

A Comparative Study of Hassan Lahiji's Views in Misbah al-De'ayah and Imam Khomeini's Taqirrat-e Falsafeh on relationship between Haades (Originated) and Ghadim (Eternal)

Fatemeh Moosavi Bojnourdi¹
Mohammad(Jalal al-Din) Maleki²
Seyed Hassan Khomeini³
Hamidreza Shariatmadari⁴

Research Paper

Abstract

The relationship between Haades (Originated) and Ghadim (Eternal) has always been a challenging issue in philosophy, particularly for the monotheists with strong belief in non-changeability of the nature of the Necessary Being. Various schools of philosophy have explored many ways to find an answer to the problem. Imam Khomeini in his Taqirrat-e Falsafeh (Philosophical Statements) has reviewed solutions of various schools of philosophy. Hassan bin Abd al-Razaq Lahiji was a 12th century AH renowned scholar and the author of Misbah al-De'ayah fi Sharha al-Hidayah (Light of Prudence in Explanation of Guidance). The book, available in manuscript, offers an exclusive solution. In this paper, we have reviewed viewpoints by Imam Khomeini and Mirza Hassan Lahiji, and while pointing to Imam Khomeini's solution, we have investigated Lahiji's solution. Restating Lahiji's solution, the authors of the paper do not evaluate it as a perfect solution.

Keywords: Relation between Haades (Originated) and Ghadim (Eternal), Imam Khomeini, Mirza Hassan Lahiji, Sadr al-Muta' allehin, Masha' (Peripatetic school)

-
1. PhD Student (Islamic Philosophy and Theology), University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: a.ehsani0268@gmail.com
 2. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy, Faculty of Philosophy, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: maleki.ghalam@gmail.com
 3. Custodian of the Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works and Head of the Board of Trustees of Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran. E-mail: aa.ehsani268@gmail.com
 4. Associate Professor, Department of Shia Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: shariatm46@gmail.com

Received : 2020-01-15

Approved: 2020-05-03

مقایسه دیدگاه حسن لاهیجی در مصباح الدرایه و امام خمینی (ره) در تقریرات فلسفه درباره ربط حادث به قدیم

فاطمه موسوی بجنوردی^۱

محمد (جلال الدین) ملکی^۲

سید حسن خمینی^۳

حمیدرضا شریعتمداری^۴

مقاله پژوهشی

چکیده: از مشکلاتی که همواره گریبان گیر فلسفه بوده است و به خصوص موحدین با توجه به اعتقادشان درباره تغییرناپذیری ذات واجب الوجود با آن دست به گریبان بوده اند، بحث ربط حادث به قدیم است؛ و مکاتب مختلف فلسفی برای حل این مشکل راه‌های مختلف را پیموده اند. امام در تقریرات فلسفه راه‌های مکاتب مختلف را بررسی نموده اند. از زمره حکمای میرز قرن دوازدهم هجری حسن بن عبدالرزاق لاهیجی است. وی در کتاب خود مصباح الدرایه فی شرح الهدایه که به صورت نسخه خطی موجود است راه‌حلی را به عنوان راه‌حل اختصاصی خود مطرح می‌کند. در این مقاله علاوه بر بررسی سخنان امام خمینی، آرای خاص میرزا حسن لاهیجی نیز بیان شده و با اشاره به راه‌حل امام خمینی، راه حل میرزا حسن لاهیجی مورد بررسی قرار گرفته است. نگارندگان مقاله ضمن تقریر راه‌حل مورد اشاره لاهیجی این راه‌حل را کامل ارزیابی نمی‌کنند.

کلیدواژه‌ها: ربط حادث به قدیم، امام خمینی، میرزا حسن لاهیجی، صدرالمتألهین، مشاء.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، قم، ایران.

E-mail: a.ehsani0268@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه اسلامی، دانشکده فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی قم، قم، ایران (نویسنده مسئول).

E-mail: maleki.ghalam@gmail.com

۳. تولیت مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) و رئیس هیأت امنای پژوهشگاه امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

E-mail: aa.ehsani268@gmail.com

۴. دانشیار گروه شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم، قم، ایران.

E-mail: shariatm46@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۲/۱۴

پژوهشنامه متین / سال بیست و سوم / شماره نود و سه / زمستان ۱۴۰۰ / صص ۱۸۳-۱۶۹

مقدمه

ربط حادث به قدیم از زمره مهم‌ترین مباحثی است که در فلسفه اسلامی مطرح بوده است. این بحث با اشکالات متعددی مواجه بوده است که در متن مقاله مورد اشاره واقع شده است. پاسخ به این اشکالات در کلمات فلاسفه بزرگ همواره با بحث و نقد همراه بوده است.

در این میان امام خمینی در آنچه از تقریرات مباحث ایشان در دست است به تبیین راه‌حل‌های مشکل اشاره کرده‌اند و میرزا حسن لاهیجی نیز در کتابی که از ایشان تحقیق کرده‌ایم راه‌حل خاص و ابداعی خود را مطرح کرده است. در این مقاله کوشیده‌ایم از نظرگاه تقریرات امام خمینی، راه‌حل لاهیجی را پس از شرح آن نقد نماییم.

از جمله مهم‌ترین مسائل فلسفی، بحثی است که با عنوان ربط حادث به قدیم شناخته می‌شود و میرزا حسن آن را با عنوان «اشکال مستصعب» در کتاب مصباح الدرایه مورد بحث قرار داده است. وی همین بحث را در کتاب دیگر خویش (که به زبان فارسی به رشته تحریر درآمده است و با عنوان آینه حکمت در ضمن رسائل فارسی، تألیف حسن بن عبدالرزاق منتشر شده است) به‌طور نسبتاً مفصل بحث کرده است.

در این مقاله با اشاره به اصل موضوع، به چند پاسخ که در کلام فلاسفه مطرح است، اشاره شده. نخست بیان فلسفه مشاء مورد توجه قرار گرفته و سپس به نظریه صدرای پرداخته شده و هر دو نظریه مطابق با تقریر امام خمینی بررسی شده است. بعد از آن دو مسلک دیگر مطابق با شرح امام خمینی بیان شده و در پایان به نظریه میرزا حسن لاهیجی و نقد آن اشاره و نظریه اختصاصی امام مطرح شده است. میرزا حسن در مصباح الدرایه، نظریه خود در پاسخ به این سؤال را از هدایت‌های خدا بر خود برمی‌شمارد.

قبل از ورود به بحث مناسب است اشاره‌ای به زندگینامه میرزا حسن بن عبدالرزاق لاهیجی داشته باشیم ایشان فقیه، متکلم و فیلسوف شیعه قرن یازدهم هجری قمری است. وی فرزند عبدالرزاق لاهیجی و نوه دختری صدرالمتألهین شیرازی است. تولد وی را آقابزرگ تهرانی حدود سال ۱۰۴۵ هجری قمری ثبت کرده است (آقابزرگ تهرانی ۱۴۲۷ ج ۹: ۱۸۹) و ریاض العلماء وفات او را در سال ۱۱۲۱ هجری قمری دانسته است (افندی ۱۴۰۱ ج ۳: ۲۰۷).

میرزا حسن بنا بر نقل تتمیم اهل الآمال، مشربی صوفیانه داشته است (قزوینی ۱۴۰۷: ۱۰۸) و بنا بر نقل میرزا حسن زنونزی خویی در ریاض الجنه، برخی از فقیهان قم ایشان را تکفیر کرده اند. تولد میرزا حسن در قم بوده و وفات او نیز در همین شهر واقع شده است. وی در کتاب مصباح الدرایه که اثری است فلسفی و آن را در شرح هدایه اثیریّه نوشته است، بارها از پدر بزرگ خود با عنوان «الاستاد» یاد می کند که بعید است به معنای شاگردی مستقیم نسبت به صدرا باشد و پدر خود را نیز با عنوان «والدی العلامه» موردستایش قرار می دهد.

برای او قریب ۳۰ رساله کوچک و بزرگ نقل شده است که در علوم مختلف (اخلاق، کلام، فقه و فلسفه) نگاشته شده است.

ربط حادث به قدیم و مقایسه نظریه میرزا حسن لاهیجی و امام خمینی

در بحث خلقت عالم، دو اشکال مطرح است که امام آن را چنین بیان می کند:

شبهه اول اینکه: ما حوادثی را در عالم می بینیم و خیلی از موجودات حادث می باشند، اگر علت آنها قدیم است چطور بین قدیم و حادث ربط درست می شود؟

چراکه اگر علت قدیم باشد، معلول آن هم باید قدیم باشد وگرنه انفکاک معلول از علت لازم می آید و آن محال است.

اگر علت آن حادث است به آن نقل کلام می کنیم و پیوسته لازم می آید که یک رشته و سلسله حوادث غیرمتناهی بالفعل که مترتب بر یکدیگرند باشد و این همان تسلسل است و اگر به يك قدیمی منتهی شوند، دوباره اشکال ربط حادث به قدیم زنده می شود...

شبهه دوم این است که: اگر مبدأ ثابت است چگونه تغیر در معلول حاصل می شود؟

پس یا باید مبدأ هم متغیر باشد و یا باید معلول متغیر نباشد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۸۳).

با توجه به آنچه از امام خواندیم، در این بحث از دو حیث اشکال مطرح است. اشکال اول

ناظر به بحث قدیم بودن و حادث بودن است و لازمه حادث بودن معلول را حادث بودن علت برمی شمارد و لازمه قدیم بودن علت را، قدیم بودن معلول به حساب می آورد. این اشکال آنگاه کامل می شود که به این قاعده فلسفی توجه کنیم که مدعی است «اگر همه جوانب عدم بر معلول بسته نشود. معلول موجود نمی شود» (ملاصدرا ۱۴۲۵: ۴۲۳) و به عبارتی «الشیء مالم یجب لم یوجد» (ابن سینا ۱۴۰۴: ۵۴۸؛ ۱۳۷۹ ج ۲: ۴۹۳؛ ملاصدرا ۱۴۲۵ ج ۱: ۲۲۱).

و اشکال دوم ناظر به عروض تغییرات در ذات باری تعالی است که نمی تواند محل حوادث باشد. این اشکال مبتنی بر این قاعده فلسفی است که باید بین علت و معلول سنخیت باشد (سبزواری ۱۳۶۹ ج ۲: ۸۳؛ مطهری ۱۳۸۴ ج ۶: ۶۷۶).

میرزا حسن لاهیجی در مصباح الدرایه این دو اشکال را در قالب واحدی مطرح کرده است و آن را چنین تقریر می کند:

«علت تامه هر حادثی باید همه آنچه را که آن حادث بر آن متوقف است در خود جمع کرده باشد. حال اگر آن علت قدیم باشد، قدیم بودن حادث نیز لازم می آید و الا آن علت قدیم نخواهد بود. پس هیچ قدیمی در سلسله معلولات خود به حادث نمی رسد و هیچ حادثی در سلسله علل خود به قدیم نمی رسد» (لاهیجی ۱۴۰۰: ۲۲۵).

ابتناء اشکال ها بر بطلان تسلسل

قبل از بیان پاسخ های مطرح شده درباره این دو اشکال، لازم است اشاره کنیم که ورود این دو اشکال، مبتنی بر بطلان تسلسل است. چرا که اگر کسی بپذیرد که تسلسل ممکن است، در این صورت، اگرچه ربط حوادث عالم با ذات ربوبی را تصحیح نخواهد کرد؛ ولی اصل پیدایش هر حادثی در جهان را می تواند تصویر کند؛ زیرا اگر تسلسل باطل باشد (که در جای خود بطلان آن با بیان های متعدد ثابت شده است)، طبیعی است که لاجرم سلسله وجود به علت اولیه منتهی شود (برای بطلان تسلسل. ر.ک. به: ملاصدرا ۱۴۲۵ ج ۲: ۱۴۱، ۱۴۴؛ فخر رازی ۱۳۸۴ ج ۱: ۴۷۰).

طریقه مشائین در پاسخ به اشکال

پاسخی که مشائین برای حل مشکل داده اند، دخالت افلاک در سلسله علل است. اثیرالدین

ابهری، این جواب را چنین تقریر کرده است. «استعداد هیولا برای قبول صورت، از جهت عقل فعال نیست و الا استعداد آن تغییر نمی کرد؛ بلکه استعداد هیولا به سبب حرکات آسمانی است و هر حادثی مسوق به حادثی دیگر می شود. چراکه حرکات جزئی فلک بعد از حرکت جزئی دیگری است که قبلاً موجود شده است و این حوادث هم به صورت بی درپی واقع می شوند» (ر. ک. به: ملاصدرا ۱۴۲۵: ۴۳۴).

سبزواری این مطلب را چنین تقریر کرده است که:

فلک دارای یک حرکت قطعی است و یک حرکت متوسطه. حرکت متوسطه فلک، یک امر بسیط و ممتد و واحد است؛ ولی حرکت قطعی آن یک امر سیال است که هر لحظه متحرک در نقطه‌ای و زمانی حضور دارد که قبل و بعد از آن چنین نیست. فلک به اعتبار حرکت متوسطه اش (کون الشیء بین المبدأ و المنتهی)، به عقل فعال که امر بسیط و غیر سیال است مستند است و به اعتبار حرکت قطعی اش، علت برای حوادث متجدده است (سبزواری ۱۳۶۹ ج ۳: ۶۷۹).

توجه شود که این پاسخ، مشکلی با این امر ندارد که غیر از خدای سبحان، قدیم زمانی دیگری هم در عالم موجود باشد و لذا عقل‌های متکثره و همچنین اصل عالم ماده را قدیم زمانی فرض می کند؛ ولی برای ارتباط دادن بین هر موجود مادی خاص (مثل مرگ زید یا تولد عمرو) با سلسله عللی که به ذات ربوبی منتهی شود، دست به دامان فلک می شود. از منظر این پاسخ، فلک دارای دو وجهه است. این مطلب را امام خمینی چنین بیان کرده‌اند: «در عالم فلک دو وجهه خواهد بود:

الف: وجهه «یلی الرب» که با این وجهه غیر متغیر و غیر حادث است.

ب: وجهه «یلی الطبیعه» که با این وجهه حادث و متغیر است» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۸۵).

ایشان سپس توضیح می دهند:

«افلاک دارای یک حرکت دوریه می باشند که این حرکت همیشگی و ثابت است و از ازل تا ابد این حرکت هسست و این حرکت، حرکت واحده است. ... این حرکت که موجود واحد است حادث و متغیر نیست ... به این وجهه ربط به قدیم و ثابت دارد» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۸۶-۳۸۵).

ایشان اضافه می‌کند:

بعضی از موجودات ازلی و ابدی بوده و متغیر نمی‌باشند و بعضی حادث و متغیر هستند و بعضی برزخ بین آن دو می‌باشند که نمی‌توان به آن‌ها قدیم و ازلی و ابدی گفت و نمی‌توان به آن‌ها حادث و متغیر گفت؛ نه ثابت هستند و نه لا ثابت و نه حادث و نه قدیم. چنین موجودی عبارت از حرکت افلاک است. ... حرکت افلاک یک جهت و وجهه «یلی الطبیعه» هم دارد؛ زیرا هنگامی که افلاک حرکت می‌کنند تمام چیزهایی را که در جوف آن‌هاست نیز به حرکت درمی‌آورند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۸۶).

تقریر دیگر امام از نظریه مشاء

امام تقریر دیگری هم از نظریه مشاء ارائه می‌دهند:

جواب مشائین به نحو کامل‌تر این است که: برای فلک به مناسبت حرکت دوریه آن، دو وجهه است: یک وجهه ثبات و دوام حرکت دوریه آن، به بیانی که گذشت، یک وجهه هم نسبت به عالم عناصر دارد که موجودات عالم عناصر را که در جوف او قرار دارند، حرکت می‌دهد و بین فلک و موجوداتی که در جوف اوست، وضع و مقابله هست و این وضع در تغییر و تبدیل است و در این تبدیل و تغییر به مناسبت هر وضعی هیولای عالم عناصر برای اخذ فیض از عقل فعال قابلیت پیدا می‌کند.

پس هر استعدادی که به فعلیت می‌رسد و هیولای اولی پذیرای هر صورتی که می‌شود به واسطه حدوث شرطی است که عبارت از صورت قبلی است با توجه به اینکه اراده و علت قدیم مستمر، وجود دارد....

چون حرکت فلک الافلاک دوری است پس حرکت موجودی است برزخ بین صرافت قوه و محوضت فعلیت و بین این است، حادث حادث نیست و قدیم قدیم هم نیست، ثابت ثابت نیست و متغیر متغیر هم نیست و چون حادث حادث نیست ربط آن با قدیم عیب ندارد و لذا دائماً از عقل اول به او فیض افاضه می‌شود و چون متغیر متغیر نیست اشکال ندارد که با ثابت

مرتبط باشد و لذا به واسطه آن، دست حادثات به فیض می‌رسد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۸۹-۳۸۸).

امام سپس برای تبیین بهتر به تظیری روی می‌آورند و به اقسام وحدت اشاره می‌کنند: اول: وحدت حقه حقیقه که اصلاً در آن تکثر ممکن نیست... قسم دوم: وحدتی است که عقل دارای آن وحدت است که در حقیقت ذات وحدت را داراست به نحوی که افراد عقول تمام کمال نوعی را دارا بوده و به نحو طولی در هر مرتبه‌ای از کمال که باشند، گنجایش آن مرتبه از کمال را داشته و نوع آن‌ها منحصر در فرد است. وحدت به مرتبه پایین‌تر، یعنی عالم اجسام که می‌رسد، در حقیقت محفوف به کثرت است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۸۹).

نقد صدر المتألهین بر پاسخ مشائین

صدر المتألهین این پاسخ را صحیح ارزیابی نمی‌کند. بن‌مایه سخن او آن است که «وقتی در نظر مشائین «حرکت قطعی» امری اعتباری است، چگونه اجزاء این حرکت را دارای وجودات متأصله برمی‌شمارد و به گونه‌ای که بتوانند منشأ اثر شوند» (ملاصدرا ۱۴۲۵: ۴۳۳). اما جدای از اشکالات فلسفی که بر این مبنا می‌توان وارد کرد، باید پذیرفت که با توجه به بطلان نظریه طبیعیات قدیم درباره فلک، نمی‌توان حل یک غامض فلسفی را بر چنین اموری مبتنی کرد.

طریقه صدر المتألهین

صدرا بعد از آنکه می‌نویسد: «با توجه به اینکه ما به تنهایی حرکات قائل هستیم و همه ممکنات را از درجه سرمد و ازل قاصر می‌دانیم، حل ربط حادث زمانی به قدیم، برای ما سخت‌تر است» (ملاصدرا ۱۴۲۰: ۴۳۵). اضافه می‌کند: ولی خدای سبحان به لطف خود من را به اصلی حکمت‌آمیز رهنمون شده است که با نور آن ابرهای شک و تردید از صورت

حق و یقین کناره می‌گیرد^۱ (ملاصدرا ۱۴۲۰: ۴۳۵).

ماحصل جواب صدرا چنین است که: «در عالم طبیعت حتی در عالم افلاک، حرکت جوهری موجود است؛ یعنی ذات اشیاء حرکت است. پس وجود عالم متغیر است و نه آنکه تغیر بر آن عارض شده باشد. پس تمام حوادث و تغییرات در عالم، ذاتی ماهیت جهان است و همه به علتی منتهی می‌شوند که تغیر ذاتی آن است؛ و این تغیر بالذات به جعل بسیط خلق شده است» (سبزواری ۱۳۶۹ ج ۳: ۶۸۰).

سبزواری که همین قول را پذیرفته است تصریح دارد که این مبنا بر اساس نظریه کسانی است که قائل به انقطاع فیض نیستند؛ یعنی عالم را قدیم زمانی می‌دانند (سبزواری ۱۳۶۹ ج ۳: ۶۸۰). امام مبنای صدرا را چنین تشریح کرده است:

اما مسلک آخوند که به حرکت جوهریه قائل است این است که ایشان علاوه بر حرکت افلاک، قائل به حرکت در ذات و جوهر هر چیزی است که هر برگ و سنگ و خاک و حیوان و انسانی، یک حرکت مخصوص به خود دارد و به عبارت دیگر: هر یک از این موجودات جزئی، زمان جزئی مختص به خود دارند؛ زیرا زمان عبارت از امتداد حرکت است، یعنی اجزاء زمان با حرکت منطبق است و از آن منتزع می‌شود و چون هر چیزی حرکت دارد، پس هر چیزی زمان دارد؛ گرچه زمان، زمان جزئی باشد... منتها حرکت موجودات عالم طبیعت، حد دارد و سرانجام به حدی که منتهی الیه اوست می‌رسد... پس این حرکات، حادث و متغیر است و نمی‌تواند به قدیم مرتبط باشد.

ولی یک حرکت دیگری است که آن حرکت طبع کل است، یعنی عالم اجسام روی هم رفته یک طبع دارد که رو به کمال در حرکت است و حرکت در جوهر آن است، لیکن این حرکت دیگر از طرف اول و آخر حد ندارد... و الحاصل: نحوه وجود طبع کل، وجودی است که به این نحو در حرکت است و از نقص رو به کمال می‌رود و این حرکت ابدی و ازلی است، یعنی

۱. «ولکنی وفقنی الله برحمته و فضله لأصل حکمی انتشع بنوره غیم الشک عن وجه درک الحق و یقین».

هر چه عقل ما، قدم به جلو بگذارد و همچنین هر چه قدم به بعد بگذارد، این طبع کل هم هست و دائماً در جوهر آن حرکت است. بلی، معنای قدیم بودن طبع کل این نیست که قدم آن مانند قدم باری باشد که در رتبه او و همدوش با او باشد، بلکه سَمَت آن معلولیت است ولیکن از علت قدیم منفک نیست.

بنابراین: نمی‌توان اشکال کرد که چگونه علت قدیم بود ولی متعلق اراده او نبود و سپس علت اراده کرد تا ربط بین آن دو تصحیح نشود بلکه متعلق اراده هم بوده است، منتها نحوه وجود آن به گونه‌ای است که دارای تغییر و حدوث است و آنآ فائماً متجدد می‌شود ولیکن يك حقیقت است و چنانکه قبلاً شرح دادیم که اصل وجود عقل اول از علت صادر شده است ولی نقص نسبت به علت، ذاتی آن است و نقص از مبدأ صادر نشده است، همچنین در ما نحن فیه اصل وجود که دائمی است از علت صادر شده و علاوه بر آن تغییر و حدوث وجود، صادر نشده است؛ و چون حرکت طبع کل دائمی است، موجودات هم به تبع آن، حرکت دائمی دارند و از اینجاست که می‌بینیم موجودات حرکات موقته دارند؛ زیرا اصل ماده آن‌ها در طبع کل هست و لذا حرکت در صورت نوعیه آن‌ها هم تابع آن حرکت طبع کل است، پس این حرکات به حرکت طبع کل و به واسطه آن به علل سابق مربوط است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۹۳-۳۹۱).

طریقه سوم امام در پاسخ به اشکال

امام به‌عنوان سومین راه‌حل برای رفع مشکل ربط حادث به قدیم می‌نویسند:

این حوادثی که الآن از قبیل انسان و حیوان و نبات و جماد هست، سلسله ماقبل آن‌ها یعنی آباء و امهات آن‌ها، علل آن‌ها نبوده، بلکه معدّات بوده است که ماده از اصلاّب آباء در ارحام امهات قرار گرفته و این حوادث حاصل شده است و این رشته آغاز و انجام ندارد و از طرف ازل و ابد انتها ندارد و هر قدمی که عقل ما به جلو بگذارد، سلسله معدّه‌ای بوده و پیوسته

سلسله سابق معدوم شده و سلسله لاحق موجود گردیده است. البته سلاسل معدّات، فعلاً موجود نیستند تا گفته شود که تسلسل ترتیبی باطل است، بلکه چنانکه در مبحث قدیم و حادث گفتیم، تسلسل در اینجا تعاقبی است و آن عیبی ندارد... در نتیجه می‌گوییم: خلقت موجودات دسته‌به‌دسته از ازل بوده و هیچ‌وقت نبوده است که موجودی خلقت نشده باشد تا بگویی تعطیل در فیض و انفکاک معلول از علت لازم می‌آید (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۹۴).

به نظر می‌رسد این مسلک نکته جدیدی را در بر ندارد و در بهترین فرض پاسخ به انقطاع فیض است و نمی‌توان آن را راه حل جدید درباره ربط حادث به قدیم دانست.

طریقه چهارم امام در پاسخ به اشکال

امام در ادامه راه حل چهارمی را هم مطرح می‌کنند. در این راه حل پاسخ مشائین محور است؛ ولی نوعی دیگر از تقریر از این پاسخ مورد اشاره قرار گرفته است. ایشان می‌نویسند: فلک دارای نفس فلکیه و جسم - یعنی هیولی و صورت - است و حرکت فلک به واسطه نفس فلکیه است که دارای شوق ذاتی به کمال است و تغیر و تجدد در نفس فلکیه و اراده آن، عیبی نداشته و مانعی ندارد؛ زیرا فلک صاحب هیولی است و چون هیولی دارد قابل تجدد و تغیر است و همان‌گونه که نفس فلک معلول عقل است ماده و هیولای آن نیز و صورت آن هم معلول اوست و چون عقل از ازل معلول لاینفک مبدأ است، فلک هم در ازل معلول لاینفک عقل بوده است... ماهیت فلک صاحب نفس و هیولی است و چیزی که هیولی داشته باشد نه تنها تجدد بر او محال نیست بلکه بلا مانع است.

اگر از این جهت اشکال شود که چطور فلک که قابل تجدد و نفس فلکیه که قابل تغیر است، به عقل مربوط است و این همان اشکالی است که می‌خواستیم از آن فرار کنیم که چگونه متغیر به ثابت ربط دارد؟ در جواب خواهیم گفت: اشکال این بود که اگر معلول حادث باشد و بعد

از زمانی حاصل شود در صورتی که علت آن اراده ازلیه باشد، تخلف معلول از علت لازم می‌آید و حال آنکه در اینجا این اشکال لازم نمی‌آید؛ زیرا چنانکه گفتیم فلك با عقل بوده است، البته در رتبه او نیست، بلکه در رتبه معلولیت قرار دارد.

اما اینکه چون فلك دارای هیولی است تغییر در آن امکان دارد ولی عقل تغییر ندارد؛ چون هیولی ندارد، پس چگونه متغیر به غیر متغیر ارتباط دارد؟ در جواب آن به نکته دقیقی می‌پردازیم و آن اینکه: تغییر، جهت وجودی نیست تا بنا بر طریقه مشائین با ثابت سنخیت نداشته باشد، بلکه تغییر جهت عدمی است و وقتی فلك متغیر شد، به واسطه اراده متغیر او، از او حرکت تولید شده و عالم حادثات و متغیرات به او مربوط است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج- ۲: ۳۹۵-۳۹۴).

چنانکه روشن شد روح این استدلال توجه دادن به «عدمی بودن تغییرات» است که آن‌ها را از علت بی‌نیاز می‌کند. به عبارت دیگر در این مسلک تغییر محتاج علت نیست تا بخواهیم پیدایش آن را به علت ثابت و قدیم مرتبط بدانیم. اما روشن است که این پاسخ حتی اگر کامل باشد ربط متغیر به ثابت را تصحیح می‌کند و اشکال قدیم اول؛ یعنی ربط حادث به قدیم را حل نمی‌کند.

طریقه میرزا حسن لاهیجی در پاسخ به شبهه:

میرزا حسن بن عبدالرزاق لاهیجی در مقام تبیین ربط حادث به قدیم روشی را به عنوان منهج و روشی که خدای سبحان او را به آن هدایت کرده است مطرح می‌کند. روش مذکور چنین است:

حرکت و زمان، از اجزایی که از یکدیگر ذاتاً منفصل باشند، تشکیل نشده‌اند؛ اجزایی که پی‌درپی پدید آیند و معدوم شوند و تنها یک جزء به صورت بالفعل موجود باشد. همچنین حرکت به معنای بسیطی که کمیت ندارد؛ ولی از اجزایی که بی‌نهایت هستند و پی‌درپی موجود می‌شوند، هم نیست. بلکه حرکت یک شخص واحد است که به صورت بالفعل موجود

شده است؛ که در ذات خود ممتد است. امتداد آن همان زمان است. با این حساب، هر درجه از حرکت و لحظه از آن، صرفاً امری فرضی است درحالی که آنچه فی الواقع موجود است، اجزاء و درجات نیستند و موجود واقعی یک امر واحد متصل است و این همان معنای «عدم قرار زمان و حرکت» است (لاهیجی ۱۴۲۵: ۲۲۷).

میرزا حسن در ادامه مثالی را برای تقریب آنچه مدنظر دارد، مطرح می‌کند: وحدت حرکت، همانند جسم مخروطی است. وقتی به مخروط نگاه می‌کنیم و از رأس آن به سمت قاعده آن توجه می‌کنیم، از ضعف به قدرت میل می‌کنیم و این همانند حرکتی است که از ضعف به شدت میل می‌کند. پس همان‌طور که اختلاف اجزاء مخروط که در قسمت فوقانی کم هستند و در قسمت تحتانی زیاد می‌باشند، باعث نمی‌شود که مخروط از وحدت خارج شود، همین‌طور اختلاف اجزاء یک مقوله در حرکت باعث نمی‌شود هر جزء آن یک وجود علی حده باشد (لاهیجی ۱۴۲۵: ۲۲۷).

وی سپس چنین نتیجه می‌گیرد:

زمان بین حادثه‌ها و عقل (که علت آنهاست) واقع نشده است؛ و چنین نیست که عقل در یک سوی زمان واقع شده باشد و حادثه‌ها در طرف دیگر. بلکه عقل فراتر از زمان است و احاطه بر ازل و ابد دارد و معنای حدوث آن است که وجود یک حادث به برخی از اجزای زمان اختصاص یافته است (لاهیجی ۱۴۲۵: ۲۲۷)

و ادامه می‌دهد:

حرکت دوریه فلک، یک موجود است که ذاتی فلک است؛ ولی برای اجزای فلک و ستارگان بالعرض است... و این حرکت، قدیم است و مقدم زمانی بر آن نیست؛ اما هر جزء از اجزای حرکت فلک، به یک حادثه خاص اختصاص دارد؛ همان حادثه‌ای که در آن جزء از حرکت واقع می‌شود و این اختصاص به خاطر مناسبتی است که بین هر علت و معلول باید موجود باشد (لاهیجی ۱۴۲۵: ۲۲۷).

میرزا حسن در پایان بحث خود می‌نویسد که اگر تسلسل را نیز باطل ندانیم این برهان با مشکل مواجه نیست. کما اینکه اگر سلسله حوادث را بی‌نهایت فرض نکنیم (و قائل به قدیم بودن عالم نشویم) بازهم ربط حادث به قدیم با مشکل مواجه نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد، ماحصل سخن امام خمینی در جواب‌های اول و دوم ارجاع به مبانی مشهور مشاء و صدراست - که البته خود ایشان هم در همین مقام بوده‌اند - و در راه حل سوم نیز چنانکه گفتیم این مطلب در مقام پاسخ به انقطاع فیض است و به همین جهت می‌توان سخن نهایی امام را پذیرش سخن و مبنای صدرالمآلهین دانست، چنانکه به همین صورت به نظر می‌رسد آنچه میرزا حسن به عنوان منهج اختصاصی خود مطرح کرده است، فرقی با مبنای صدرا ندارد و ماحصل گفته او آن است که حرکت یک موجود واحد است که به یک‌باره خلق شده است و همین ذاتی فلک است.

توجه شود که میرزا حسن وجهه نظر خود را به ذاتی بودن حرکت برای فلک اختصاص داده و تنها از این جهت با صدرا که چندان اعتباری برای فلک قائل نیست متفاوت است؛ به عبارت دیگر، باید توجه داشت که بن‌مایه جواب مشایین وجود دو حرکت در فلک است که یکی از آن‌ها ثابت و قدیم و معلول ثابت و دیگری سیال و علت حوادث است؛ و بن‌مایه سخن صدرا آن است که همه عالم یک موجودی است که ذاتش تغییر است؛ و این «مجموع عالم» قدیم است و اساساً به صورت متغیر خلق شده است و همین امر متغیر با صفت تغییر از قدیم خلق شده است؛ و جواب میرزا حسن پاسخ صدرا را تنها درباره وجود فلک پیاده کرده است.

منابع

- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن. (۱۴۲۷ ق) الذریعه الی تصانیف الشیعه، بیروت: انتشارات دارالأضواء.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹) النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- _____ . (۱۴۰۴ ق) الشفاء (الالهيات)، مكتبه آيت الله العظمى مرعشى نجفى .
- اردبیلی، سید عبدالغنى. (۱۳۸۱) *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- افندی، عبدالله. (۱۴۰۱ ق) *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، منشورات کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۹) *شرح المنظومه*، تهران: نشر ناب.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۸۴) *المباحث المشرقیه*، تهران: انتشارات بیدار.
- قزوینی، عبدالنبی بن محمدتقی. (۱۴۰۷ ق) *تتمیم أمل الآمل*، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی. (۱۴۲۵ ق) *مصباح الدرايه في شرح الهدايه*، نسخه خطی.
- _____ . (۱۴۰۰ ق) *آینه حکمت*، دفتر نشر میراث مکتوب، مرکز فرهنگی نشر قبله.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴) *شرح المنظومه*، تهران: انتشارات صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۵ ق) *شرح الهدایة الاثیریة*، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ . (۱۴۲۰ ق) *رسائل فلسفی*، تهران: انتشارات حکمت.

- Affandi, Abdullah. (1981) *Riyadh Al- Ulama and Hayat Al- Fadla*, Publications of the Library of Grand Ayatollah Marashi Najafi (In Arabic).
- Aghabzorg Tehrani, Mohammad Mohsen. (2006) *Al- Darl ah al- Tasanif al- Shi ah*, Beirut: Dar al- Azwa Publications (In Arabic).
- Ardabili, Seyed Abdul Ghani. (2002) *Lectures on Imam Khomeini's Philosophy*, Tehran: Imam Khomeini Publishing House (in Persian).
- Fakhr Razi, Mohammad ibn Umar. (2005) *Oriental Studies*, Tehran: Bidar Publications (In Arabic).
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (1984) *Al- Shifa* (Theology), the school of Grand Ayatollah Marashi Najafi (In Arabic).

- _____. (2000) *Salvation from drowning in the sea of misfortunes*, Tehran: Tehran University Press(In Arabic).
- Lahiji, Abd al-Razzaq ibn Ali. (2005) *Mesbah al-Daraya in the explanation of the gift*, manuscript(in Persian).
- _____. (1980) *Ayne Hekmat*, Written Heritage Publishing Office, Qibla Publishing Cultural Center(in Persian).
- Motahari, Morteza (2005) *Explanation of the system*, Tehran: Sadra Publications(In Arabic).
- Mulla Sadra, Mohammad ibn Ibrahim. (2000) *Philosophical treatises*, Tehran: Hekmat Publications(In Arabic).
- _____. (2005) *Explanation of the original guidance*, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation Publications(In Arabic).
- Qazvini, Abdul Nabi bin Mohammad Taqi. (1987) *Completion of Amal Al-Amal*, Library of Grand Ayatollah Marashi Najafi(In Arabic).
- Sabzevari, Hadi bin Mehdi. (1990) *Explanation of the system*, Tehran: Nash Publishing(In Arabic).