

مقایسه تحولات «برهان حدوث و قدم» در کلام متقدم امامیه و اشاعره

حمید عطائی نظری*

چکیده

برهان حدوث و قدم در کلام اسلامی همواره یکی از استدلال‌های اصلی و مهم برای اثبات وجود خداوند بوده است. در نوشتار حاضر با استفاده از روش مطالعه تاریخی - تطبیقی تحولات حادث شده در نحوه تقریر برهان حدوث و قدم در کلام متقدم امامیه و کلام اشاعره بررسی و مقایسه شده است. این پژوهش نشان می‌دهد که استدلال‌های متکلمان امامی و اشعری برای اثبات حدوث عالم در قرن چهارم و پنجم هجری شاهد چند تحول اساسی بوده است. به همین نحو در باب اثبات ضرورت نیازمندی حادث به مُحدِث و علت نیز دیدگاه‌های گوناگونی از سوی این متکلمان ارائه شده است. در حالی که برخی از آنان این ضرورت را بدیهی می‌دانستند، برخی دیگر آن را غیر بدیهی قلمداد کرده، برای اثبات آن استدلالی از نوع قیاس غائب به شاهد ارائه کرده‌اند. در این زمینه، استفاده متکلمان اشعری از انواع مختلف «برهان تخصیص» برای اثبات نیازمندی حادث به مُحدِث و عدم استناد متکلمان امامی به این برهان، تفاوتی شایان توجه به‌شمار می‌آید.

واژگان کلیدی

برهان حدوث و قدم، اثبات وجود خدا، کلام متقدم امامیه، کلام اشعری، حدوث عالم.

h.ataee@isca.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۶/۱۴

*. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱/۱۸

طرح مسئله

یکی از قدیم‌ترین و معروف‌ترین استدلال‌های ارائه شده از سوی متکلمان مسلمان برای اثبات وجود خدا برهان حدوث و قدم است. این برهان، در کلام امامیه و اشاعره نیز برای قرن‌ها یگانه استدلال یا دست‌کم یکی از برترین دلایل اثبات خداوند به حساب می‌آمده و در بیشتر متون کلام امامی و اشعری طرح شده است. با این وصف، شیوه طرح این برهان و به‌ویژه استدلال‌هایی که متکلمان برای اثبات مقدمات آن ارائه کرده‌اند در ادوار و مکاتب مختلف کلام امامیه و اشاعره دچار دگرگونی‌ها و تحولات شایان توجهی شده است. این تغییرات و تطورات که شناخت آنها در فهم ما از این برهان و سنجش ارزش آن بسیار اثرگذار است تاکنون بررسی و تبیین نشده است. تشریح مهم‌ترین تحولات و دگرگونی‌های این برهان در کلام امامی و اشعری از آغاز پیدایی آن تا ادوار متأخر، مستلزم جستاری دراز دامن و بیرون از حیطه مقاله حاضر است. از این رو، در این نوشتار تنها به تبیین مقطع مهمی از تحولات برهان حدوث و قدم در کلام متقدم امامی و اشعری در قرن چهارم و پنجم هجری قمری می‌پردازیم.

برهان حدوث و قدم در کلام متقدم امامیه

شیخ مفید (۴۱۳ ق) یکی از نخستین متکلمان امامی است که در بعض آثار خود به برهان حدوث و قدم اشاره کرده است. او در رساله *الْئِکْتِ فِی مَقَدِّمَاتِ الْأَصُولِ* به طرح استدلالی در باب اثبات وجود خدا پرداخته است. شیخ مفید استدلال خود را نخست با این پرسش آغاز می‌کند که چه دلیلی بر حدوث عالم وجود دارد؟ سپس پاسخ می‌دهد که تغییر و دگرگونی اجزاء عالم و زیاد و کم شدن اجزاء آن دلیل بر حدوث عالم است. به عقیده شیخ مفید اگر عالم، قدیم بود حتماً در ازل متصف به صفتی قدیم می‌بود که ممکن نبود آن صفت را از دست بدهد؛ زیرا چیزی که قدیم باشد محال است معدوم شود یا بطلان پذیرد. بنابراین، تغییراتی که در صفات عالم رخ می‌دهد حاکی از قدیم نبودن صفات عالم و در نتیجه، حدوث عالم و صفات آن است. (مفید، ۱۴۱۳: ۳۱)

شیخ مفید پس از اثبات حدوث عالم این پرسش را مطرح می‌کند که به چه دلیل باید عالم دارای پدیدآور و مُحدثی باشد؟ سپس پاسخ می‌دهد که بدهت عقل حکم می‌کند که هر نوشته‌ای نویسنده‌ای، و هر ساختمانی سازنده‌ای داشته باشد. (همان: ۳۲) بنابراین، عالم نیز که مخلوق است حتماً صانع و آفریدگاری دارد. از پاسخ شیخ مفید برمی‌آید که برخلاف بسیاری از متکلمان امامی پس از خود، که نیازمندی حادث به مُحدث را امری غیربدیهی و محتاج به استدلال می‌دانستند، او معتقد به بدیهی بودن اصل نیازمندی حادث به مُحدث است؛ یعنی از نظر او به محض اینکه حدوث عالم اثبات شد، دیگر نیاز به ارائه استدلالی دیگر به منظور اثبات مُحدث برای عالم نیست و وجود مُحدث و فاعل برای عالم به طور بدیهی ثابت می‌شود. پس به‌طور خلاصه برهان حدوث و قدم به روایت شیخ مفید چنین تقریر می‌شود:

الف) اجزاء عالم متغیر است.

ب) هر متغیری حادث است.

ج) عالم حادث است.

د) هر حادثی ضرورتاً مُحدثی دارد.

بنابراین، عالم مُحدثی دارد.

پس از شیخ مفید، شاگردان او یعنی شریف مرتضی و شیخ طوسی، تقریری به مراتب منضبط‌تر و مبسوط‌تر از برهان حدوث و قدم را ارائه کردند. صورت‌بندی برهان حدوث و قدم در آثار شریف مرتضی و شاگردانش در قالب چند بخش به شرح زیر قابل بیان است:

بخش نخست:

الف) اجسام عالم مُحدث است.

ب) هر مُحدثی برای موجود شدن نیازمند به مُحدث است.

بنابراین، اجسام عالم، برای موجود شدن نیازمند به مُحدث و پدیدآورنده است.

بخش دوم:

الف) مُحدث و پدیدآورنده اجسام عالم یا مُحدث است یا قدیم.

ب) اگر قدیم باشد، مطلوب ما، یعنی موجود قدیمی که پدیدآورنده دیگر موجودات عالم است، ثابت شده است.

ج) اگر مُحدث باشد، خود نیازمند به مُحدث و پدیدآورنده دیگری است؛ زیرا بیان شد (در مقدمه ب از

بخش نخست استدلال) که «هر مُحدثی به دلیل حدوثش، نیازمند به مُحدث و پدیدآورنده‌ای است».

د) آن مُحدث و پدیدآورنده نیز اگر مُحدث باشد، خود، نیازمند به مُحدث است، و اگر مُحدث آن نیز،

مُحدث باشد به همین ترتیب احتیاج به مُحدث تا بی‌نهایت ادامه پیدا خواهد کرد که این امر مستلزم تسلسل

اشیای مُحدث (حوادث) است.

ه) تسلسل حوادث (موجودات مُحدث) باطل است.

