فاذا لا يصحّ، ان يقال: بارتفاع العدم يكون الوجود ألّا في العدم الصريح الدهريّ الذي بحسبه الحدوث في الدهر، لا غير.

** الإيجاب والسلب على نسبة عقديّة بعينها لا يتناقضان بحسب أفق الزمان إلّا بوحدّة الوقت. واما بحسب وعاء الدهر فلا يعتبر في التناقض وحدة الحدّ، إذ لا يعقل هناك اختلاف حدّين، ولذلك لا يصدقان معاً بالإطلاق العامّ الدهريّ.

واجب الوجود بالذات است و هستی سرمدی و وجودی غیرمسبق به عدم دارد؛ اما چنین لازمه‌ای در مورد حقایق امکانی، باطل و ناپذیرفتنی است؛ زیرا حقایق امکانی قاصرند از اینکه به واجب الوجودی متصف شوند و قامتشان کوتاه‌تر از آن است که لباس وجود سرمدی بپوشند. پس ذوات امکانی به حسب طباع ذاتشان و بدون تقید به هر قیدی، باید معدوم باشند و در نتیجه اگر اتصاف به هستی می‌یابند، وجودشان بعد از عدمی که به اقتضای ذاتشان هست، خواهد بود که با جعل و تأثیر علتی، خارج از طباع ذاتشان این اتصاف را به دست می‌آورند (همو، ۱۳۶۷، ص ۲۲) و چنانچه پیش‌تر گفتیم، آنچه از ناحیه ذات شیء تقرر می‌یابد، تقدم دارد بر آنچه از ناحیه بیگانه به دست می‌آورد؛ بنابراین هر ذات امکانی - به حسب طباع ذاتش - عدمش در متن خارج و در حریم واقعیات، مقدم است بر وجودش و این، همان حدوث دهری است که از مسبوقیت وجود به عدم در متن واقع تحقق می‌یابد. پس هر ذات امکانی در متن واقع به حدوث دهری حادث است.

مقدمه چهارم: از جمله ابتکاراتی که در عرصه فلسفه اسلامی مطرح شده، مسئله تقدم و تأخر دهری یا سرمدی است و این خود از نتایجی است که میرداماد از حدوث دهری ممکنات استنتاج می‌کند. او تقدم دهری یا سرمدی را چنین تعریف می‌کند: تقدم دهری، تقدمی است که بر اساس آن، شیء متأخر با شیء متقدم در متن واقع، در ظرف دهر مقارن نگردد و با هم اجتماع نکنند؛ اما این عدم تقارن آنها نه به خاطر ظرف زمان یا «آن» است؛ بلکه به خاطر سنخ هستی و وجود آنهاست (همو، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۵۵).^{*} او در توضیح و بیان قید «سنخ هستی» در این تعریف در مورد سنخ هستی حق - که تقدم سرمدی دارد - چنین می‌گوید: «حقیقه ذاته بذاته هی عین الوجود المتأصل الموجود فی الأعیان بنفسه» (همو، ۱۳۷۶، ص ۳۲۱). سنخ ذات حق این‌گونه است که عین وجود اوست و ذات و وجود او دو حیثیت گوناگون و نامتسانخ نیستند و این نحوه وجود حق اقتضا می‌کند که مرتبه وجود او تأخر دهری و سرمدی نداشته باشد؛ اما نحوه وجود

^{*} إن التقدّم الدهری السرمدی فی وعاء الدهر ... هو الذی یجب بحسبه أن لا یقارن الشئی المتأخر الشئی المتقدّم فی التحقّق فی الواقع والوجود فی وعاء الدهر لا فی آن ولا فی زمان ما، ولا فی جمیع الأزمنة، بل فی سنخ الأیس بما هو ایس وفی اصل الوجود بما هو وجود.

ممکنات به گونه‌ای دیگر است؛ زیرا وجود آنها عین ذات آنها نیست و ذات مرسله و لایشرطی آنها فاقد هستی است؛ از این رو آنها به اقتضای طباع ذاتشان، در متن واقع دارای سابقه عدم‌اند؛ بنابراین با دریافت هستی از ناحیه غیر، به حدوث دهری حادث می‌شوند و در اینجاست که میرداماد بر اساس سرمدیت حق و حدوث دهری ممکنات، نظریه تقدم و تأخر دهری را ابداع می‌کند؛ زیرا اختلاف سنخ هستی واجب و ممکن اقتضا می‌کند که هیچ‌گاه وجود ممکنات در رتبه وجود سرمدی حق قرار نگیرد؛ بلکه وجود آنها از وجود حق، تأخر و تخلف داشته باشد؛ چون آنها وجوداتی حادث و دارای سابقه عدم‌اند* و برعکس، این اختلاف اقتضا می‌کند که وجود حق در مرتبه‌ای عالی‌تر و در افقی بالاتر از وجود ممکنات قرار داشته باشد؛ چون وجود او وجودی سرمدی و نامسبوق به عدم واقعی است و دارای سابقه عدم نیست، این سابقه عدم داشتن وجود ممکنات و سابقه عدم نداشتن وجود واجب، سبب می‌شود مرتبه وجود واجب در متن واقع بر مرتبه وجود ممکنات مقدم شود و وجود واجب در وعاء سرمد که مبرا از زمان و مقدار است، بر وجود ممکنات تقدم داشته باشد. از سویی این تقدم با تقدم‌های دیگر تفاوت دارد؛ زیرا «ماه‌التقدم» در تقدم سرمدی، مرتبه و سنخ وجود است که از دیگر «ماه‌التقدم‌ها» متمایز است (همو، ۱۳۶۷، ص ۱۱۵).**

یادآوری می‌شود که میرداماد از میان انواع گوناگون تقدم و تأخر، دو مورد را انفکاک می‌داند و منظور او از تقدم و تأخر انفکاک، تقدم و تأخری است که متقدم و متأخر به حسب عالم خارج و در متن واقع، اجتماع و تقارن نداشته باشند و میرداماد این معیار را در دو مورد معتقد است: یکی تقدم و تأخر زمانی که انفکاک متقدم و متأخر در آنجا به حسب عدم اجتماع اجزای زمان است و دیگر، تقدم و تأخر دهری که انفکاک متقدم و متأخر در آنجا به حسب انفکاک و عدم اجتماع اجزای زمان نیست؛

* ان هناک تقدماً مطلقاً ثابتاً سرمدیاً، غیر منقَدَرٌ للمتقدّم، بحسب سرمدیّته فی الوجود وتأخراً صریحاً دهریاً غیر متکّمٌ للمتأخّر، بحسب حدوثه الدهریّ وسبق العدم الصریح علیه سبقاً مطلقاً فی متن الدهر (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۹۵).
** مرتبه ذات الواجب بالذات هی بعینها الوجود العینیّ الأصبیل، فی حاقّ الخارج و متن الاعیان. فیجب لكلّ ممکن بالذات، بطباع المعلولیّته، ان یكون متأخراً بالوجود فی الدهر عن وجود جاعله الواجب السرمدیّ بنفس ذاته فی السرمد، ... فاذن الباری الحقّ الواجب بالذات ... بحسب نفس ذاته، متقدّم الوجود فی السرمد علی وجود العالم فی الدهر، تقدّمًا سرمدیاً، ... والعالم ... بحسب عدمه الصریح فی الدهر ... متأخراً الذات والوجود فی الدهر عن وجود جاعله الحق فی السرمد، تأخراً دهریاً (همان، ص ۱۱۵).

بلکه از این نشئت می‌گیرد که متقدم در متن واقع سابقه عدم ندارد؛ ولی برعکس، متأخر در آنجا سابقه عدم دارد (همان، صص ۸۷ و ۲۴۷).

نتیجه‌گیری

این نکاتی بود که از سخنان *میرداماد* در بیان و تفسیر حدوث دهری استفاده می‌شود که بر اساس آن، عالم امکانی با همه موجوداتش به بهترین شکل حدوث، یعنی حدوث دهری، حادث است؛ زیرا بر اساس مقدمه اول و سوم، هر ممکنی، وجودش در عالم خارج، مسبوق به عدم خارجی است؛ بنابراین حدوث در عالم خارج تحقق می‌یابد و بر اساس مقدمه دوم، عدم سابق در حدوث دهری، عدمی خالص و مقابل وجود است؛ ازین رو با آمدن وجود، تأییس کامل رخ می‌دهد و بهترین حدوث، شکل می‌گیرد و بر اساس مقدمه چهارم، لازمه این حدوث، تقدم دهری حق و تأخر دهری عالم امکانی است.

کاستی‌های نظریه حدوث دهری *میرداماد*

مشکل اساسی طرح *میرداماد* در حدوث دهری ممکنات، این است که اگر ماهیات مرسله امکانی به حسب طباع ذاتشان معدوم باشند، پس باید این عدم نسبت به ذوات امکانی، لازمه‌ای جدانشدنی و وصفی زوال‌ناپذیر باشد و جعل و ایجاد فاعل نتواند این عدم را از ماهیت ممکنات سلب کند؛ زیرا اگر این عدم با جعل و ایجاد فاعل، زایل گردد، معنایش این است که وضع ماهیت مرسله و لابشرطی ممکنات در اتصاف به عدم کافی نیست؛ بلکه - افزون بر آن - مشروط بر این شرط است که اقدامی از ناحیه علت صورت نگیرد و مقید به این است که فاعل، به جعل و ایجاد اقدام نکرده باشد؛ حال آنکه چنین اشتراطی خلاف فرض *میرداماد* است که می‌گوید ماهیات مرسله امکانی در اتصاف به معدومیت به هیچ شرط وجودی یا عدمی مشروط نیستند؛ بلکه به حسب طباع ذاتشان معدوم‌اند؛ بنابراین بیان *میرداماد* در توجیه حدوث دهری ممکنات به این بن‌بست برخورد می‌کند که عدم سابقی که *میرداماد* برای حادث دهری طرح می‌کند، عدمی است که از ماهیات امکانی جدانشدنی و زوال‌ناپذیر است؛ یعنی این عدم نسبت

به ذوات ممکنات مثل وصف امکان است برای آنها؛ زیرا در آنجا نیز مسئله همین‌گونه است که ماهیت مرسله و لابشرطی ممکنات در اتصافش به وصف امکان، کافی است؛ بنابراین بودن نبود هیچ چیزی در اتصاف ماهیات به امکان دخالت ندارد؛ بلکه آنها - از ازل تا به ابد - واجد این وصف‌اند و این وصف در هیچ حالی از ذوات ممکنه سلب‌شدنی نیست. عدم سابقی که *میرداماد* در حدوث دهری طرح می‌کند نیز همین‌گونه است. این عدم، هیچ‌گاه از ذوات ممکنه سلب‌شدنی نیست و در این صورت اگر فاعل به ممکنات اعطای وجود کند، در آنها مشکل اجتماع نقیضین رخ می‌دهد؛ چون آنها، هم به خاطر زوال‌ناپذیری عدمشان باید در متن واقع، معدوم باشند و هم - طبق فرض - باید با جعل و ایجاد فاعل، موجود باشند و اگر به خاطر همین مشکل اجتماع نقیضین نتوانند وجودی را از فاعل دریافت کنند، در این صورت آنها هیچ‌گاه حادث نشده‌اند و حدوثی رخ نداده و وجود لاحقی نداریم.

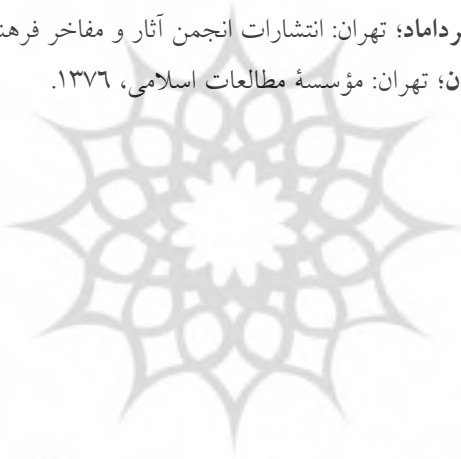
به بیان دیگر، *میرداماد* برای توجیه حدوث دهری ممکنات در تثبیت عدم سابق، عدمی را ارائه می‌کند که تحقق وجود لاحق را ممتنع می‌کند و وقتی وجود لاحقی نداشتیم، آن عدم نیز عدم سابق نخواهد بود؛ بلکه او یک عدم ازلی و ابدی است که هیچ‌گاه از ذوات امکانی سلب‌شدنی نیست؛ بنابراین هیچ حدوثی رخ نمی‌دهد و حادثی نمی‌تواند به عرصه هستی گام نهد. این مشکل اساسی در نظریه حدوث دهری است که با باطل شدن حدوث دهری انقسام موجود به «حادث دهری» و «قدیم دهری» نیز باطل می‌شود؛ زیرا تصویر درستی از «حادث دهری» نیست؛ بنابراین موجودی به صورت «حادث دهری» محقق نیست و با نبود یکی از اقسام، انقسام یادشده نیز منتفی است.

نتیجه تحقیق

با بحث‌های پیشین، روشن شد هیچ‌یک از انواع حدوثی که فلاسفه در نظام کثرت وجود و بر اساس انقسام موجود به حادث و قدیم برای وجود ماسوای ذات حق مطرح کرده‌اند، درست نیست؛ بنابراین مسئله حدوث ماسوای ذات حق را باید بر اساس نظام کثرت ظهورات طرح و اثبات کرد که خود، مقاله‌های مستقلی می‌طلبد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ **الهیات الشفاء**؛ قم: مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۲. صدرالدین شیرازی؛ **الحاشیة علی الھیات الشفاء**؛ قم: انتشارات بیدار، [بی تا].
۳. _____؛ **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**؛ بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۴. سبزواری، ملا هادی؛ **شرح المنظومه**؛ تهران: نشر ناب، ۱۳۷۹.
۵. رفیعی قزوینی؛ **مجموعه رسائل و مقالات فلسفی**؛ [بی جا]، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۷.
۶. میرداماد، محمدباقر؛ **القبسات**؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۷. _____؛ **مصنفات میرداماد**؛ تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵.
۸. _____؛ **تقویم ایمان**؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی