

# چهرهٔ حدوث عالم

## پرتو نظریهٔ حرکت جوهری

دکتر سید حسین موسویان

### نگاهی به ریشه‌ها

اگر بخواهیم حدیث حدوث عالم را در گذشته‌های دور پی‌گیری کنیم، شاید رساترین زمزمه‌ها و پیامها را از زبان اسطوره‌های کهن بشنویم؛ اسطوره‌هایی که به زیانهای نمادین گوناگون، داستان آفرینش و پیدایش جهان را روایت کرده‌اند.<sup>۱</sup>

زبان اسطوره، بدلیل راز و رمزآلود بودنش از ماندگارترین یادگارهای روزگاران دیرین شده است؛ و اسطوره‌های دینی در این میان از پابرجایی خاصی برخوردار بوده‌اند. برای نمونه، نگاهی به آیین زرتشت و بویژه روایت زروانی آن در سنت فرهنگی خودمان نشان می‌دهد که چگونه حقیقت زمان و کرانمندی یا بیکرانگی آن و ارتباط آن با مسئلهٔ آفرینش مورد توجه بوده است.<sup>۲</sup>

تحقیق مبسوط دربارهٔ زبان اسطوره‌ها و ادیان الهی مجال دیگری می‌طلبد. به تنها نکته‌ای که در این مقام می‌توان اشاره کرد این است که بنظر می‌رسد اهمیت مسئلهٔ «حدوث» یا پیدایش عالم از منظر الهیاتی و دینی بدان جهت است که این مهم در نظر نخست با مسئلهٔ «خلق» و آفرینش جهان و وابستگی موجودات مادی به موجودی متعالی، یعنی خداوند، مرتبط می‌نماید.<sup>۳</sup>

از سوی دیگر، نظری بر تاریخ مکتوب فلسفه نشان

### مقدمه

مسئلهٔ «حدوث عالم» که همواره مورد توجه خاص خردمندان در عرصه‌های دین و کلام و فلسفه بوده است در پرتو مبانی متعالی حکمت صدرایی جلوه‌ای ویژه و ممتاز می‌یابد.

اعتقاد ملاصدرا به آورده‌های وحیانی ادیان و یافته‌های کشفی عارفان از یک سو و اعتماد او به آراء فیلسوفان اصیل باستان از دیگر سو، وی را بر آن داشته است تا با همسا و همسو نشان دادن دین و عرفان و فلسفه، تصویری تازه از حدوث جهان بدست دهد که در نظرش همانا «حدوث زمانی» بمعنای دقیق کلمه است، نه آنگونه که متکلمان پنداشته‌اند. صدرالمتهلین، نه ظاهراندیشی متکلمان را که برای کل جهان آغازی زمانی در نظر می‌گیرند - بر می‌تابد، و نه تأویل‌گرایی فیلسوفان متأخر را که بتعبیر «حدوث ذاتی» توسل می‌جویند - می‌پسندد.

در واقع، صدرا با تأمل در اصلیتین مسئلهٔ فیلسوفان نخستین یونان، یعنی تغییر و حرکت اجسام و با عنایت به آیات قرآنی و کشفیات عرفانی و برگرفتن نظریهٔ آفرینش مدام، رهیافت «حرکت جوهری» را بصورتی هرچه نیکوتر بیان داشته و سپس، از آن در تفسیر «حدوث جهان» سود جسته است. بر این نکته تأکید می‌ورزیم که حدوث جهان با حرکت جوهری «تفسیر» می‌شود، نه آنکه از آن «استنتاج» گردد؛ و بدینسان در حقیقت، مسئلهٔ «حدوث و قدم» - در حکمت صدرایی - با مسئلهٔ «تغییر و ثبات» یگانه می‌شود.

در پایان این مقاله، سعی کرده‌ایم تا تحوّل صورت منطقی مسئلهٔ «حدوث» را در نظام فلسفی ملاصدرا نشان دهیم، دیدگاه کلی خود را در این باب - مبنی بر اینکه مسائلی از قبیل مسئلهٔ «حدوث» بیش و پیش از آنکه مسئله باشند رازند - عرضه کنیم.

۱- برای نمونه رک:

Charles H. Long, "Cosmogony", in: mircea eliaade (Editor in chief), The Encyclopedia of Religion, Vol 4, New York, 1987.

۲- رک: فرهنگ‌مهر، دیدی نو از دینی کهن (فلسفهٔ زرتشت)، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۷۵ ش، ص ۴۰ - ۵۹؛ و نیز: مسعود جلالی مقدم، آیین زروانی، مکتب فلسفی-عرفانی زرتشتی بر مبنای اصالت زمان، تهران، بی‌تا، ۱۳۷۲ ش، ص ۲، ۱۴۳ - ۱۴۵، ۱۶۲ - ۱۶۳، ۱۷۰-۱۷۲ و ۱۸۶ - ۱۸۹.

۳- در مقدمه‌ای که بر رسالهٔ حدوث ملاصدرا نگاشته‌ایم دربارهٔ تمایز بین دو مفهوم «خلق» (Creation) و «حدوث» (Cosmogony) سخن گفته‌ایم. (رک: صدرالدین محمدالشیرازی، رسالهٔ فی‌الحدوث، تصحیح و تحقیق سید حسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش، ص ۲۹ و ۵۱).

می‌دهد<sup>۴</sup> که نخستین و عمیقترین نگاه فلسفی بشر به تغییرها و تبدل‌های موجود در جهان مادی دوخته شده بود؛ که در کنار آن، حضور امر ثابتی که پذیرای آن تغییرات و در عین حال حافظ وحدت و هویت موجودات است نمایان می‌نمود. چنین است که می‌بینیم مسئله «ثبات و تغییر» یا «وحدت و کثرت» بصورت یک مسئله اساسی در نظر پیشگامان فلسفه یونانی - یعنی متفکران ایونی - جلوه می‌کند؛ و تعیین اینکه آن امر ثابت و ماده اصلی چیست، کانون تأملات فلسفی آنان قرار می‌گیرد.

در واقع، مسئله «ثبات و تغییر عالم»، بخودی خود، برای فلاسفه یونان باستان یک دغدغه اصلی بشمار می‌رفت؛ و نهایت همت آنان، تعیین امر واحد و ثابتی بود که همراه با تغییرات و تکثرات پابرجا می‌ماند. اینکه آن امر واحد و ثابت، خود چگونه بوجود آمده است، یا اینکه آن تغییرات و تکثرات از کی پیدا شده‌اند، دیگر مورد سؤال قرار نمی‌گیرد؛ چنانکه گویی ازلیت آن امر ثابت و بی‌آغازی تغییرات پی در پی را مفروض می‌گرفتند.<sup>۵</sup>

جهانشناسی یونانی، پس از گذر از دوره 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 مسئله «ثبات و وحدت» در برابر «تغییر و کثرت» را همچنان بعنوان بنیادترین مسئله در خود دارد.

افلاطون با نگاهی به مسئله می‌کوشد تا با عرضه نظریه مثل راه حل تازه‌ای برای آن ارائه دهد: هر مثالی نمونه‌ای است ثابت و واحد از اشخاص متغییر و متکثر یک نوع در قلمرو عالم محسوس، که در یک عالم متعالی وجود دارد. مثالها، واقعیاتی غیرمادی و صور معنوی قائم بخود هستند که در ذهن انسان بصورت مفاهیم کلی نمودار می‌شوند؛ و اشیاء محسوس روگرفتهایی از آن بشمار می‌روند.<sup>۶</sup>

اما ارسطو، منزلت صور یا مثل افلاطونی را از عالم معقول به عالم محسوس پایین می‌کشد؛ و تلاش می‌کند تا از یک سو کثرت افراد یک نوع را در آینه وحدت مفهومی و ذهنی بنگرد و از دیگر سو با عرضه نظریه قوه و فعل، وحدتی عینی و واقعی را برای هر شخص متغییر در عالم مادی در نظر بگیرد.<sup>۷</sup>

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 آراء نوافلاطونیان و در رأس آنها افلوپطین، تألیف و ترکیبی از نظریات افلاطونی و ارسطویی دیده می‌شود

که بصورت عالیترین تطوّر و تکامل فکر فلسفی قدیم جلوه می‌کند.<sup>۸</sup>

یکی از خصیصه‌های نظام‌های نوافلاطونی این است که در آنها تلفیق و تألیف دین و فلسفه به اوج خود می‌رسد؛ بگونه‌ای که بگمان برخی از صاحب‌نظران، «می‌توانیم بگوییم که در مذهب نوافلاطونی افلوپطینی... فلسفه گرایش بدان دارد که به دین تبدیل شود».<sup>۹</sup> علاوه بر آن، کسانی چون فیلوپونوس از نوافلاطونیان حوزه اسکندران این نظریه را داشتند که افلاطون حکمت خود را از اسفار پنجگانه [عهد عتیق] برگرفته است.<sup>۱۰</sup>

اکنون با آگاهی اجمالی از این پیشینه تاریخی، گذری می‌کنیم بر دیدگاه ملاًصدرا؛ تا ببینیم که وی چگونه با نظری نوافلاطونی بر بنیاد تفکر فلسفی قدیم، یعنی مسئله «تغییر و ثبات»، نظریه «حدوث» خود را ساخته و پرداخته است.

### دیدگاه صدرالمتألهین

مسئله «حدوث» برای صدرالمتألهین از دو جهت اهمیت دارد: یکی ماهیت خود مسئله که همواره کانون توجه خردورزان و دین‌اندیشان بوده است؛ و دیگری چهره ممتاز و تازه‌ای است که این مسئله در پرتو مبانی ویژه حکمت متعالیه پیدا می‌کند.

در حوزه فلسفه و الهیات اسلامی، شاید بتوان گفت که صدرالدین شیرازی سرآمد کسانی است که همسو با آموزه‌های مکاتب نوافلاطونی<sup>۱۱</sup>، تلاش می‌کند تا افکار فلسفی بشر را بهره‌ور از یافته‌های انبیا الهی

۴- ر.ک: فردریک کاپلستن، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبری، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۳۰-۱۱۴.

۵- کاپلستن درباره جهانشناسان ایونی می‌گوید: «آنان همگی قائل به ازلیت ماده بوده‌اند؛ فکر یک آغاز مطلق درباره این عالم مادی به ذهن آنان خطور نمی‌کند». (همان، ج ۱، ص ۴۳-۴۴).

۶- ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۳۲-۲۳۳.

۷- ر.ک: همان، ج ۱، ص ۷۶ و ۶۷۸.

۸- در متون اسلامی نام افلوپطین نیامده است؛ ولی تعبیر «شیخ یونانی» وجود دارد که گفته می‌شود آن را در وصف افلوپطین بکار می‌بردند.

۹- همان، ج ۱، ص ۵۲۵-۵۲۶.

۱۰- ر.ک: همان، ج ۱، ص ۶۷۰.

۱۱- بویژه با توجه به این نکته که ملاًصدرا استفاده‌های فراوانی از نظریات افلاطین در کتاب اتولوجیا برده و در مسائل بسیاری - از جمله مسئله «حدوث عالم» - بدان استناد کرده است؛ هر چند در آن زمان، ملاًصدرا و دیگران آن کتاب را اشتهاً نوشته ارسطو می‌دانستند.

نشان دهد؛ و بدینسان، دین و فلسفه را در مبدأ و مقصد یگانه بنمایاند.<sup>۱۲</sup>

بطور کلی در تحلیل آراء و نظریات ملاصدرا باید این نکته اساسی را در نظر داشت که وی، یک فیلسوف محض نیست، بلکه فیلسوفی است عارف و دیندار. در مکتب صدرالمتهالین، عناصر دینی و عرفانی و فلسفی سخت بهم آمیخته‌اند؛ او فلسفه و عرفان و دین را سه معرفت بیگانه از هم نمی‌بیند، بلکه آنها را زبانهای مختلفی برای تعبیر از حقیقتی یگانه می‌داند.

از سوی دیگر، صدرا بر این باور است که حکیمان نخستین - از آنرو که همگی نور حکمت را از چراغدان وحی و نبوت برگرفته‌اند<sup>۱۳</sup> - در مسائل عمده‌ای چون «حدوث عالم» هم‌رأی و همداستانند، و اختلافشان تنها در الفاظ و تعبیرات و نحوه 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 اینکه ملاصدرا در مسائل بنیادی، دین و فلسفه را هم‌أوا و فلاسفه نخستین را هم‌منظر می‌انگارد، بهتر می‌توانیم روح نظریه وی را درباره حدوث جهان دریابیم. تلاش و اهتمام صدرالمتهالین بر آن است تا در یک ترکیب متعالی، تصویری از حدوث جهان بدست دهد که از سویی با گفته‌های نخستین فیلسوفان و آورده‌های وحیانی ادیان سازگار و همخوان بنماید و از دیگر سو از کژیهای ظاهراندیشی متکلمان و تأویلگرایی<sup>۱۴</sup> فیلسوفان متأخر برکنار باشد.

صدرا معتقد است که همه ادیان الهی و حکمای پیشین بر حدوث عالم اتفاق دارند و مراد آنها از «حدوث» نیز «حدوث زمانی» است؛ و اساساً «حدوث» را بدون «زمان» نمی‌توان فهمید. وی تعبیر «حدوث ذاتی» را که فلاسفه متأخر اسلامی در تأویل و تفسیر متون دینی پیشنهاد کرده‌اند، نمی‌پسندد؛ حدوث ذاتی - در اصطلاح مشهور - معنایی جز مسبوقیت وجود شیء به امکان ذاتی آن پیدا نمی‌کند و مفهومی بیش از وابستگی موجود ممکن به غیر خود را نمی‌رساند. بعقیده ملاصدرا چنین معنایی از معنای حقیقی «حدوث» بسیار بدور است و نمی‌توان آن را مراد شرایع آسمانی از حدوث عالم دانست.<sup>۱۵</sup>

البته باید توجه داشت که حدوث زمانی در مکتب صدرایی، معنایی غیر از آنچه مورد نظر متکلمان است پیدا می‌کند: در این مکتب، «حدوث» بمعنای «پدید آمدن جهان در زمان» نیست، بلکه بمعنای «پدید آمدن جهان با

زمان» است. این معنا از حدوث، لازمه معنای حرکت جوهری و بلکه عین آن است؛ و لذا بدون آن فهمیده نمی‌شود. هر تغییر جوهری، یک آغاز و در همان حال، یک پایان است؛ و این بمعنای حادث شدن جوهری جدید است که عیناً زائل 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 اجزاء 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.<sup>۱۶</sup>

توضیح آنکه اگر خواهیم محمولی را حقیقتاً به موضوعی استناد دهیم، آن موضوع باید دارای مصداقی حقیقی باشد. بر پایه نظریه حرکت جوهری، با دقت در قضیه «جهان حادث است» در می‌یابیم که موضوع آن یک مفهوم جزئی و دارای مصداقی یگانه نیست؛ بلکه مفهومی است کلی و دارای مصداق بیشمار که هر یک از آن مصداق، مشمول حکم «حدوث» می‌شوند؛ یعنی در هر لحظه، یک جهان داریم که در لحظه قبل وجود نداشته و لذا «حادث» است. عبارت دیگر، قضیه مزبور بصورت «هر جهانی حادث است» معنا پیدا می‌کند، که در آن، حکم «حدوث» بر «جهان» بعنوان کل استغراقی جاری شده است؛ نه بعنوان کل مجموعی.<sup>۱۷</sup>

۱۲- ر.ک: صدرالذین الشیرازی، الحکمة المتعالیة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۳۲۶.

۱۳- تعبیر «اقتباس از مشکات نبوت» را که ملاصدرا بکار می‌برد، در کتاب ملل و نحل شهرستانی نیز دیده می‌شود. (ر.ک: شهرستانی، الملل و النحل، تخریج محمد بن فتح‌الله بدران، القاهرة، مکتبة الانجلو المصریة، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۲).

۱۴- مقصود، تأویل «حدوث» به «حدوث ذاتی» است، که در چند سطر بعد بدان اشاره خواهیم کرد.

۱۵- ر.ک: رسالة فی الحدوث، مقدمه مصحح، ص بیست و هفت.

۱۶- «... و هی متکثرة، و کل منها حادث. ولا جمعیه لها فی الخارج حتی یوصف بأنها حادث أو قدیم ... فالکل لا وجود له إلا وجودات الأجزاء و الأجزاء کثیرة، فکذا حدوثها حدوثات کثیرة. و المجموع لو کان له وجود غیر وجودات الأجزاء، فهو أولی بالحدوث؛ إلا أن الحق أن لیس له وجود إلا باعتبار الوهم حیث یتوهم الجمیع كأنها شیء واحد، لکن الوهم أيضاً یعجز عن إدراک الأمور غیر المتناهیه و إحضارها معاً.» (صدرالذین الشیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۲۹۷).

۱۷- ر.ک: رسالة فی الحدوث، مقدمه مصحح، ص چهل و چهار -

بدینسان، ملاًصدرا با حفظ واژه «حدوث زمانی»، معنا و محتوای آن را تغییر می‌دهد؛ و این معنا در واقع با نگرشی از زاویه‌ای 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:

... أن جميع الهويات الجسمانية التي في هذا العالم - سواء كانت بسائط أو مركبات، و سواء كانت صوراً أو مواداً، و سواء كانت فلكية أو عنصرية، و سواء كانت نفوساً أو طبائع - فهي مسبوقه بالعدم الزماني؛ فلها بحسب كل وجود معين مسبوقة بعدم زماني غير منقطع في الأزل ... فكلها حادثة، ليس فيها واحد شخصي مستمر الوجود و لا حقيقة ثابتة الهوية.<sup>۱۸</sup>

در واقع، ملاًصدرا می‌خواهد بگوید حدوثی که در نسان شرایع آمده و با موازین حکمت نیز سازگار است همین معناست؛ و معانی دیگر، نه مراد شرایع است و نه با معیارهای عقلی قابل فهم و توجیه است.<sup>۱۹</sup>

می‌توان حدس زد که صدرا با تأمل در آراء فیلسوفان نخستین که به تغییر و حرکت اجسام بعنوان اصلترین مسئله نظر داشتند و کشاندن این تغییر و حرکت به ذات و جوهر اشیاء، تمایل پیدا کرده است تا مسئله تغییر را با مسئله حدوث یگانه سازد. وی با این کار، صورت مسئله حدوث را با تعویض موضوع آن دگرگون می‌کند، تا

تصویر تازه‌ای از حدوث عالم بدست دهد. اما حتی با پذیرش این تصویر جدید صدرایی، هنوز جای پرسش از حدوث عالم - هر چند در چهره‌ای دیگر - باقی است؛ و آن اینکه آیا این تغییرها و حدوثهای جوهری و بقراریها و ناآرامیهای ذاتی سرآغازی دارد یا نه. 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 - هر چند بسختی - که این تغییرات نقطه آغازی غیرزمانی داشته و حقیقت قبل از آن بر ما مجهول باشد.<sup>۲۰</sup>

صدرالمتألهین در رساله حدوث خود پاسخ صریحی به این پرسش نداده است؛ اما در موقف دهم از سفر سوم کتاب اسفار<sup>۲۱</sup> هم‌آوا با سخن مشهور فلاسفه اسلامی دریاب دوام فیض الهی، بی‌آغازی حوادث و تغییرات

چهل و شش و نیز: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۲۸۵ - ۲۷۸.

از اینجا می‌توان گمان برد که صدرالمتألهین نمی‌توانست نظریه حدوث دهری استادش - میرداماد - را بپذیرد. زیرا بنا بر آن نظریه، باید جهان ماده را بصورت یک کل مجموعی در عالم دیگری بنام «دهر» مفقود ببینیم تا بتوان آن را به «حادث دهری» متصف کرد؛ در حالیکه در نظر صدرا کل عالم طبیعت و حرکات دارای وجود جمعی حقیقی نیست؛ و در نتیجه قابلیت آن را ندارد که حقیقتاً موصوف و صفی از اوصاف قرار گیرد، خواه این وصف «حدوث» باشد یا «قدم»، «ذاتی» باشد یا «زمانی» یا «دهری».

۱۸- منبع پیشین، ص ۲۸۵.  
۱۹- «فإذن الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسألة العظيمة لا يمكن إلا بما هدانا الله إليه و كشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة الأمر على ما هي عليه من تحقيق تجدد الأکوان الطبيعية الجسمانية و عدم خلوها في ذاتها عن الحوادث. فالفيض من عند الله باق دائم؛ و العالم متبدل زائل في كل حين، وإنما بقاؤه بتوارد الأمثال...» (همان، ج ۷، ص ۳۲۸).

۲۰- جالب است بدانیم که در نظریه انفجار بزرگ (Big Bang) که در کیهانشناسی کنونی موجه‌ترین نظریه است، این نکته اساسی - و البته سخت‌یاب - مطرح است که آغاز انفجار در زمان نبوده است، بلکه اندازه زمان و فضا در نقطه آغاز به صفر می‌رسد؛ و در واقع، زمان و فضا محصول انفجار بزرگ هستند نه مقدم بر آن. البته درباره جوانب این نظریه و محتوای آن، تحلیل و تفسیرهای متعدد و گوناگونی صورت پذیرفته اهمیت آن از منظر الهیاتی و کلامی و همخوانی آن با نظریه «آفرینش از هیچ» (Creatio ex nihilo) همچنان مورد بحث و پرسش است. برای نمونه، ر.ک:

- Barbour, Ian G., Religion in An Age of Science, New York, HarperCollins Publishers, 1990, p.125 - 153.

- Russell, R.J. " T = 0: Is it Theologically Significant? " in: Religion and Science, Edited by W.Mark Richardson and wesley J. Wildman, New York & London, Routledge, 1996, p. 201 - 224.

۲۱- ر.ک: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۲۸۲ - ۲۸۸.

● شاید بتوان گفت که دشواری تصدیق به حدوث یا قدم عالم، عمدتاً برخاسته از دشواری تصور آن دو (حدوث و قدم) است که سبب شده است تا دو طیف متقابل از افکار و عقاید پدید آید.

رامی پذیرد. البته وی بر مبنای نظریه حرکت جوهری به این نکته توجه می‌دهد که بی‌آغازی حوادث بمعنای 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 متغیّر و بیقرار است جز به داغ «حدوث» نشاندار نمی‌شود؛ و حتی ماده این جهان نیز ثابت نیست تا بتوان آن را قدیم دانست.

### سخن پایانی نگارنده

در یک استنباط کلی می‌توان این نظر را عرضه داشت که تلاش ملاحظه‌کنندگان بیشتر بر این بوده است که صورت مسئله حدوث را از قالب مطلب «هل» (= آیا) بدر آورد و در قالب مطلب «ما» (= چه) مطرح کند؛ یعنی بجای 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 و وصف «حادث» دانست.

نظریه حرکت جوهری ملاحظه‌کنندگان در واقع زمینه پاسخ به همین پرسش دوم را فراهم می‌آورد که در نتیجه آن، موضوع پرسش نخست و معنای آن عوض می‌شود. در این صورت، پرسش نخست پاسخی روشن و بدیهی می‌یابد؛ چرا که براساس حرکت جوهری، پیداست که هر جسمی - با ماده و صورتش - حادث است و هر لحظه پدیده‌ای کاملاً نو پیش روی ماست. اما همانگونه که قبلاً اشاره کردیم در پی این پاسخ، بیدرنگ پرسش دیگری مشابه پرسش نخست و در قالب مطلب «هل» نمودار می‌شود؛ و آن اینکه: آیا برای این حدوثهای جوهری متوالی نقطه آغازی هست یا نه؟<sup>۲۲</sup> روشن است که پاسخ دادن به این پرسش نیز همان مشکلات پاسخگویی به پرسش نخست را دارد؛ و رویارویی متکلمان با فیلسوفان همچنان برقرار می‌ماند.

پایان سخن نگارنده این است که بنظر می‌رسد مسئله حدوث یا قدم - در قالب مطلب «هل» -، بیش و پیش از آنکه یک مسئله باشد یک راز است؛<sup>۲۳</sup> و بهمین جهت، همواره بصورت مشکلی ناگشوده در عرصه اندیشه بشری وجود داشته و خواهد داشت.

شاید بتوان گفت که دشواری تصدیق به حدوث یا قدم عالم، عمدتاً برخاسته از دشواری تصور آن دو (حدوث و قدم) است که سبب شده است تا دو طیف متقابل از افکار و عقاید پدید آید.<sup>۲۴</sup> آنکه اعتقادش حدوث عالم است از اینرو است که تصور «قدم» و «زمان بیکرانه» برایش مشکل می‌نماید؛ و آنکه به قدم عالم اعتقاد دارد، بدین جهت است که «حدوث» و «زمان کرانمند» را قابل تصور

نمی‌یابد. بعبارت 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 تصور طرف مقابل مسئله بصورت ایجابی برای صاحب اعتقاد، امری سخت یا ناممکن است.

اما بگمان ما، هر یک از این دو اعتقاد، ناشی از افتادن در دام مغالطه‌ای شبیه به مغالطه «عدم الدلیل دلیل العدم»

## ● حدوث یا قدم جهان بیشتر شبیه به یک «راز» است تا یک «مسئله». رازی که می‌توان در آن تأمل ورزید؛ نه مسئله‌ای که بتوان آن را حل کرد.

است؛ اگر ما از تصور یکی از «حدوث» و «قدم» ناتوان مانسیم، منطقاً حق نداریم تحقق طرف دیگر را نتیجه بگیریم: «عدم الوجودان لا یدل علی عدم الوجود». بدینسان، چنین می‌نماید که حدوث یا قدم جهان بیشتر شبیه به یک «راز» است تا یک «مسئله». رازی است که می‌توان در آن تأمل ورزید؛ نه مسئله‌ای که بتوان آنرا حل کرد.

\* \* \*

۲۲- و دیدیم که ملاحظه‌کنندگان دیگر فیلسوفان اسلامی با توسل به نظریه فیض الهی بدین پرسش پاسخ می‌دهند و بی‌آغازی حوادث را می‌پذیرد.

۲۳- دو اصطلاح «مسئله» (problem) و «راز» (mystery) و تمایز بین آن دو را از مکتب اگزیستانسیالیستی مارسل (Marcel) برگرفته‌ام. مارسل میان یک «مسئله» و یک «راز» این فرق اساسی را می‌نهد که مسئله، 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 مسئله، یک راز را نه می‌توان تصویر کرد و نه حل. بعقیده مارسل، تمام مسائلی که در فلسفه کلاسیک از آنها بحث می‌شود در واقع رازند؛ جمله 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 بصورت مسئله درآورد، اما «این طریقه‌ای است اساساً دور از صواب». (ر.ک: روزه ورنو، ژان وال و دیگران، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲ش، ص ۱۳۹-۱۴۶).

۲۴- و کسانی چون کانت (Kant) - فیلسوف آلمانی - را بر آن داشته است تا مسئله حدوث و قدم را نمونه‌ای از مسائل جدلی‌الطرفین بشمار بیاورد.