در نتیجه: مُحدث و پدیدآورنده اجسام عالم باید موجودی قدیم باشد که پیدایی و وجود همه پدیده‌های

(حوادث) جهان به سبب او است.

تا اینجا اثبات شد که در بین موجودات عالم باید موجودی قدیم باشد که مُحدث و پدیدآورنده اجسام

مُحدث باشد و خود، نیازمند به مُحدثی نباشد. اکنون برای اثبات اینکه این موجود قدیم همان آفریدگار

بالواسطه عالم و خالق مستقیم جهان است، باید استدلال دیگری ضمیمه شود؛ بدین صورت که:

بخش سوم:

الف) اگر آفریدگار عالم و مُحدث اجسام، قدیم نباشد، پس مُحدث است.

(ب) موجودِ مُحدَث دارای قدرت ذاتی نیست و به همین سبب نمی‌تواند آفریدگار و پدیدآورنده اجسام باشد.
 (ج) بنابراین، آفریدگار عالم که پدیدآورنده اجسام است و به همین دلیل قدرت ذاتی دارد مُحدَث نیست.
 نتیجه: آفریدگار عالم، همان موجود قدیمی است که پدیدآورنده اجسام مُحدَث است و سلسله موجودات مُحدَث به او ختم می‌شود. (موسوی، ۱۴۱۹: ۴۵ - ۳۹؛ طوسی، ۱۴۳۰: ۶۸ - ۵۷؛ همو، ۱۳۹۴: ۷۰ - ۵۱؛ حلبی، ۱۴۱۷: ۷۶ - ۶۷)

برهان حدوث و قدم در کلام متقدم اشاعره

چنان‌که می‌دانیم، برهان حدوث و قدم در تقریر ساده خودش دارای دو مقدمه اصلی زیر است:

(الف) (اجسام) عالم حادث است.

(ب) هر حادثی مُحدَثی دارد.

(ج) (اجسام) عالم مُحدَثی دارد.

بخش بسیار مهمی از تحولات مربوط به برهان حدوث و قدم به مبانی متفاوت و استدلال‌های مختلفی باز می‌گردد که متکلمان امامی و اشعری برای اثبات دو مقدمه یادشده ارائه کرده‌اند. در اینجا در دو بخش متفاوت، به تحولات رخ داده در دوره یادشده از کلام امامی و اشعری در خصوص اثبات دو آموزه «حدوث عالم» و «ضرورت وجود مُحدَث برای عالم» اشاره می‌کنیم. در هر دو قسمت، استدلال‌های ارائه شده از سوی متکلمان را به ترتیب تاریخی بازگو و بررسی می‌کنیم تا تحولات تاریخی آنها آشکار گردد.

(الف) اثبات حدوث عالم

در کلام امامی و اشعری برای اثبات حدوث عالم چند استدلال ارائه شده است که نخستین و معروف‌ترین آنها روش معروف به «طریقه المعانی» یا «طریق (دلیل) الأکوان» است که تقریباً در قالب استدلال یکسان و مشابهی، در نگاهته‌های متکلمان امامی و اشعری و معتزلی تقریر شده است. در این استدلال با اثبات وجود معانی و اعراض حادثی به نام «اکوان اربعه» - اجتماع (اتصال)، افتراق (انفصال)، حرکت و سکون - در اجسام و اثبات پیوستگی اجسام با آنها، حدوث اجسام ثابت می‌شود. این استدلال به شکل زیر قابل تقریر است:

(الف) در هستی، معانی و اعراضی که غیر از اجسام هستند وجود دارند.

(ب) این معانی (اعراض / اکوان)، مُحدَث (حادث) هستند.

(ج) اجسام عالم هیچ‌گاه خالی از معانی (اعراض / اکوان) و متقدم بر آنها نیستند؛ بلکه پیوسته همراه با برخی از این اعراض حادث هستند.

(د) آنچه پیوسته قرین و همراه با امری مُحدَث است، خود نیز باید مُحدَث باشد.

پس، اجسام عالم مُحدَث است. (موسوی، ۱۴۱۹: ۴۵ - ۳۹؛ طوسی، ۱۴۳۰: ۶۸ - ۵۷؛

همو، ۱۳۹۴: ۷۰ - ۵۱؛ حلبی، ۱۴۱۷: ۷۶ - ۶۷)

استدلال یادشده بر حدوث عالم، نخست در کلام معتزلی مطرح بوده است و بنا به گزارش‌ها، نخستین کسی که برای اثبات حدوث اجسام عالم به اعراض و معانی حادث استدلال نمود، متکلم بزرگ معتزلی ابوالهذیل علف (حدود ۲۲۷ یا ۲۳۵ ق) بود و پس از وی، سایر متکلمان معتزلی در این طریقه از او پیروی نموده‌اند. (مانکدیم، ۱۴۲۷: ۹۵) با این وصف، در رساله‌ای منسوب به ابوالحسن اشعری (۳۲۴ ق) به نام رساله *إلى أهل الثغر* - که برخی آن را نگاشته شاگرد اشعری، ابن‌مجاهد بصری دانسته‌اند (انصاری، ۱۳۹۶) - این استدلال به فلاسفه منسوب گشته که چون به پیامبران ایمان نداشتند، برای اثبات حدوث عالم بدان تمسک کرده‌اند و سپس قذریه [یعنی همان معتزله] و بدعت گزاران منحرف از تعالیم پیامبران از آن تبعیت نموده‌اند. (اشعری، ۱۴۲۲: ۱۸۵ و ۱۹۱) به نظر نویسنده رساله، آیات قرآن و اخبار پیامبر ﷺ موجب تنبیه و التفات فرد به تغییراتی می‌شود که پیوسته بر انسان و سایر موجودات عارض می‌گردد و همین تغییرات، به روشنی دلالت بر حدوث انسان و عالم و وجود محدث برای آنها دارد. (همان: ۱۴۶ - ۱۴۱) بنابراین، فهم حدوث عالم و وجود محدث قدیم، با توجه به این احوالات به آسانی برای انسان امکان پذیر است و نیازی به استدلال غامض فلاسفه (و معتزله) در این باب - که از آن با عنوان «الاستدلال بالأعراض والجواهر» یاد شده - نیست. در حقیقت، استدلال به معانی و اعراض برای اثبات حدوث عالم متوقف بر اثبات مقدمات طولانی و پیچیده‌ای است؛ مثل اثبات وجود اعراض، رد شبهات منکرین اعراض، اثبات نیازمندی اعراض به جواهر، شناخت انواع اعراض، اثبات اینکه آنچه منفک و جدای از اعراض حادث نیست، خود نیز حادث است و ... که تبیین و تثبیت آنها بسیار دشوار است و هر یک از آنها نیز مخالفین و منکرینی دارد که باید به آنها پاسخ گفت. (همان: ۱۸۷ - ۱۸۶)

ایستار بالا البته با برخی دیدگاه‌های اشعری در آثار موثق دیگرش سازگار نیست. اشعری در *رسالة الحث علی البحث* برخلاف گفتاورد بالا تصریح می‌کند که سخن از جوهر و عرض و حرکت و اکوان نه تنها بدعت و ضلالت نیست بلکه ریشه آنها در آیات قرآن است. (اشعری، ۱۹۸۸: ۱۳۷ - ۱۳۶) افزون بر این، او خود در کتاب *اللمع* - که از آثار اصیل و معتبر ابوالحسن اشعری به شمار می‌آید - اشاره کوتاهی به همین استدلال برای اثبات حدوث عالم کرده است. (اشعری، ۱۴۰۸: ۱۲۱)

به هر حال با وجود مخالفت یادشده با «استدلال جواهر و اعراض»، چنان که در ادامه خواهیم دید، اغلب متکلمان معروف اشعری پس از ابوالحسن اشعری مثل ابوبکر باقلانی و امام الحرمین جوینی، در کنار متکلمان امامیه و معتزله، به بیان این استدلال در آثار خویش پرداخته و برای اثبات حدوث عالم، بدان تمسک جسته‌اند. در این میان، ابوحامد غزالی در عین حال که همچون سایر متکلمان معتزلی و اشعری به اصل استدلال مورد گفت و گو برای اثبات حدوث عالم استناد کرده است، از ذکر مقدمات و استدلال‌های مفصل مربوط به اثبات وجود و حدوث اعراض اجتناب کرده است. او با این عذر که وجود اعراض و حدوث آنها واضح است و هیچ عاقلی در خصوص آنها دچار تردید نمی‌شود، پرداختن به آن مقدمات مبسوط و استدلال‌های مطول را که در

کتب کلامی وارد شده موجه و لازم ندانسته است. (غزالی، ۱۴۳۳: ۹۳)

پس از اشعری، ابوبکر باقلانی (۴۰۳ ق) در کتاب *التمهید*، استدلال پیش گفته بر اثبات حدوث عالم را بیان کرده است. (باقلانی، ۱۹۵۷: ۲۲) شاگرد او ابوجعفر سمنانی (۴۴۴ ق) نیز استدلال مورد بحث را به پیروی از استادش و البته به شکل منظم‌تری در قالب اثبات چهار اصل: ۱. وجود اعراض، ۲. حدوث اعراض، ۳. عدم انفکاک اجسام از این اعراض حادث، و ۴. حادث بودن موجودی که منفک از این حوادث نیست تقریر کرده است. (سمنانی، ۱۴۳۵: ۶۱ - ۶۰) ابومنصور بغدادی (۴۲۹ ق) و ابوالحسن ماوردی (۴۵۰ ق) و ابوبکر احمد بن محمد بن الحسن فورکی نیشابوری (۴۷۸ ق) نوه ابن فورک اصفهانی اشعری نیز با اثبات همین چهار اصل به اثبات حدوث عالم پرداخته‌اند. (بغدادی، ۱۳۴۶: ۵۹؛ ماوردی، ۱۴۰۷: ۳۲؛ الفورکی، بی تا: گ ۲۶ آ)

پس از این دوره، ابوالمعالی جوینی (۴۷۸ ق) با افزودن یک مقدمه تازه - یعنی استحاله تسلسل حوادث - به آن تغییری در استدلال یادشده ایجاد کرد و آن را در قالب پنج اصل زیر تقریر نمود:

۱. اثبات اعراض، ۲. اثبات حدوث اعراض، ۳. محال بودن انفکاک جواهر از اعراض، ۴. محال بودن تسلسل حوادث، ۵. حادث بودن امری که غیر قابل انفکاک از حوادث است. (جوینی، ۱۳۶۹: ۱۸ - ۱۷)

براساس اصول پنج‌گانه بالا، از آنجا که جواهر همواره پیوسته و قرین با اعراض حادث هستند، خود نیز باید حادث باشند؛ زیرا هر موجودی که متقدم بر امر حادث دیگری نباشد و همواره ملازم با امری حادث باشد، حتماً حادث است. بنابراین، حدوث جواهر با استناد به حدوث اعراض اثبات می‌شود و به دنبال آن حادث بودن عالم - که از نظر متکلمان چیزی جز مجموع جواهر و اعراض نیست - نیز ثابت می‌گردد.

دیگر متکلم اشعری، عبدالکریم شهرستانی (۵۴۸ ق) نیز طریق عموم متکلمان برای اثبات حدوث عالم را دقیقاً به همان نحو جوینی بازگو کرده است. (شهرستانی، بی تا: ۱۱) این در حالی است که عالم اشعری معاصر با جوینی، ابوسعید عبدالرحمن نیشابوری معروف به متولی شافعی (۴۷۸ ق) براساس سه اصل اثبات اعراض، حدوث اعراض و استحاله عاری و خالی بودن جواهر از اعراض به اثبات حدوث عالم پرداخته است. (متولی، ۱۴۰۶: ۶۱ - ۵۶) شاگرد جوینی، ابوالقاسم انصاری (۵۱۲ ق) هم با استفاده از همان چهار اصل معروف حدوث عالم را اثبات نموده است. (انصاری، ۱۴۳۱: ۱ / ۳۰۵)

براساس منابع و آگاهی‌های موجود، تحوّل دیگر در استدلال‌های اشاعره برای اثبات حدوث عالم به دست شاگرد جوینی، ابوحامد غزالی (۵۰۵ ق) اتفاق افتاد. او برای اثبات حدوث عالم برخلاف متکلمان پیشین اشعری که از راه «طریقه المعانی» استدلال می‌کردند، از روش معروف به «طریقه الأحوال» استفاده کرد و دلیلی در قالب سه مقدمه زیر ارائه نمود:

الف) اجسام عالم، خالی از حرکت و سکون نیست. (این گزاره، بدیهی و ضروری است و نیاز به استدلال ندارد؛ چون جسمی که نه ساکن باشد نه متحرک قابل فرض نیست)

(ب) حرکت و سکون حادث است. (چون به نحو پیاپی بر جسم عارض می‌شوند و با حدوث یکی دیگری از بین می‌رود)

(ج) آنچه خالی از حوادث نیست حادث است.

پس، عالم حادث است. (غزالی، ۱۴۳۳: ۹۳)

به همین نحو فخر رازی (۶۰۶ ق) که همچون ابوالحسین بصری منکر نظریه معتزلی «معانی» بود، اثبات حدوث عالم از طریق معانی و اعراض حادث را کنار نهاد (برای انتقاد رازی از نظریه معانی بنگرید به: رازی، ۱۴۳۶: ۱ / ۳۳۹ - ۳۳۸) و بجای آن، همچون غزالی از شیوه موسوم به «طریقه الأحوال» برای اثبات حدوث اجسام بهره گرفت. (همان: ۲۲۳) با این وصف، استدلال از راه «طریقه الأحوال» نیز نزد فخر رازی برهانی اصلی و یگانه برای اثبات حدوث عالم تلقی نمی‌شد و او برای اثبات حدوث عالم بیشتر بر برهان‌های فلسفی اتکا می‌نمود. برای نمونه فخر رازی در کتاب *الأصول الأربعین فی أصول الدین* پنج برهان بر اثبات حدوث عالم اقامه کرده است که استدلال از طریق اعراض حادث در زمره آنها نیست. (رازی، ۱۴۳۷: ۶۳ - ۲۹) همچنین در *المُحَصَّل و معالم أصول الدین* نیز به این استدلال هیچ اشاره‌ای نکرده است. پس از وی، سیف‌الدین آمدی (۶۳۱ ق) ابتدا در کتاب *أبکار الأفكار* برای اثبات حدوث عالم به همین «برهان اعراض و جواهر» استناد کرد (آمدی، ۱۴۲۸: ۳ / ۳۳۶) ولی بعداً او در کتاب *غایة المراد* از پذیرش آن سر باز زد (آمدی، ۱۴۳۳: ۲۶۲ - ۲۶۱) و حدوث عالم را از طریق دلیل تناهی اثبات نمود. (همان: ۲۶۴)

بنابراین دومین تحول قابل توجه در مسئله اثبات حدوث عالم در کلام اشعری، جایگزینی «طریقه الأحوال» با «طریقه المعانی» بود؛ بدین ترتیب که متکلمان اشعری متقدم، برای اثبات حدوث اجسام از راه موسوم به «طریقه المعانی» استدلال می‌آوردند ولی احتمالاً از حدود دوره غزالی به بعد، بجای آن، استدلال معروف به «طریقه الأحوال» در کلام اشعری رواج یافته است. با توجه به اینکه برهان بر حدوث اجسام از دو راه «طریقه المعانی» و «طریقه الأحوال» ابتدا در کلام معتزله مطرح شده بوده است و بعد به کلام اشاعره راه یافته، اقبال متکلمان اشعری به این دو برهان معتزلی، یکی از نمونه‌های تأثیرپذیری کلام اشعری از کلام معتزله به شمار می‌آید. به همین نحو، جایگزینی «طریقه الأحوال» با «طریقه المعانی» نیز ابتدا در کلام معتزله و به‌طور خاص در مکتب ابوالحسین بصری اتفاق افتاد (ملاجیمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۱۴۶ - ۱۴۴) و سپس به دنبال آن در کلام اشعری مورد تبعیت متکلمان این مکتب قرار گرفت. همین تحول نیز دقیقاً در کلام امامیه در دوره سدیدالدین جمصی رازی اتفاق افتاد. (جمصی، ۱۴۳۵: ۱ / ۲۷ - ۱۹) دلیل ابوالحسین بصری از راه «طریقه الأحوال»، از حیث شیوه استدلال، تفاوتی با «طریقه المعانی» ندارد؛ جز اینکه در آن بجای «معانی» یا «اعراض» - که او به وجود آنها باور نداشت - از «احوال» یا «صفات» استفاده کرده است. چنان‌که پیشتر اشاره شد، مراد از «احوال»، صفاتی مثل تحرک و سکون و اجتماع و افتراق (یا متحرک و ساکن و مجتمع و

مفترق بودن) است که معتزلیان بهشمی و متکلمان امامی و اشعری متقدم، آنها را معلول حلول «معانی» در اجسام می‌دانستند ولی ابوالحسین بصری آنها را معلول و اثر مستقیم شخص فاعل قلمداد می‌نمود.

ب) اثبات نیازمندی حادث به مُحَدِّث

متکلمان اشعری پس از اثبات حدوث عالم، در خصوص نیازمندی حادث به مُحَدِّث و ضرورت وجود علت و مُحَدِّث برای عالم، دو دیدگاه اصلی متفاوت اتخاذ کرده‌اند. به عقیده برخی از آنها، وجود مُحَدِّث و علت برای شیء حادث امری بدیهی است و نیازی به استدلال ندارد؛ (جوینی، ۱۹۶۹: ۲۶۲) درست همان‌گونه که وجود سازنده برای ساختمان و نویسنده برای نوشته ضروری و بدیهی است. این دقیقاً همان دیدگاهی است که - چنان که دیدیم - شیخ مفید ابراز داشته بود. (مفید، ۱۴۱۳: ۳۲) برخی دیگر اما همین قیاس عالم حادث با نمونه‌های اشیاء حادث مشهود، مثل ساختمان و نقاشی را به عنوان استدلالی از نوع قیاس غائب به شاهد، به منظور اثبات ضرورت وجود مُحَدِّث و علت برای حادث ذکر کرده‌اند و با تمسک به آن، وجود آفریدگار را برای عالم ثابت نموده‌اند. (فورکی، بی‌تا: گ ۳۵) بیشتر این متکلمان، افزون بر طریق یادشده، از راه برهان تخصیص نیز به اثبات ضرورت وجود مُحَدِّث و مُخَصَّص برای عالم حادث نیز پرداخته‌اند. در دنباله، استدلال‌های یادشده را بررسی می‌کنیم.

۱. استدلال از طریق قیاس غائب به شاهد

قاضی باقلانی (۴۰۳ ق) برای اثبات وجود خداوند، پس از اثبات حدوث عالم، در کنار ادله دیگر، به نوعی به قیاس غائب به شاهد نیز تمسک کرده است. به نظر او، همانطور که هر نگاره و نوشته‌ای، نگارگر و کاتبی دارد و وجود نگاره و نوشته بدون نقاش و کاتب معقول نیست، موجودات عالم و حرکات آنها که به مراتب، صورت‌ها و حرکاتی پیچیده‌تر است به طریق اولی باید آفریدگار و خالق داشته باشد. (باقلانی، ۱۹۵۷: ۲۳؛ همو، ۱۴۱۳: ۳۰)

پس از باقلانی بسیاری دیگر از متکلمان اشعری، همچون ابومنصور بغدادی و ابوالحسن ماوردی و ابوسعید عبدالرحمن نیشابوری معروف به متولی شافعی نیز برای اثبات وجود خدا به این قیاس استدلال کرده‌اند. (بغدادی، ۱۳۴۶: ۶۹؛ ماوردی، ۱۴۰۷: ۳۳؛ متولی، ۱۴۰۶: ۶۶)

در عین حال برخی دیگر از عالمان اشعری به انتقاد از این روش و استدلال برای اثبات وجود خداوند پرداخته‌اند و براساس مبانی اشعری خود، استناد به آن را صحیح ندانسته‌اند. به عقیده سمنانی، روش استدلالی قیاس غائب به شاهد که معتزله برای اثبات وجود آفریدگار از آن استفاده کرده‌اند و در آن با استناد به ضرورت وجود مُحَدِّث برای افعال حادث انسان مثل ایستادن و نشستن و کتابت و نقاشی و بنا نهادن، وجود مُحَدِّث و صانع را برای عالم حادث نیز اثبات می‌کنند روش قابل قبولی نیست؛ زیرا در عالم هیچ فاعلی در حقیقت جز خداوند وجود ندارد تا حدوث عالم با حدوث افعال آن قیاس شود و ضرورت وجود مُحَدِّث از طریق آن اثبات گردد. (سمنانی، ۱۴۳۵: ۶۸)

طبعاً این انتقاد سمنانی بر معتزله، عیناً بر آن دسته از متکلمان اشعری مثل استادش باقلانی، که همچون معتزله برای اثبات ضرورت وجود مُحدث و خالق برای عالم از روش استدلال قیاس غائب به شاهد بهره گرفته‌اند نیز وارد است.

جالب توجه است که شیخ طوسی، متکلم بزرگ امامی، در کتاب *الاقتصاد* برای اثبات ضرورت وجود مُحدث برای عالم حادث ابتدا از همین قیاس باقلانی استفاده کرده است؛ اما در ادامه، آن را در قالب همان قیاس معروف معتزله (یعنی قیاس با افعال جوارحی انسان و اثبات نیازمندی افعال انسان به او به دلیل حدوث آنها) تبیین نموده است. (طوسی، ۱۴۳۰: ۶۵) او سپس در پاسخ به اشکالی مشابه با آنچه سمنانی مطرح کرده است خاطرنشان می‌کند که قیاس مورد گفت و گو صحیح است و اعتقاد به فاعل نبودن انسان - طبق مبانی اشاعره - اشکالی در آن ایجاد نمی‌کند؛ زیرا در آن قیاس، فقط مدعی هستیم که این افعال محتاج به فاعلی هستند و باید فاعلی داشته باشند، بنابراین عالم حادث نیز باید علت و فاعلی داشته باشد؛ اما اینکه فاعل آنها خدا است یا انسان باید با دلیل دیگری ثابت شود که این دلیل در ضمن قیاس دیگری (یعنی همان قیاس معروف معتزله) ذکر شده است. (همان: ۶۶)

۲. استدلال از طریق تخصیص

بیشتر متکلمان اشعری که برای اثبات وجود خداوند به برهان حدوث و قدم استناد کرده‌اند، به‌منظور اثبات نیازمندی حادث به مُحدث و ضرورت وجود علت و مُحدث برای اشیاء حادث، از روش دیگری به غیر از طریق قیاس غائب به شاهد که متکلمان معتزلی و امامی بدان تمسک می‌کردند استدلال نموده‌اند. آنها دلیلی را ارائه کرده‌اند که براساس آن، اشیاء حادث برای موجود شدن ضرورتاً محتاج یک مُخصَّص یا مرَجِّح یا مقتضی هستند. به همین مناسبت، در برخی از منابع، این سبک از استدلال را نیز گونه‌ای از «برهان تخصیص» تلقی کرده‌اند. محور این استدلال در نخستین تحریرهای خودش توجه به این نکته است که حدوث شیء حادث در زمانی پیش یا پس از هنگام حدوث آن، امری ممکن و جائز بوده است و از این رو، حدوث آن در هنگامی که حادث شده است هیچ اولویتی نسبت به حدوثش در سایر اوقات نداشته است. با توجه به اینکه رجحان و اولویت یافتن یکی از طرف‌های ممکن، نیازمند به علت است، حدوث حادث در لحظه‌ای خاص نیز محتاج وجود یک مُخصَّص و مرَجِّح است تا موجب اولویت یافتن حدوث در آن لحظه شود. در نتیجه، هر حادثی، و از جمله عالم، باید مُحدثی داشته باشد تا سبب رجحان و اولویت حدوث آن در یک زمان ویژه شود و لحظه‌ای خاص را به حدوث شیء تخصیص دهد.

این سبک از استدلال با درون مایه و بنیاد مشترک، در قالب صورت بندی‌های متفاوتی در آثار متکلمان اشعری مطرح شده است. در ادامه، برخی از مهم‌ترین تحریرهای متکلمان اشعری از این استدلال را از نظر می‌گذرانیم تا تطوّر و تحوّل این نوع استدلال نیز آشکار شود.

یک. تقریر حلیمی

ابوعبدالله حسین بن حسن بخاری حلیمی (۴۰۳ ق) فقیه و متکلم شافعی اشعری، برای اثبات مُحدث و آفریدگار عالم، به نفی حدوث اتّفاقی جهان و اثبات ضرورت وجود مُحدث مختار برای عالم پرداخته است. به نظر او اگر برای عالم، مُحدثی نباشد و موجودات جهان به صورت اتّفاقی ایجاد و احداث شده باشند، آنگاه باید حادث شدن اتّفاقی یا معدوم شدن اتّفاقی موجودات عالم نیز ممکن باشد و مثلاً انسان یا کوه یا ستاره‌ای به طور اتّفاقی ایجاد یا معدوم شود، درحالی که می‌دانیم حدوث یا عدم حدوث هیچ یک از آنها به صورت اتّفاقی امکان‌پذیر نیست. حلیمی سپس در تکمیل استدلال خود می‌افزاید که اگر برای عالم، خالق و مُحدثی وجود نمی‌داشت و موجودات جهان به طور اتّفاقی پدید آمده بودند، آنگاه حدوث یک شیء، هیچ اولویتی بر حدوث شیء دیگر نداشت و هیچ زمانی نیز برای حدوث اتّفاقی اولویت بر وقت دیگر نمی‌داشت و وجود یک چیز هم اولویتی بر عدم آن پیدا نمی‌کرد. (حلیمی، ۱۳۹۹: ۱ / ۲۲۲ - ۲۲۱)

اگرچه در استدلال حلیمی از لفظ «مُخَصَّص» یا «مَرَجَّح» استفاده نشده ولی روشن است که غرض وی از نفی حدوث اتّفاقی موجودات، اثبات وجود یک علت و مُخَصَّص برای حدوث آنها است. این علت و مُخَصَّص، همان آفریدگار عالم است که موجب ترجیح و اولویت حدوث برخی اشیا در مقایسه با اشیا دیگر شده، برای حدوث آنها وقت خاصی را تخصیص داده و موجب رجحان وجود برخی اشیا بر عدم آنها شده است.

دو. تقریر باقلانی

قاضی ابوبکر باقلانی (۴۰۳ ق) یکی از متکلمان برجسته اشعری است که نقش برجسته‌ای در تطوّر کلام اشعری نخستین داشته و آثار کلامی مهمی نیز از او برجای مانده است. نگاشته‌های کلامی او یکی از تحولات مهم مکتب کلامی اشعری را پس از عصر ابوالحسن اشعری نشان می‌دهد و از این حیث بسیار حائز اهمیت و شایان توجه است. او در دو کتاب *التمهید و الانصاف* پس از اثبات حدوث عالم به بیان استدلال‌هایی برای اثبات آفریدگار و پدیدآورنده جهان پرداخته است.

در زمره این استدلال‌ها، وی به این دلیل اشاره می‌کند:

(الف) حوادث با آنکه از یک جنس هستند [و همگی وجود پس از عدم دارند] در زمان‌های مختلفی پدید می‌آیند و برخی بر بعض دیگر تقدّم و نسبت به برخی دیگر تأخّر دارند.

(ب) علت تقدّم حادث متقدّم، ذات حادث یا جنس آن نیست؛ زیرا در این صورت، هر حادث دیگری نیز می‌بایست مثل آن، متقدّم می‌بود. همین سخن در باب تأخّر حادث متأخّر نیز صادق است.

(ج) بنابراین برای هیچ حادثی، به خودی خود و از حیث ذات، تقدّم یا تأخّر، اولویت و رجحانی ندارد و برای امور حادث متماثل و همجنس، با نظر به ذات آنها، تقدّم و تأخّر یکسان است. با این وصف، می‌دانیم که برای حادث متقدّم، تقدّم اولویت و رجحان یافته است. (باقلانی، ۱۴۱۳: ۳۱)

در نتیجه: باید علتی وجود داشته باشد که موجب تقدّم حدوثِ حادثِ متقدّم و تأخّر حدوثِ حادثِ متأخّر شده باشد. (باقلانی، ۱۹۵۷: ۲۳؛ همو، ۱۴۱۳: ۳۱)

چنان که ملاحظه شد، بر بنیاد این استدلال، ضرورت وجود مُحدثِ برای حادث از آن روست که باید مُخَصَّص و مرّجّحی برای تخصیص حدوثِ حوادث به زمانی خاص وجود داشته باشد.

سه. تقریر سمنانی

شاگرد باقلانی، ابوجعفر سمنانی (۴۴۴ ق) نیز با ارائه استدلالی تقریباً مشابه با آنچه از استادش نقل کردیم، به اثبات وجوب وجود آفریدگار برای عالم پرداخته است. به باور او نیز هر حادثی که در وقتی خاص پدیدآمده را در نظر بگیریم، حدوث آن در زمانی زودتر یا دیرتر از وقتی که در آن حادث شده ممکن است. از این رو لازم است مُحدثی وجود داشته باشد که موجب اختصاص حدوث شیء به زمان خاصی شود وگرنه با این پرسش روبه‌رو خواهیم شد که چرا این حادث در این زمان خاص حادث شد و نه در زمان دیگری؟ (سمنانی، ۱۴۳۵: ۶۶)

چهار. تقریر اسفرائینی

ابواسحاق ابراهیم بن محمد اسفرائینی (۴۱۸ ق) جایگاه مهمی در کلام اشعری دارد و در میان متکلمان اشعری به عنوان «الاستاذ» معروف است و فراوان به اقوال وی استناد شده است. شوربختانه از آثار کلامی او متن مبسوطی باقی نمانده است و تا آنجا که مطلعیم جز عقیده‌نامه‌ای مختصر و گفتاوردهایی پراکنده از وی در متون بعدی اشاعره، نگاشته کلامی دیگری از او برجا نمانده است.

اسفرائینی در قسمتی از همین عقیده‌نامه مختصر، به برهان حدوث و قدم پرداخته است. برهان او کاملاً نشانگر استناد وی به ضرورت وجود مُخَصَّص برای عالم حادث است. با این وصف، خصیصه مهمی که تقریر وی از این برهان را از تقریرهای پیشگفته متمایز می‌سازد این است که او وجود مُخَصَّص را، هم برای تعیین و تخصیص زمان حدوث عالم و هم برای صفات و احوال عالم ضروری دانسته است. چنان که ملاحظه شد، در تقریرهای پیشین، تأکید متکلمان اشعری تنها بر ضرورت وجود مُخَصَّص برای حدوث عالم در زمانی خاص یا برای تعیین تقدّم و تأخّر حدوث اجسام عالم بود و به ضرورت وجود مُخَصَّص برای احوالات و صفات مختلف عالم - که محور اصلی برهان امکان صفات است - اشاره‌ای نکرده بودند. از این جهت، استدلال اسفرائینی تقریری تازه و متفاوت با تقریرهای پیشین از برهان حدوث و قدم به‌شمار می‌آید.

عبارات اسفرائینی در تقریر برهان حدوث و قدم از این قرار است:

والدلیل علی حاجته إلی المحدث انه لم یخل فی حدوثه من أن یکون لعینه او لغيره خصّه باحواله وهیئاته وخص هیئاته وصفاته به ویستحیل حدوثه لعینه لاستحالة تخصیص الجنس بالحال والمحل علی التباين والتغاير لعینه وقد ثبت اشتراک الجنس فی حقیقته وصفات العین فدلّ ما ذکرناه علی مقدّم قدّم بعض الجنس علی بعضه وخصّه بما فیہ من اجناسه. (Frank, 1989: 137)

در متن بالا، اسفرائینی دلیل احتیاج عالم حادث را به مُحدث این گونه توضیح می‌دهد که حدوث عالم یا به سبب ذات عالم است، یا به سبب موجودی غیر از عالم که موجب تخصیص حالات و صفات خاص به اجسام عالم می‌شود. حدوث عالم مُحال است به سبب ذات عالم باشد؛ زیرا اجسام عالم، حقیقت و صفات ذاتی یکسان و مشترکی دارند، بنابراین مُحال است ذات آنها مقتضی و موجب اختصاص اجسام عالم به صفات و حالات متباین و متغایر گردد. در نتیجه، باید مُخصَّص دیگری وجود داشته باشد که موجب تقدّم حدوث برخی اجسام عالم بر بعض دیگر و اختصاص حالات و صفات خاص به اجسام عالم شود.

استدلالی که اسفرائینی در ادامه عبارت یادشده برای اثبات قدیم بودن مُخصَّص عالم ارائه کرده است نیز آشکارا نشان می‌دهد که از نظر او هر شیء حادثی، نیازمند به مُخصَّصی است که تقدیم و تأخیر حدوث آن را تعیین کند:

والدلیل علی قَدَم من قَدَم واخِر وخصّ انه لو كان مشاركا له في الحدوث لشاركه في الحاجة إلي المقدم
المؤخر المُخصَّص ولو كان بهذا الوصف لاقتضي «كذا: لقتضي» كل محدث محدثا قبله ويستحيل
وجود محدثات واحد قبل واحد لالی اول لاستحالة الجمع بين الحدوث ونفي الابتداء. (همان)

همچنین جالب توجه است که وی در این استدلال، حادث بودن را در تناقض با بی‌آغازی سلسله حوادث دانسته و به همین جهت تسلسل حوادث یا آغاز نداشتن سلسله حوادث را نفی کرده است.

پنج. تقریر بغدادی

ابومنصور بغدادی صاحب کتاب نامدار *الفرق بین الفرق*، در کتاب *أصول الدّین* خودش صورتی از برهان حدوث و قدم را ارائه کرده است. تقریر وی از این برهان مشابه با تقریر باقلانی و سمنانی است با این تفاوت که او در استدلال خودش بجای طرح و طرد فرض علیت ذات حادث یا جنس آن، به نفی علیت زمان برای حدوث حادث در وقتی خاص پرداخته است.

بغدادی استدلال خودش را با این عبارت آغاز می‌کند که یک حادث، در زمانی، و حادثی دیگر در وقت دیگری پدید می‌آید. اگر خود زمان، علت اختصاص حدوث یک حادث به زمان معینی بود آنگاه می‌بایست تمام حادث‌هایی که از جنس آن حادث هستند در همان زمان حادث شوند، درحالی که چنین نیست. بنابراین، «زمان» علت اختصاص حدوث حادث به وقت خاصی نیست و باید مُخصَّص دیگری در کار باشد که موجب اختصاص حدوث حادث به وقت مشخصی شود وگرنه حدوث حادث در وقت خودش هیچ اولویت و ترجیحی بر حدوث آن در زمانی قبل یا پس از آن نخواهد داشت. (بغدادی، ۱۳۴۶: ۶۹)

شش. تقریر ابواسحاق شیرازی

تحریر دیگری از طریق تخصیص، که در کلام اشعری برای اثبات نیازمندی حادث به مُحدث ارائه شده

تقریری است که ابواسحاق شیرازی (ق ۴۷۶) عرضه نموده و در آن به ضرورت وجود مُخَصَّص خارجی برای حدوث و سایر صفات اجسام عالم مثل انسان اشاره کرده است. به گفته او اجسام عالم از جمله انسان، پدیدآور خود نیستند؛ زیرا اگر چنین بود، آنگاه حدوث انسان در امروز هیچ ترجیحی بر حدوث آن در فردا نداشت و همچنین سفید بودن او اولویتی نسبت به سیاه بودنش نمی‌داشت؛ این در حالی است که حدوث انسان در زمان خاص و با صفتی خاص رجحان یافته است. بنابراین، مُخَصَّصی وجود داشته است که زمان و صفت خاصی را به حدوث انسان تخصیص داده است. (شیرازی، ۱۴۱۹: ۱۸۷)

تفاوت این تقریر با دو تقریر پیشین در این است که شیرازی افزون بر وقت حدوث، به ضرورت وجود مُخَصَّص برای سایر صفات انسان مثل رنگ پوست او نیز اشاره کرده است. همین امر، تقریر او را به برهان امکان صفات یا تخصیص نزدیک می‌سازد.

هفت. تقریر قُشیری

ابوالقاسم عبدالکریم قُشیری (ق ۴۶۵) متکلم و عارف بزرگ اشعری و از شاگردان ابوبکر محمد بن حسن بن فورک (ق ۴۰۶) دیگر متکلم برجسته اشعری بوده است. اگرچه از قُشیری نگاشته کلامی مبسوطی برجای نمانده است تا نماینده اندیشه کلامی او و استادش ابن فورک باشد، چند رساله مختصر کلامی از وی در دسترس است که تاحدودی نشانگر دیدگاه‌های کلامی اوست.

قُشیری در رساله *مختصر الفصول فی الأصول* به ارائه استدلالی بر وجود آفریدگار پرداخته است. او برخلاف متکلمان پیشین اشعری که با برهان حدوث و قدم ضرورت وجود یک مُخَصَّص را برای تخصیص وقت خاص به حدوث عالم ثابت می‌کردند، در استدلال خود، به اثبات مُخَصَّصی برای تخصیص وجود بجای عدم برای عالم پرداخته است. از نظر او وجود مُخَصَّص برای عالم ضروری است؛ زیرا وجود عالم بر عدمش رجحان یافته و این ترجیح و تخصیص باید در اثر وجود مُخَصَّص و مُحَدِّث عالم باشد. عبارت مختصر قُشیری چنین است: «للعالم مُحَدِّثٌ. دلیله: أَنَّ اِخْتِصَاصَهُ بِالْوُجُودِ دُونَ الْعَدَمِ يَقْتَضِي مُخَصَّصاً». (Frank, 1983: 60)

از ظاهر این عبارت معلوم است که به باور قُشیری برای عالم حادث، پیش از موجود شدن، هم وجود، ممکن بوده است و هم عدم، سپس به سبب اراده مُخَصَّص، وجود عالم بر عدم آن رجحان پیدا کرده و وجود به عالم اختصاص یافته است. این طریقه در واقع استناد به وجود امکانی عالم، و اصل علیت (ضرورت وجود علت برای تحقق موجود ممکن) است که بعدها متکلمان اشعری مثل جوینی در تقریرهای خودشان از برهان حدوث و قدم با وضوح و صراحت بیشتری از آن استفاده کرده‌اند.

هشت. تقریرهای غزالی

به عقیده ابوحامد غزالی (ق ۵۰۵) احتیاج حادث به سبب، برای پدیدآمدن، یا به تعبیری، وجود سبب برای حادث، امری بدیهی و ضروری است و نیازی به استدلال ندارد و تنها کافی است به معنای دو اصطلاح

«حادث» و «سبب» خوب توجه شود. غزالی در تبیین علت احتیاج موجود حادث به سبب از دو روش مختلف استفاده کرده است. هر دو تبیین و تقریر او بر مبنای احتیاج حادث در حدوث و وجودش به یک مخصّص و مرجّح است اما در یکی از تقریرها - همچون سمنانی و بغدادی - ضرورت وجود مخصّص را برای حدوث حادث در وقت خاص و معین نشان می‌دهد؛ (غزالی، ۱۴۳۲: ۱ / ۳۸۵) درحالی که در تقریر دوم - مثل قشیری - بر ضرورت وجود مخصّص و مرجّح برای ترجیح وجود عالم حادث بر عدمش تأکید می‌کند. متن تقریر دوم او بدین ترتیب است:

(الف) عالم حادث است.

(ب) حادث یعنی چیزی که معدوم بوده سپس موجود شده است.

(پ) وجود حادث قبل از اینکه پدید آید یا مُحال بوده است یا ممکن.

(ت) وجود حادث قبل از اینکه پدید آید مُحال نبوده است؛ زیرا امر مُحال هرگز پدید نمی‌آید.

(ث) پس وجود حادث قبل از اینکه پدید آید ممکن بوده است.

(ج) ممکن‌الوجود یعنی چیزی که ممکن است موجود شود و ممکن است موجود نشود.

(چ) وجود ممکن‌الوجود ذاتاً واجب نیست؛ زیرا اگر وجودش ذاتاً واجب باشد آنگاه واجب‌الوجود خواهد بود نه ممکن‌الوجود.

(ح) شیء ممکن برای موجود شدن و رجحان یافتن وجودش بر عدم، نیازمند به مرجّح است (اصل علیّت)، و به همین جهت، تا مرجّحی در کار نباشد که جانب وجود را بر استمرار عدم ممکن رجحان بخشد، شیء ممکن همچنان معدوم خواهد ماند.

(خ) بنابراین تحقق شیء ممکن، متوقف بر وجود مرجّح یا سبب است.

در نتیجه، عالم حادث، برای موجود شدن نیازمند به مرجّح یا سبب است. (غزالی، ۱۴۳۳: ۹۳ - ۹۲)

چنان که ملاحظه شد، غزالی در استدلال بالا، برخلاف تقریر نخست، آشکارا احتیاج حادث به سبب، یا به تعبیری، ضرورت وجود سبب برای عالم حادث را از طریق استناد به «امکان ماهوی» عالم و اصل علیّت اثبات کرده است. استاد غزالی، ابوالمعالی جوینی، قبل از غزالی کوشیده است به همین روش، نیازمندی حادث به مُحَدِّث و سبب را اثبات نماید. همچنین معلوم شد که به نظر غزالی احتیاج عالم حادث به سبب، با توجه به امکان وجودی عالم حادث امری بدیهی و ضروری است.

نتیجه

برهان حدوث و قدم مهم‌ترین استدلال برای اثبات وجود خدا در متون کلامی امامی و اشعری از آغاز شکل‌گیری این مکاتب تا چندین قرن پس از آن بوده است. اگرچه صورت کلی این برهان در طی این دوران

تقریباً یکسان بوده است و در تمام تقریرهای ارائه شده از آن پس از اثبات حدوث عالم، ضرورت وجود یک مُحدث و علت برای جهان حادث ثابت می‌شده است، مبانی و استدلال‌هایی که در برخی ادوار، متکلمان امامی و اشعری برای اثبات مقدمات آن لحاظ کرده‌اند متفاوت بوده است. تحولات یادشده هم در خصوص روش اثبات حدوث عالم قابل مشاهده است و هم در زمینه تبیین ضرورت وجود علت و مُحدث برای جهان حادث. در باب اثبات حدوث عالم، متکلمان امامی و اشعری در قرون چهارم و پنجم هجری از روش موسوم به «طریقه المعانی» استفاده می‌کردند و با استناد به پیوستگی انفکاک‌ناپذیر جواهر با معانی و اعراض حادث، حدوث اجسام عالم را اثبات می‌کردند. ابوالعالی جوینی با اضافه کردن مقدمه «استحاله تسلسل حوادث» به این برهان، نخستین تغییر شایان توجه در این استدلال را رقم زد. پس از آن، غزالی بجای استناد به «طریقه المعانی» برای اثبات حدوث عالم، از روش معروف به «طریقه الأحوال» که پیش از او توسط ابوالحسن بصری ارائه شده بود، استفاده کرد. متکلمان اشعری بعدی نظیر فخر رازی نیز در کنار استناد به دلایل فلسفی از همین شیوه بهره گرفتند. در ادامه، سیف الدین آمدی برای اثبات حدوث عالم بجای استناد به حدوث اعراض، از دلیل تناهی استفاده نمود. جایگزینی «طریقه الأحوال» بجای «طریقه المعانی»، در کلام امامیه نیز در دوره سدیدالدین جمّعی رازی اتفاق افتاد.

در خصوص اثبات مقدمه دوم برهان حدوث و قدم، یعنی اثبات نیازمندی حادث به مُحدث و ضرورت وجود علت و مُحدث برای عالم نیز تحولات و تطورات بسیار مهمی در دیدگاه‌ها و استدلال‌های متکلمان امامی و اشعری دیده می‌شود. به‌طور کلی متکلمان امامی و اشعری در این زمینه دو دیدگاه اصلی متفاوت ابراز داشته‌اند. برخی از آنها، وجود مُحدث و علت برای شیء حادث را امری بدیهی و بی‌نیاز از استدلال دانسته‌اند و برخی دیگر آن را امری غیر بدیهی و محتاج به استدلال قلمداد کرده‌اند. این دسته از متکلمان برای اثبات نیازمندی حادث به مُحدث و ضرورت وجود علت و مُحدث برای عالم استدلالی از نوع قیاس عالم حادث با نمونه‌های اشیا حادث مشهود مثل ساختمان و نقاشی ارائه کرده‌اند و با تمسک به آن، وجود آفریدگار را برای عالم ثابت نموده‌اند. برخلاف متکلمان امامی بیشتر متکلمان اشعری، افزون بر طریق یادشده، از راه برهان تخصیص نیز به اثبات ضرورت وجود مُحدث و مُخصّص برای عالم حادث نیز پرداخته‌اند.

منابع و مآخذ

۱. آمدی، سیف الدین، ۱۴۲۸ ق، *أبکار الأفكار فی أصول الدین*، تحقیق احمد محمد المهدی، الطبعة الثالثة، ۵ جلدی، القاهرة، مطبعة دارالکتب و الوثائق القومية.
۲. _____، ۱۴۳۳ ق، *غایة المرام فی علم الکلام*، تحقیق حسن الشافعی، القاهرة، دارالکتب المصرية.
۳. اشعری، ابوالحسن، ۱۹۸۸، *الحث علی البحث*، چاپ شده در:

- Frank, Richard M., 1988, "Al-Ashl arī's Kitāb al-Hathth l alā l-Ba th [contains text and translation]", MIDEO 18, Cairo, pp. 83 - 152.
٤. _____، ١٤٠٨ ق، *اللّمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع*، تقديم و تحقيق عبدالعزيز عزّالدّين السيروان، بی جا، دارلبنان للطباعة والنشر.
٥. _____، ١٤٢٢ ق، *رسالة إلى أهل الثغر*، تصحيح: عبدالله شاکر محمّد الجندی، الطبعة الثانية، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحکم.
٦. انصاری، أبوالقاسم، ١٤٣١ ق، *الغنية في الكلام*، إعداد: مصطفى حسنین عبدالهادی، ٢ جلدی، القاهرة، دارالسلام للطباعة والنشر.
٧. انصاری، حسن، ١٣٩٦، «دباره رسالة إلى أهل الثغر منسوب به ابو الحسن اشعری»، منشور شده در پایگاه اینترنتی: <http://ansari.kateban.com/post/3573>
٨. باقلانی، ابوبکر، ١٤١٣ ق، *الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به*، تحقيق و تعليق و تقديم محمّد زاهد بن الحسن الكوثري، الطبعة الثالثة، القاهرة، مكتبة الخانجي.
٩. _____، ١٩٥٧ م، *كتاب التمهيد*، عنی بتصحيحه ونشره: الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، بيروت، المكتبة الشرفية.
١٠. بغدادی، عبدالقاهر، ١٣٤٦، *أصول الدين*، استانبول، مطبعة الدولة.
١١. جوينی، ابوالمعالی، ١٣٦٩، *الإرشاد إلى قواطع الأدلة*، حقه: الدكتور محمّد يوسف موسى و علی عبدالمنعم عبدالحميد، القاهرة، مكتبة الخانجي.
١٢. _____، ١٩٦٩، *الشامل في أصول الدين*، حقه و قدم له: علی سامی النشار، فيصل بُدّير عون، شهير محمّد مختار، الاسكندرية، المعارف.
١٣. حلبی، ابوالصالح، ١٤١٧ ق، *تقريب المعارف*، تحقيق: فارس الحسون، قم، بی نا.
١٤. حليمی، ابو عبدالله، ١٣٩٩، *المنهاج في شعب الإيمان*، تصحيح: حلمی محمّد فوده، ٣ جلدی، بيروت، دارالفکر.
١٥. حمّصی الرازی، سديدالدّين، ١٤٣٥ ق، *المُنقَد من التقليد*، ٢ ج، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ج ٢.
١٦. رازی، فخرالدّين، ١٤٣٦ ق، *نهاية العقول في دراية الأصول*، تحقيق: سعيد عبداللطيف فودة، ٤ جلدی، بيروت، دارالذخائر.
١٧. _____، ١٤٣٧ ق، *كتاب الأربعين في أصول الدّين*، تقديم و تحقيق و تعليق: أحمد حجازي السقا، ٢ جلدی، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث.
١٨. سمنانی، أبو جعفر، ١٤٣٥ ق، *البيان عن أصول الإيمان*، تحقيق: عبدالعزيز بن رشيد الأيوب، الكويت، دارالضياء.

مقايسه تحولات «برهان حدوث و قدم» در كلام متقدم اماميه و اشاعره □ ٣٥

١٩. شهرستاني، عبدالكريم، بي تا، نهاية الأقدام في علم الكلام، حرره و صححه: الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية.
٢٠. شيرازي، ابواسحاق، ١٤١٩ ق، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، دراسة و تحقيق: محمد الزبيدي، بيروت، دارالكتاب العربي.
٢١. طوسي، محمد بن الحسن، ١٣٩٤، تمهيد الأصول، قم، راند.
٢٢. _____، ١٤٣٠ ق، الاقتصاد فيما يجب على العباد، تحقيق: السيد محمد كاظم الموسوي، قم، دليل ما.
٢٣. غزالي، أبو حامد، ١٤٣٢ ق، إحياء علوم الدين، ١٠ ج، جدة، دارالمنهاج.
٢٤. _____، الاقتصاد في الاعتقاد، ١٤٣٣ ق، الطبعة الثانية، تحقيق: أنس محمد عدنان الشرفاوي، جدة، دارالمنهاج.
٢٥. الفوركي، أبو بكر، بي تا، النظامي في أصول الدين، نسخه خطي شماره ٢٣٧٨ كتابخانه اياصوفيه.
٢٦. مأنكديم، أحمد بن الحسين، ١٤٢٧ ق، [تعليق] شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبدالكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة.
٢٧. ماوردي، أبو الحسن، ١٤٠٧ ق، أعلام النبوة، ضبط و تقديم و تعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت، دارالكتاب العربي.
٢٨. متوكل الشافعي، أبو سعيد، ١٤٠٦ ق، الغنية في أصول الدين، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية.
٢٩. مفيد، محمد بن محمد، ١٤١٣ ق، النكت في مقدمات الأصول، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
٣٠. ملاحمي الخوارزمي، ركن الدين، ١٣٩٠، كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق: ويلفرد مادلونغ، تهران، ميراث مكتوب.
٣١. موسوي، الشريف المرتضى علي بن الحسين، ١٤١٩، شرح جمل العلم و العمل، تحقيق: الشيخ يعقوب الجعفرى المراغى، طهران و قم، دار الأسوة للطباعة و النشر، الطبعة الثانية.
32. Frank, Richard M., 1983, *Two short dogmatic works of Abū I-Qāsim al-Qushayrī, Part 2: edition and translation of al-Fuṣūl fi l-uṣūl*, MIDEO 16, Beirut, pp. 59 - 94.
33. _____., 1989, *Al-Ustūdh Abū Isḥāq: An Ḥaḍīda together with selected fragments*, MIDEO 19. Louvain, pp. 129 - 202.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی