




HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	Vol. 53, No. 1: Issue 106, Spring & Summer 2021, p.139-158	
Online ISSN: 2538-4171		Print ISSN: 2008-9112
Receive Date: 20-02-2022	Revise Date: 20-05-2022	Accept Date: 28-06-2022
DOI: https://dx.doi.org/10.22067/epk.2022.75359.1105	Article type: Original	

Temporality and Eternity of the World in Ikhwān al-Şafā

Dr. Mohammad Bonyani, faculty member of Bu-Ali Sina University (corresponding author)

Email: <mailto:m.bonyani@basu.ac.ir>

Dr. Ali Rahimi, Researcher in philosophy and theology

Abstract

Temporality (*hudūth*) and eternity (*qidam*) of the world has always been one of the important issues in Islamic theology and philosophy. In order to explain and evaluate the theory of Ikhwān al-Şafā, who are among the first Islamic philosophers, the authors have discovered two arguments for the temporality of the world by scrutinizing their works. The first argument is based on the concomitance between temporality and being caused, or, the contradiction between eternity and being caused. In the second argument, the changes in the world have been considered as the reason for its temporality. The first reason, though well-established, is flawed in terms of failing to explain the concomitance between eternity and being caused. Also, the second argument is not inclusive since it does not include the incorporeal existents. It is a positive point in Ikhwān's theory that they did not limit the temporality to "time", but since the temporality, which is the "existence after non-existence," implies a kind of anteriority and posteriority and thus requires determining a criterion for anteriority, they should have proposed the criterion, but they have not. Ignoring the views of the opponents is another weakness of their viewpoint. Therefore, Ikhwān al-Şafā did not properly analyze the aspects of the problem.

Keywords: temporality (*hudūth*), eternity in time (*qidam zamānī*), Ikhwān al-Şafā, *creatio ex nihilo*



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۱۵۸ - ۱۳۹
شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱	شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۷	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۲/۳۰
DOI: https://dx.doi.org/10.22067/epk.2022.75359.1105	تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۱
	نوع مقاله: پژوهشی

حدوث و قدم عالم از منظر اخوان الصفا

دکتر محمد بنیانی

عضو هیئت علمی دانشگاه بوعلی سینا (نویسنده مسئول)

Email: mailto:m.bonyani@basu.ac.ir

دکتر علی رحیمی

پژوهشگر فلسفه و کلام

چکیده

حدوث و قدم عالم، از مسائل مهمی است که همواره در فلسفه و کلام اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. نگارنده با هدف تبیین و ارزیابی نظریه اخوان الصفا - که از فیلسوفان نخستین اسلامی هستند - با تتبع در رسائل ایشان به دو دلیل بر اثبات حدوث عالم دست یافته است. دلیل اول مبتنی بر تلازم میان حدوث و معلولیت و به عبارت دیگر، تنافی میان قدم و معلولیت است. در دلیل دوم، تغییر و تبدلات موجود در عالم، دلیل بر حدوث عالم دانسته شده است. دلیل اول در عین استواری، از حیث عدم تبیین وجه تلازم میان حدوث و معلولیت، دچار نقصان است. دلیل دوم نیز از جهت عدم شمول نسبت به مجردات، اخص از مدعاست. اخوان، حدوث را مقید به قید «زمانی» نکرده‌اند که این امر از نقاط قوت نظریه آنان می‌باشد، ولی از آن‌جا که حدوث که همان «کون بعد العدم» است، متضمن نوعی تقدم و تأخر بوده و نیازمند به تعیین ملاک تقدم و تأخر است، لکن اخوان هیچ ملاکی برای این تقدم و تأخر ارائه نکرده‌اند. عدم تعرض به آراء مخالفان، از دیگر نقاط ضعف نظریه اخوان است. حاصل آن‌که اخوان، در بحث از حدوث و قدم عالم، جوانب مسأله را به درستی واکاوی نکرده‌اند.

واژگان کلیدی: حدوث، قدم زمانی، اخوان الصفا، ابداع.

مقدمه

یکی از مسائلی که از دیرباز مورد توجه حکما و متکلمان قرار گرفته و نظرات مختلفی راجع به آن بیان شده، مسأله «حدوث یا قدم عالم» است که به صورت کلی، چهار دیدگاه در این باب وجود دارد:

۱. قول به حدوث عالم؛

۲. قول به قدم عالم؛

۳. قول به جدلی الطرفين بودن مسأله، بدان معنا که هر دو طرف مسأله، واجد ادله ای متکافی بوده یا اساساً هر دو طرف فاقد دلیل است (ابن سینا، منطق شفاء، ۷۶). میرداماد، چنین مسأله ای را جدلی الطرفين نامیده است (میرداماد، ۲۵). در این گونه موارد می بایست مسأله را تا رسیدن به حجتی قاطع، در بقعه امکان احتمالی واگذاریم (مصباح یزدی، تعلیقه علی نهایة الحکمة، ۵۳۳؛ همو، آموزش فلسفه، ۲۷۰/۲).

۴. قول به توقف که محقق لاهیجی نسبت به احادیث ائمه علیهم السلام ادعا کرده است، بدان معنا که در کلمات معصومین علیهم السلام، صراحتاً مطلبی در باب اثبات حدوث یا قدم عالم ذکر نشده است، بلکه صرفاً به نیازمندی عالم به صانع اشاره شده است.

ایشان به لحاظ براهین عقلی، قول به قدم عالم را خالی از قوت نمی دانند (فیاض لاهیجی، ۲۳۰).

این اقوال با صرف نظر از معانی متعددی است که برای حدوث و قدم بیان شده است، لکن اگر بخواهیم اختلاف معانی را نیز در احصاء اقوال مطروحه دخیل کنیم، تعداد دیدگاه ها بیش از این خواهد بود.

اخوان الصفا، از چهره های شاخص در فلسفه اسلامی بوده و صاحب پنجاه و دو رساله منسجم و معروف فلسفی هستند. برخی در این که رسائل اخوان الصفا، متعلق به یک شخص یا اشخاص متعدد است، اظهار تردید کرده اند (جمعی از نویسندگان، درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، ۲۳۸) ولی برخی دیگر، رسائل را متعلق به افراد متعددی می دانند که در قرن چهارم هجری می زیسته اند و از میان نویسندگان این رسائل، فقط پنج نفر شناسایی شده اند که نسبت به آنان نیز شک و شبهه وجود دارد (اخوان الصفا، ۱/ مقدمه، ۵).

اخوان الصفا از فیلسوفان قائل به حدوث عالم اند. باید دید که چرا در میان فیلسوفان نخستین حوزه حکمت اسلامی، نگرشی مغایر با پذیرش ازلیت عالم که قبل و بعد از این دوره، در فلسفه ارسطویی و سینیوی پذیرفته شده، شکل گرفته است؟ ادله آنان در قول به حدوث عالم چه بوده است؟ و در نهایت آن که، بر اساس مبانی فلسفه اسلامی، چه میزان از آراء آنان قابل دفاع و چه میزان، غیرقابل پذیرش است؟

اخوان الصفا مطالب فراوانی در این باب بیان کرده اند که با توجه به اهمیت آراء فلسفی اخوان، شایسته

است که دیدگاه آنان در این مسأله مورد توجه قرار گیرد.

به لحاظ پیشینه، بر اساس جستجوی فراوانی که ما در میان مقالات انتشاریافته داشتیم، مقاله‌ای که به صورت مستقل به این بحث پرداخته باشد، نیافتیم. نگاهی گذرا به کتب تاریخ فلسفه نشان می‌دهد که پاره‌ای از تاریخ فلسفه نگاران توجه چندانی به این مسأله نشان نداده‌اند به گونه‌ای که برخی از آنان، در طرح آراء اخوان، مسأله حدود و قدم را نادیده گرفته‌اند و هیچ اشاره‌ای به دیدگاه اخوان در این باب نکرده‌اند (نک: حلی؛ دبور).

در پاره‌ای از آنان نیز اساساً به آراء فلسفی اخوان اشارتی نرفته است (کوربن، ۱۸۹-۱۹۳) در برخی دیگر نیز به صورت مختصر و در حد چند سطر، به دیدگاه اخوان مبنی بر حدوث عالم اشاره شده است (جمعی از نویسندگان، *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، ۲۵۰-۲۵۱؛ فاخوری، ۲۲۳) و در برخی دیگر، نظراتی غلط در این باره یافت می‌شود (شریف، ۱/۴۱۳) که در ادامه بدان خواهیم پرداخت. با توجه به اهمیت آراء اخوان به عنوان بخشی از تاریخ فلسفه اسلامی، شایسته است مسأله حدود و قدم از منظر آنان مورد مطالعه و ارزیابی قرار گیرد.

بر این اساس، ابتدا به معناشناسی حدود از منظر اخوان پرداخته، سپس جهان‌شناسی و مراتب هستی از دیدگاه آنان را مورد مطالعه قرار خواهیم داد تا روشن شود که آیا ادله‌ای که برای اثبات حدوث عالم اقامه کرده‌اند شامل جمیع مراتب هستی می‌شود یا خیر؟ و در ادامه، ادله حدود از دیدگاه اخوان را احصاء نموده و در نهایت به ارزیابی آراء آنان و جمع‌بندی این بحث خواهیم پرداخت.

معنای حدود و قدم در عبارات اخوان الصفا

در کلمات اخوان، حدود به معنای «کون بعد العدم» به کار رفته است: «ثم اعلم أن كل عاقل إذا سمع كلام العلماء في حدود العالم، وأقوال الحكماء في كيفية إبداع الباري تعالى العالم، و اختراعه له بعد أن لم يكن» (اخوان الصفا، ۳/۴۶۳). در این عبارات، حدود به معنای اختراع بعد از عدم اخذ شده است. هم‌چنین در جای دیگری می‌نویسند: «كل هذه دلالة للعقول و شواهد للنفوس على حدوث العالم و تكوينه بعد أن لم يكن» (همان، ۲/۱۱۵) در این عبارت نیز «و تکوین به بعد از عدم» بیان معنای حدود است.

متناسب با معنایی که برای حدود ارائه شد، قدم نیز به وجودی که مسبوق به عدم نبوده و ازلی است، معنا شده است: «فإن قيل: ما القديم؟ فيقال: ما لم يكن ليس» (همان، ۳/۳۸۵).

طبقه‌بندی موجودات عالم امکانی از منظر اخوان الصفا

با توجه به ادله‌ای که در صفحات آتی بر اثبات حدوث عالم بیان خواهد شد، می‌بایست اصناف مخلوقات، از نگاه اخوان احصاء شوند تا بتوان در مقام بررسی ادله، دایره شمول هر دلیل نسبت به اصناف موجودات عالم را مورد ارزیابی قرار داد.

اخوان الصفا در یک تقسیم‌بندی، موجودات را به اقسام زیر تقسیم می‌نمایند:

۱. جسمانی: موجوداتی که با حواس قابل درک‌اند و خود دارای انواعی هستند:

الف) اجرام فلکی؛

ب) ارکان طبیعی؛

ج) مولدات (همان، ۸/۲).

مراد از افلاک روشن است. مراد از ارکان طبیعی، عناصر اربعه آب و خاک و آتش و هوا است (همان، ۴۵۹/۳). مولدات نیز موجوداتی هستند که از ترکیب این عناصر با یکدیگر پدید می‌آیند (همان، ۳۵۲).

۲. روحانی: موجوداتی که با عقل و قوه فکر قابل ادراک هستند و به نوبه خود دارای انواعی هستند:

الف) عقل که جوهری بسیط بوده و مدبر حقایق اشیاء است.

اما خداوند متعال، نه جسمانی است و نه روحانی، بلکه علت تمام موجودات است، همان‌گونه که واحد، نه زوج است و نه فرد، بلکه علت پدید آمدن اعداد زوج و فرد است (همان، ۲۳۷).

ب) نفس که جوهری بسیط، فعال و علام است (همان). نفوس کلی فلکی بسان خود افلاک، متعدد و متکثر می‌باشند (همان، ۴۵۹).

ج) هیولای اولی که جوهری بسیط و منفعل بوده و قابلیت پذیرش هر صورتی را داراست (همان، ۲۳۷). هیولا فاقد هرگونه کمیت و کیفیت است و صور متعدد را نه با یکدیگر بلکه به ترتیب می‌پذیرد (همان، ۸/۲).

اخوان در جایی دیگر، قسم چهارمی بر امور روحانی افزوده‌اند و آن، صور مجردند که همان نقوش و اشکالی هستند که نفس کلی به اذن خداوند متعال و تأیید عقل فعال، در هیولی پدید می‌آورد (همان، ۳۵۲/۳)

اصناف موجودات عالم امکانی، به ترتیب پیدایش، عبارتند از:

۱. عقل: ابتدا خداوند متعال، عقل را که اشرف مخلوقات است آفرید. عقل، مقرر به معلولیت، مخلوقیت و عبودیت خود و علیت و معبودیت خالق خویش است (همان، ۴۶۶).

عقل فعال، جوهری بسیط و روحانی است، در غایت کمال و فضائل بوده و صور جمیع اشیاء در آن

موجود است. کیفیت تحقق صور در عقل فعال، بسان تحقق صور معلومات در فکر عالم است. عقل کلی، این صور را دفعتاً و بدون زمان، به نفس کلی افاضه می‌کند (همان، ۲۳۴).

۲. نفس کلی: از عقل فعال، عقل دیگری که در رتبه‌ای پائین‌تر از عقل فعال است، افاضه می‌شود که عقل منفعل نام دارد. عقل منفعل، همان نفس کلی است که جوهری روحانی و بسیط بوده و قابل صور و فضائلی است که از عقل فعال دریافت می‌کند (همان، ۱۹۶).

کیفیت افاضه صور اشیاء توسط عقل فعال بر نفس کلی و قبول صور توسط نفس کلی، بسان افاضه علوم توسط استاد بر متعلمین و قبول علوم از استاد، توسط متعلمین است (همان، ۳۹۸/۱).

۳. هیولای اولی: از نفس کلی، فیض دیگری که در مرتبه‌ای پائین‌تر از اوست، افاضه می‌شود که همان هیولای اولی است و آن، جوهری بسیط و روحانی است که در طول زمان، اشکال و صور مختلف را به تدریج از نفس کلی دریافت می‌کند. اولین صورتی که هیولا می‌پذیرد، طول و عرض و عمق است که به واسطه آن تبدیل به جسم مطلق و هیولای ثانیه می‌شود. به دلیل نقصان رتبه جسم و دوری آن از خداوند متعال که علت نخستین است، فیض دیگری از او صادر نمی‌شود.

نفس کلی است که در جسم، صور، اشکال و رنگ‌ها را پدید آورده و آن را با فضائل و محاسن، متمیم می‌کند (همان، ۱۹۷/۳).

این نفس کلی فلکی را نفس عالم نیز می‌نامند، چرا که حکما انسان را عالم صغیر و عالم را انسان کبیر می‌نامند که نفس این انسان کبیر، نفس کلی فلکی است (همان، ۳۹۸/۱).

در قبال نفس کلی، نفوس جزئی قرار دارند که مجرد از ماده بوده ولی تعلق به بدن داشته و آن را به کار می‌گیرند. این نفوس پس از مفارقت از بدن، ذاتشان محفوظ مانده، از بین نمی‌روند (همان، ۱۳۱/۴).

نفس، جوهری سماوی و روحانی داشته، بسیط و غیرقابل تجزیه است (همان، ۳۸۰/۲).

اخوان، حیوانات و نباتات را نیز دارای نفس مجرد می‌دانند (همان، ۲۶۰/۱).

۴. اولین صورتی که نفس کلی در جسم پدید می‌آورد، شکل کره است که افضل اشکال است، سپس آن کره را به صورت دوری که افضل حرکات است، به حرکت در می‌آورد و کرات را از فلک محیط گرفته تا فلک زمین، به صورت لایه‌هایی تو در تو در دل یکدیگر قرار می‌دهد. زمین به علت دوری از فلک محیط، تاریک‌ترین اجسام بوده و فلک محیط، به علت نزدیک بودن به هیولای اولی که جوهری بسیط و معقول است، لطیف‌ترین، روحانی‌ترین و شفاف‌ترین اجسام است (همان، ۱۹۷/۳).

ترتیب افلاک نه گانه بر اساس چینش از نزدیک‌ترین تا دورترین فلک نسبت به زمین عبارتند از: فلک قمر، فلک عطارد، فلک زهره، فلک خورشید، فلک مریخ، فلک مشتری، فلک زحل، فلک ثابت کواکب و

فلک محیط. پائین تر از فلک قمر نیز عناصر چهارگانه آب و خاک (زمین) و آتش و هوا قرار دارند که غلیظ-ترین اجسام اند (همان، ۱۸۷).

علاوه بر عناصر چهارگانه مذکور که بسیط اند، اجسام مرکبی هم پائین تر از فلک قمر وجود دارند که عبارتند از: معادن، نباتات و حیوانات (همان، ۱۳۳/۲).

تقدم و تأخر میان اصناف موجودات عالم به نحوی است که میان پیدایش آنان، زمان‌های طولانی سپری شده است به نحوی که عناصر اربعه، روزها، ماه‌ها و سال‌ها پیش از پیدایش مولدات، موجود شده‌اند. کما این که افلاک، قرن‌ها مقدم بر عناصر اربعه پدید آمده‌اند و عالم ارواح، برهه‌ای بسیار طولانی قبل از افلاک پدیدار گشته است (همان، ۳۵۲/۳).

اخوان الصفا از ملائکه به عنوان معلمان اصحاب ناموس که به نوبه خود، معلمان و اساتید بشریت هستند نام می‌برند. ملائکه نیز تحت تعلیم نفس کلیه هستند که آن نیز تحت تعلیم عقل فعال قرار دارد (همان، ۴۸۰).

اخوان از سویی قسمی از ملائکه را ساکن در فلک قمر می‌شمارند (همان، ۲۰۹/۴) و با این سخن، مادی بودن ملائکه را به خواننده القاء می‌کنند ولی از آن جا که در جایی دیگر، ملائکه را موجوداتی مجرد از هیولا می‌شمارند که وحی و انباء و تأیید الهی به وسیله آنان صورت می‌پذیرد (همان، ۱۳۱)، می‌بایست سکونت ملائکه در فلک قمر را به معنای دیگری چون تدبیر امورات فلک قمر حمل کرد.

کیفیت خلقت عالم از دیدگاه اخوان الصفا

در نگاه اخوان، خلقت عالم ابداعی است، یعنی خداوند متعال، عالم را از عدم خلق کرده است، بدون آنکه ماده پیشینی در کار باشد، کما این که پیدایش عالم، بدون نیاز به ابزار و انجام فعلیتی خاص بوده، در زمان و مکانی خاص واقع نشده است (همان، ۳۴۶/۳).

با این حال، چون برخی گمان کرده‌اند که عالم، دارای ماده پیشین بوده و خداوند متعال، عالم را از آن پدید آورده است، اخوان در تحلیل پیدایش چنین نگرشی که قائل به قدم و ازلیت ماده اولی است، بیانات متعددی در رسائل ارائه کرده‌اند که عبارتند از:

۱. بشر در افعال خود نیازمند به شش امر است: ماده اولیه، مکان، زمان، ادواتی چون دست و پا، ابزار آلاتی چون آزه و چکش و در نهایت، حرکاتی چون حرکات بدن برای پدید آوردن یک شیء (همان، ۳۵۹). از آن جا که ذهن ما در مواجهه مکرر با افعال بشری، عادت به مشاهده مصنوعات کرده است که در پیدایش خود محتاج به این امور هستند، بسیاری از انسان‌ها، کیفیت آفرینش عالم را بر همین منوال تصور

می‌کنند، یعنی گمان می‌کنند که خداوند متعال، عالم را از ماده‌ای پیشین، در زمان و مکان خاصی پدید آورده است، حال آن‌که چنین تصویری خطاست، چرا که خلقت عالم، ابداعی است، یعنی خداوند متعال، عالم را از عدم خلق کرده است، بدون آن‌که ماده‌ای پیشین در کار باشد کما این‌که پیدایش عالم، بدون نیاز به ابزار و انجام فعلیتی خاص، در زمان و مکانی خاص نبوده است (همان، ۳۴۶).

ایشان در جایی دیگر منشأ انحراف قائلان به قدم هیولا را قیاس هیولای طبیعت به هیولای صناعات بشری عنوان کرده‌اند (همان، ۴۶۸)، یعنی همان‌گونه که یک صانع بشری از ماده‌ای چون چوب، یک میز درست می‌کند، خداوند متعال نیز این عالم را از ماده پیشینی که ازلی بوده، آفریده است.

۲. نقش انسان در پدید آوردن مصنوعات بشری، ایجاد شکل و صورت در ماده و نگهداری از آن اشکال و صور است، مثلاً از خاک، خشت و خانه می‌سازند و با مرمت و حفاظت از آن، شکل و صورتی را که پدید آورده‌اند، حفظ می‌نمایند؛ لذا اگر خانه را به حال خود رها کنند، بعد از مدتی به همان صورت اولیه خود که خاک بود باز می‌گردد. بر همین منوال، ذهن ساده‌اندیش بشر، فعل خداوند را بر فعل خود قیاس کرده و گمان برده است که هیولای اولی که فاقد شکل و صورت است، بی‌نیاز از خالق بوده و خداوند متعال، با شکل و صورت بخشیدن بدان، عالم را در هیولا پدید آورده است (همان، ۴۷۳).

۳. برخی افراد هنگامی که راجع به فاعل عالم به تفکر نشسته، راجع به زمان و مکان خلقت عالم اندیشه کرده و به نتیجه‌ای نرسیدند و از سوی دیگر در خصوص این‌که خداوند، عالم را از چه چیزی به وجود آورده و چگونه بدان صورت داده، افلاک را پدید آورده و کرات را به حرکت در آورده و مسائلی از این دست اندیشیده و به نتیجه‌ای دست نیافتند، قائل به قدم عالم شدند (همان، ۱۱۵/۲)؛ بنابراین منشأ اعتقاد به ازلیت هیولا، عجز از حل مسأله کیفیت آفرینش بوده است.

۴. طائفه‌ای از عقلا وقتی راجع به علت حدوث عالم تفکر نموده، موفق به فهم آن نشدند، معتقد به قدم عالم شدند (همان، ۱۹/۳).

۵. اهل بصیرت معتقدند که عالم، لا فی مکان و لا فی زمان خلق شده است. وقتی عده‌ای شنیدند که عالم، لا فی زمان خلق شده است، معنای صحیح آن را درک نکرده و گمان کردند که عالم، قدیم است (همان، ۴۱۹) لذا گمان کردند که حکما نیز قائل به قدم عالم هستند در حالی‌که این توهم، ناشی از سوء فهم از کلام حکماست، چرا که مراد آنان این است که پیش از پیدایش افلاک، زمان و مکانی نبود؛ زیرا زمان، تابع حرکت فلک است و مکان، سطح بیرونی آن است، لذا پیش از پیدایش افلاک، زمان و مکانی نبود تا عالم در آن خلق شود (همان، ۳۵۶).

پس از آن‌که روشن شد، آفرینش عالم، ابداعی است، باید به تفاوتی که میان ابداع و اختراع از یک سو

و تألیف و ترکیب از سوی دیگر است، توجه نمود. اگر بخواهیم مثالی برای بیان تفاوت این مفاهیم بیان کنیم، تکلم و کتابت، مثال خوبی است. تکلم، شبیه به ابداع است و کتابت، شبیه به ترکیب است؛ متکلم، کلمات را خلق می‌کند و کاتب، کلمات پدید آمده را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد، لذا با سکوت متکلم، کلام باطل می‌شود ولی کاتب، با امساک کاتب از کتابت، از میان نمی‌رود. عالم، همانند کلام، وابستگی وجودی به خالق خویش دارد لذا فرمود: «إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا» (فاطر: ۴۱)، یعنی خداوند آسمان‌ها و زمین را از زوال نگاه داشته است (اخوان الصفا، ۳/۳۵۱).

با توجه به این که ابداع، در مقابل تألیف و ترکیب قرار دارد، موجودات ابداعی می‌بایست بسیط و غیر مرکب باشند. اخوان به این امر در جای دیگری تصریح کرده و در مقام شیوه شناخت اشیاء، آن‌ها را به بسیط و مرکب تقسیم کرده و راه شناخت اشیاء مرکب را شناخت اجزاء تشکیل دهنده آن دانسته و درباره شناخت اشیاء بسیط می‌نویسند: «و اما اشیائی که مرکب نبوده بلکه مختص و مبدع می‌باشند، حقیقت آن‌ها را از صفات مختص به آنان می‌توان شناخت» (همان، ۱/۲۶۳).

ابداع، با خلق نیز متفاوت است. خلق، به ایجاد یک شیء از شیء دیگر اطلاق می‌شود ولی ابداع، «ایجاد من لا شیء» است و در تعبیرات قرآنی این تفاوت به چشم می‌خورد. خداوند متعال در مورد آفرینش انسان که از خاک آفریده شده است، تعبیر به «خلق» می‌کند: «خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ» (غافر: ۶۷) ولی در آفرینش امور ابداعی، سخن از اراده و کون است: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰)، مراد از اراده، همان ابداع است (اخوان الصفا، ۳/۵۱۷).

بر این اساس، برای تبعیت از این اصطلاح فلسفی اخوان، در نوشتار حاضر، در مواردی که سخن از پیدایش موجودات روحانی است، که مسبوق به هیولای اولی نبوده و آفرینش آنان ابداعی است، از واژه آفرینش بهره جستیم، نه از واژه خلق و مشتقات آن، هر چند که اخوان در برخی مواضع، به اصطلاح خود، وفادار نمانده و واژه خلق را در مورد موجودات روحانی نیز به کار برده‌اند، مثلاً در مورد آفرینش هیولا می‌نویسند: «و أما الجسم المطلق فعلمته الهيولانية هو الجوهر البسيط الذي قبل الطول والعرض والعمق فصار بها جسماً... و علمته التمامية هي النفس، لأن الهيولى من أجلها خلق، و موضوع لها لكيما تفعل فيه» (همان، ۲۳۸) و یا در جایی که سخن از حدوث و قدم عالم است، به کرات، واژه خلق را به کار می‌برند (همان، ۳۶۰)، در حالی که عالم، شامل مجردات نیز می‌شود، لذا نباید از واژه خلق که در نزد ایشان، مختص به آفرینش عالم ماده است، بهره برد.

در کنار این اصطلاحات، اخوان، اصطلاح خاصی برای مصنوع داشته و آن را به «کون الصورة فی

الهیولی» معنا می‌کنند (همان، ۴۷۳).

در نگاه اخوان، خداوند متعال، به طور مستقیم و بی واسطه، عهده‌دار آفرینش موجودات ابداعی است و امر خلقت موجودات مرکب را که در پیدایش آنان، آلات و ادوات و مکان و زمان دخیل است، به ملائکه موکلین واگذار کرده است (همان، ۱۲۶/۲).

خداوند متعال افعال بی واسطه خود را که اختصاص به افعال ابداعی دارد، با امر یا اراده یا مشیت یا قول انجام می‌دهد که در این آیات به این امور اشاره رفته است: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ، فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰)، «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمَحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر: ۵۰) (اخوان الصفا، ۱۲۸/۲).

کیفیت آفرینش موجودات جسمانی و روحانی متفاوت است. آفرینش اجسام، به تدریج و در طول زمان رقم خورده است. آیات قرآن کریم شاهد این مدعاست چرا که از یک سو راجع به خلق آسمان‌ها می‌فرماید: «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» (هود: ۷) و از سوی دیگر می‌فرماید: «وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (حج: ۴۷)، ولی آفرینش موجودات روحانی، دفعتاً رخ داده است که آیه شریفه «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمَحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر: ۵۰) ناظر به پیدایش این موجودات است (اخوان الصفا، ۳۵۲/۳).

پیدایش افلاک نیز بدین کیفیت بوده است که نفس کلی، پیش از تعلق به هیولا، مدتی طولانی در عالم روحانی و محل نورانی که دار حیات حقیقی است به سر می‌برد و در آن روزگار مدید، فضائل و خیرات را از عقل فعال دریافت نموده و متنعم به نعم و متلذذ و مسرور بود. هنگامی که مملو از فضائل و خیرات شده و حالتی شبیه به زایمان در او پدید آمده، امری طلب نمود تا خیرات و فضائل خود را بر آن افاضه کند. وقتی خداوند متعال این حالت را در نفس دید، او را بر هیولا مسلط ساخت و نفس، از آن هیولا، عالم افلاک را پدید آورد تا بتواند فضائلی را که از عقل فعال دریافت می‌کند به سوی آن‌ها گسیل کند (همان).

ادله اثبات حدوث عالم در نگاه اخوان الصفا

اخوان الصفا، قدیم بودن را از خصوصیات مختص به ذات باری تعالی می‌دانند (همان، ۲۰۷/۴) و اعتقاد به حدوث عالم را از بهترین و نافع‌ترین اعتقادات می‌شمارند که مایه اصلاح عام و خاص است (همان، ۴۵۲/۳).

اعتقاد به حدوث عالم، عقیده تمام انبیاء و فیلسوفانی است که در زمره راسخان در علم‌اند ولی متفلسفه‌ای که به رشد و کمال کافی نرسیده‌اند، در این امر حیران گشته و قائل به قدم عالم شده‌اند (همان، ۲۵).

اخوان در مقام اثبات این اعتقاد، ادله‌ای چند اقامه می‌نمایند که عبارتند از:

دلیل اول: این دلیل مبتنی بر ملازمت میان معلولیت و حدوث است و به بیان دیگر، ادعا شده است که

ازلی بودن با مخلوق بودن در تنافی است، لذا توجه به معلولیت عالم، برای تصدیق حدوث عالم کافی است. این استدلال را می‌توان در قالب یک قیاس استثنائی بدین صورت بیان کرد:

اگر عالم قدیم باشد، مخلوق نخواهد بود؛ لکن عالم مخلوق است، پس عالم قدیم نیست و حادث است.

اخوان، در مواضع متعددی به این استدلال اشاره کرده‌اند و آن را مرکوز در فطرت بشر می‌دانند (همان، ۱۱۵/۲). در برخی عبارات، مقارنتی میان اعتقاد به حدوث و اعتقاد به مصنوع بودن عالم به چشم می‌خورد که حاکی از اعتقاد به ملازمت میان آن دو است، مانند این عبارت که می‌گوید: «اعلم أنّ من أجد الآراء و أنفع الاعتقادات، و ما يصلح لجميع الناس من الخاص و العامّ أن يعتقدوها و يقروا بها هو القول بحدوث العالم و أنه مصنوع و له باری حکیم و صانع قدیم و خالق رؤف رحیم» (همان، ۴۵۲/۳).

در برخی عبارات، قول به قدم عالم را ملازم با نفی صانع شمرده‌اند: «ثم اعلم أن الآراء الفاسدة كثيرة لا يحصى عددها... فمن ذلك رأي من رأى و اعتقد أن العالم قدیم لا صانع و لا مدبّر له» (همان، ۵۲۰)، و نیز چشم پوشی از شناخت خالق و به دنبال داشتن مرگ جاهلی را از لوازم اعتقاد به قدم عالم می‌دانند: «إن من يعتقد أن العالم قدیم غیر مصنوع أو یظن ذلك فإن نفسه نائمة نوم الغفلة و يموت بموت الجهالة... و لا یسأل عن صانعه من هو و لا من خلقه» (همان، ۳۴۰).

در پاره ای از عبارات، دو معنا برای قدم هیولا ذکر شده است: «و إن كانوا أرادوا بقولهم: قدم الهيولى الأولى أنها أقدم من الشيء الموضوع المصنوع منها فهذا قول صحيح. و إن أرادوا أنها ليست مبدعة و لا مخترعة، فالمنازعة في هذه الحكومة وقعت، فقد بيّنا في رسالة المبادي حقيقتها و كيف هي مبدعة و مخترعة» (همان، ۴۷۲). در این عبارت، دو معنا برای قدم هیولا ذکر شده است: ۱. هیولا پیش از موجود دیگری آفریده شده باشد که در این صورت هیولا نسبت به آن شیء، قدیم محسوب می‌شود؛ ۲. هیولا مبدع و مخترع نباشد، یعنی دارای خالق نباشد.

هر چند در این عبارات، امری فراتر از ملازمت میان قدم و نفی صانع ذکر شده است و قدم، مرادف با نفی صانع تلقی شده است، ولی روشن است که نفی صانع، لازمه قدم است نه هم معنا با آن.

در جایی دیگر، در برابر قائلان به قدم و ازلیت هیولا می‌گویند که اگر انسان تعقل کند، درمی‌یابد که عالم، مصنوع است و در ادامه، دلیلی بر مصنوع بودن هیولا اقامه می‌کنند (همان، ۴۶۶). این عبارت به روشنی دلالت بر این دارد که در نظر اخوان، قدم و ازلیت، به معنای نفی مصنوع بودن است، لذا برای رد ازلیت و قدم هیولا، دلیلی بر مصنوع بودن عالم اقامه می‌کنند.

دلیل دوم: اگر عالم قدیم باشد، فاقد حرکت و تغییر حالت خواهد بود، لکن عالم دارای حرکت و تغییر

حالت است، پس عالم قدیم نیست.

ملازمه میان مقدم و تالی بدین بیان است که تغییر یعنی از حالی به حالی شدن و روشن است که حالت جدید که مسبوق به حالت سابق است، امری حادث است، پس هر تغییری، حادث است و هر قدیمی، غیر متحرک. تغییر و تبدلات و کون و فساد در عالم، شاهد و قرینه‌ای بر معلولیت عالم است (همان، ۱۱۵/۲).

اخوان، کسانی را که قائل به قدم عالم هستند، در اعتقاد به این کبرای کلی که «امر قدیم، تغییرناپذیر است»، هم‌رأی خود می‌دانند، لکن مدعی هستند که قائلان به قدم، عالم را ساکن و غیرمتغیر می‌دانند (همان، ۳۳۲/۳).

دوران افلاک حول مرکز و سیر کواکب در این افلاک و تعاقب روز و شب و آمد و شد تابستان و زمستان و تغییر و تبدلاتی که در عالم رخ می‌دهد، همگی آثار مصنوع بودن عالم بوده و عقول را دلالت بر حدوث عالم می‌نمایند (همان، ۱۱۵/۲).

اخوان الصفا برای تحکیم قول به حدوث عالم کوشیده‌اند به یک اشکال پاسخ دهند و آن این‌که قول به حدوث عالم مستلزم اختصاص برهه‌ای خاص به آفرینش است. حال سؤال می‌شود که دلیل این اختصاص چیست؟ اختصاص هر برهه‌ای، ترجیح بلامرجح است و از آن‌جا که ترجیح بلامرجح محال است، پس قول به حدوث عالم که مستلزم محال است، محال خواهد بود. اخوان اصفا در پاسخ بدین اشکال، به علم الهی استناد می‌کنند، بدین بیان که خداوند می‌دانست که عالم را در وقت خاصی خلق خواهد کرد، لذا بر اساس علم خود، عالم را در همان برهه خاص خلق کرده است (همان، ۳۶۰/۳).

نقد و نظر

۱. همان‌گونه که در بیان معنای حدوث و قدم گذشت، اخوان، حدوث را به «کون بعد العدم» تعریف کرده‌اند نه «مسیبیت به عدم زمانی»، چرا که اساساً حدوث را مطلق از قید «زمانی» به کار می‌برند و در سراسر رسائل، هیچ‌گاه از «حدوث زمانی» سخن به میان نمی‌آورند. متکلمان، حدوث را مقید به «زمان» کرده و آن را به «مسیبیت به عدم زمانی» تعریف کرده‌اند (جمعی از نویسندگان، شرح المصطلحات الکلامیة، ۱۱۲) و با این تعریف، خود را آماج اشکالاتی قرار داده‌اند (رفیعی قزوینی، ۵/۵) ولی اخوان، با هوشمندی، در دام چنین اشکالاتی نیافتاده‌اند.

اخوان، در بیان انواع تقدم و تأخر، تقدم و تأخر را به پنج قسم تقسیم کرده‌اند:

(۱) تقدم بالزمان، مانند تقدم حضرت موسی (علیه‌السلام) بر حضرت عیسی (علیه‌السلام): (۲) تقدم

بالطبع، مانند تقدم حيوان بر انسان که در سلسله اجناس، حیوان مقدم است؛ ۳) تقدم بالشرف، مانند تقدم خورشید بر ماه؛ ۴) تقدم بالمرتبه، مانند تقدم عدد پنج بر عدد شش؛ ۵) تقدم بالذات، مانند تقدم علت بر معلول (اخوان الصفا، ۱/۴۱۲). ولی در بیان معنای حدوث، زمان را دخیل نمی‌کنند که این امر نشان می‌دهد که عدم دخالت زمان در بحث حدوث عالم، از سر هوشمندی و دقت نظر بوده است، نه غفلت از معانی تقدم و تأخر که تقدم و تأخر زمانی نیز یکی از اقسام آن می‌باشد.

از قرائن دیگری که نشان می‌دهد اخوان، آگاهانه و با دقت نظر، حدوث عالم را مقید به زمان نکرده‌اند، آن است که صراحتاً بیان کرده‌اند که زمان، در پی حرکت فلک، پدید می‌آید (همان، ۳/۳۵۶) و عالم، در زمان خلق نشده است: «و هكذا أيضا إذا فكروا في كيفية حدوث العالم و خلق السماوات و الأرض، ظنوا و توهموا أن ذلك كان في زمان و مكان، قياساً على أفعال البشرين. و إذا سمعوا من أهل البصائر قولهم بأن العالم لا في مكان، لا يتصورون كيفية ذلك، فإذا قيل لا في زمان ظنوا و توهموا أنه قديم بلا حجة و لا برهان» (همان، ۴۱۹). روشن است کسانی که پیدایش زمان را مقارن با پیدایش هیولا می‌دانند، نمی‌توانند سخن از حدوث زمانی به میان بیاورند، زیرا قبل از پیدایش هیولا، زمانی نبوده است تا گفته شود، حدوث هیولا به معنای آن است که قبل از هیولا، زمانی بود که هیولا در آن زمان وجود نداشت.

۲. تعریف حدوث به «کون بعد العدم» و عدم اخذ قید «زمان» در معنای حدوث، علاوه بر مصون ماندن از اشکالاتی که بر حادث زمانی بودن عالم وارد می‌شود، این مزیت را دارد که شامل عالم ماده و عالم مجردات می‌شود، ولی کسی که حدوث را به معنای حدوث زمانی بداند، برای اثبات حدوث عالم مجردات نیز می‌بایست چاره‌جویی کند، ولی اخوان، در صورتی که ادله آنان بتواند حدوث به معنای «کون بعد العدم» را اثبات کند، راه کوتاه‌تری برای اثبات انحصار قدیم بودن در ذات الهی پیموده‌اند.

۳. تعریف حدوث به «کون بعد العدم»، بدون ارائه تبیینی از کیفیت تقدم و تأخر، تعریفی ناقص است؛ زیرا تمام معانی ارائه شده در باب حدوث، در «کون بعد العدم» اتفاق نظر دارند، لکن آنچه موجب پیدایش معانی متعدد از حدوث و قدم است، اختلاف در نحوه این تقدم و تأخر است.

توضیح آن که در حدوث ذاتی، عدم استحقاق وجود، متقدم بر استحقاق وجود است (سجادی، ۲۲۵/۴)، و ممکن الوجود، به اعتبار ذات و بدون لحاظ علت، معدوم است و به واسطه علت، متصف به وجود می‌شود، پس عدم به اعتبار ذات و وجود به اعتبار امری خارج ذات است و آنچه به اعتبار ذات است، متقدم بر امری است که به اعتبار غیر است، لذا هر معلولی در ذات خود معدوم بوده، سپس به واسطه علت، موجود می‌شود (ابن سینا، النجاة، ۵۴۳). همچنین در حدوث زمانی، تقدم و تأخر به لحاظ زمان است (فارابی، ۴۱) کما این که در حدوث دهری و سرمدی، عدم محقق در وعاء دهر و سرمد، مقدم بر

وجود حادث است (میرداماد، مصنفات میرداماد، ۴) و در نهایت، در حدوث تجددی، عدم فعلیت صورت، در هیولا، مقدم بر وجود بالفعل است (صدرالدین شیرازی، ۶۳/۳).

بنابراین در تمام معانی حدوث و قدم، عدم بر وجود، مقدم است، لکن ملاک تقدم و تأخر متفاوت است، لذا اخوان می‌بایست ملاک تقدم و تأخر را تبیین می‌کردند تا روشن می‌شد که نگاه آنان، به کدام یک از اقسام تقدم و تأخری است که فلاسفه متأخر از آنان ذکر کرده‌اند، نزدیک تر است و یا این که معنایی غیر از اقسام مذکور مد نظر آنان بوده است؟

به نظر می‌رسد که اخوان، اساساً با چنین دقتی به مسأله حدوث و قدم نگاه نکرده‌اند و معانی متعددی از حدوث و قدم عالم در ذهن آنان خلجان نمی‌کرد تا بخواهند با بیان ملاک تقدم و تأخر، یک قسم از آن‌ها را از سایر اقسام متمایز نمایند، بلکه صرفاً با این نگرش که عالم، مسبوق به عدم است، قائل به حدوث آن گشته‌اند.

این احتمال نیز وجود دارد که دلیل نپرداختن به ملاک تقدم و تأخر، این بوده است که آنان از طرفی متوجه اشکال اخذ زمان در معنای حدوث و قدم بوده ولی از سوی دیگر، تبیین روشن دیگری از نحوه تقدم و تأخر نداشتند، لذا در معنای حدوث، به اصل تقدم و تأخر اشاره کرده، ولی کیفیت آن را در هاله‌ای از ابهام رها کرده‌اند.

بنابراین، التفات به اشکالاتی که متوجه حدوث زمانی است، از نقاط قوت رأی اخوان است، ولی عدم تعرض به معنایی صحیح از تقدم و تأخر و به عبارت دیگر، عجز از تبیینی صحیح در این باب، از نقاط ضعف نظریه آنان است.

۴. در برخی کتب تاریخ فلسفه، قول به ازلیت و ابدیت عقل، به اخوان نسبت داده شده است (شریف، ۱۳/۱)، ولی با توجه به استدلال اول که شامل مجردات نیز می‌شود، این سخن قابل قبول نیست.

۵. دلیل اول بر اثبات حدوث عالم، مبتنی بر تلازم میان حدوث و معلولیت و به بیان دیگر تلازم میان قدم و بی‌نیازی از علت بود. اخوان در باب اثبات این تلازم، هیچ تحلیلی ارائه نکرده‌اند، هر چند مدعی هستند که قول به حدوث عالم محصول اندیشه صائب و عقل سلیم است (اخوان الصفا، ۲۵/۳) و قول به قدم عالم محصول ناتوانی در فهم مسأله است (همان، ۱۱۵/۲)، بنابراین، می‌بایست با یک تبیین عقلی، مسأله را روشن می‌ساختند.

این سؤال مطرح است که چرا اخوان با این که در مواضع متعدد، سخن از حدوث عالم و تلازم میان معلولیت و حدوث پیش کشیده‌اند، هیچ تبیینی برای این تلازم ارائه نکرده‌اند؟

در پاسخ به این پرسش، چند احتمال قابل طرح است:

احتمال اول: اخوان - برخلاف بسیاری از فیلسوفان که برای صیانت از صبغه عقلی مباحث، از استشهاد به نصوص دینی خودداری می‌کردند - فراوان به آیات قرآن و گاه احادیث تمسک می‌جویند (جمعی از نویسندگان، در آمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، ۲۴۷)، بر این اساس، محتمل است که اخوان در اعتقاد به تلازم میان حدوث و معلولیت، متأثر از آموزه‌های شریعت باشند.

در تأیید این احتمال می‌توان گفت که در صورت وجود تبیینی فلسفی در مورد مسأله‌ای که مورد اهتمام فیلسوف بوده و در مواضع متعددی راجع به آن سخن گفته است، هیچ توجیه منطقی بر عدم ذکر آن وجود ندارد. مگر می‌توان پذیرفت که فیلسوفی در صدد اثبات مطلبی باشد و برهانی قاطع بر آن داشته باشد ولی بارها، مدعا را بدون برهان بیان کند؟ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که اساساً هیچ تبیین فلسفی در کار نبوده است و تلازم مذکور، به تبعیت از شرع، ادعا شده است.

شاهد دیگر آن که اخوان در باب کیفیت حدوث عالم معتقدند که فهم آن خارج از طاقت فهم بشر است و در این مسأله می‌بایست به انبیاء علیهم السلام مراجعه کرد، کما این که انبیاء علیهم السلام نیز در فهم این مطلب، تسلیم ملانکه هستند (اخوان الصفا، ۲۳/۳)، پس همان‌گونه که در کیفیت آفرینش عالم، تابع شرع بوده‌اند، محتمل است که در ادعای تلازم میان معلولیت و حدوث نیز متأثر از شریعت بوده باشند.

این که مطلبی بدون داشتن تبیین عقلی و صرفاً به تبعیت از شرع مقدس مورد پذیرش قرار گیرد، امری است که در میان فیلسوفان دیگر نیز به چشم می‌خورد، همانند ابن سینا که در پذیرش معاد جسمانی، به تعالیم شریعت استناد می‌کند (ابن سینا، الهیات شفاء، ۴۶۰)

بنابراین می‌توان گفت که اخوان، با تبعیت از شریعت، قائل به تلازم میان معلولیت و حدوث شده‌اند ولی توجیه عقلی بر آن نیافته‌اند.

اشکال به احتمال اول: این پاسخ مورد پذیرش نیست؛ زیرا اگر اخوان در پذیرش چنین تلازمی تابع شرع بودند، طبیعتاً می‌بایست مستند شرعی خود را ذکر می‌کردند، حال آنکه در کلمات اخوان، مستند شرعی بر اثبات تلازم میان معلولیت و حدوث وجود ندارد.

به بیان دیگر، تفاوتی میان دلیل عقلی و نقلی در لزوم ذکر و استناد بدان وجود ندارد، پس همان‌گونه که این سوال مطرح است که در صورت وجود دلیل عقلی بر تلازم میان معلولیت و حدوث، توجیه منطقی بر عدم ذکر وجود ندارد، در خصوص مستند شرعی نیز همین سوال تکرار می‌شود که در صورت وجود مستند شرعی، چرا بدان اشاره نشده است، پس برای پاسخ به چرایی عدم ذکر تبیین عقلی، نمی‌توان احتمال وجود مستند شرعی را مطرح کرد و این کار، صرفاً، انتقال اشکال از جایی به جای دیگر است، نه پاسخ به آن.

یعنی در خصوص مستند شرعی نیز می‌گوئیم «لو کانَ لباناً» یعنی اگر مستندی وجود داشت، ذکر می‌شد. **احتمال دوم:** در نظر اخوان، تلازم میان معلولیت و حدوث به لحاظ تصدیقی، امری روشن و بی‌نیاز از تبیین بوده و عدم تبیین تلازم، ناشی از وضوح مطلب است.

اشکال به احتمال دوم: در مسأله ای که معرکه آراء است، آیا می‌توان پذیرفت کسی دارای برهانی قاطع بوده ولی صرفاً به دلیل وضوح مطلب، آن را ذکر نکرده باشد؟! اساساً اگر مطلب واضح بود که اختلافی به این بزرگی پیش نمی‌آمد، اختلافی که منجر به تکفیر فلاسفه از سوی فقهاء به دلیل اعتقاد به قدم عالم شده است.

بله، می‌توان گفت که گزاره «هر حادثی معلول است»، بی‌نیاز از تبیین است، لکن گزاره «هر معلولی حادث است» بی‌نیاز از تبیین نیست و آنچه حائز اهمیت است، اثبات گزاره دوم است.

احتمال سوم: در نگاه اخوان، فقط یک دلیل بر حدوث عالم وجود دارد و آن، ملازمه میان معلولیت و حدوث است و آنچه ما به عنوان دلیل دوم ذکر کردیم، در واقع، تمهه دلیل اول و همان تبیین عقلی تلازم میان حدوث و معلولیت است، یعنی تبدل و تغییر و فساد که ملازم با حدوث است، نشان از معلولیت عالم دارد، پس عالم، حادث و معلول است و این دو ملازم یکدیگرند.

اشکال به احتمال سوم: درست است که تغییر و تبدل ملازم با معلولیت و حدوث است و هر جا تغییر و تبدلی باشد، قطعاً حدوث و معلولیت نیز حضور دارند، لکن مدعا، اثبات معلولیت و حدوث عالم است، حال آنکه تغییر و تبدل، صرفاً در مادیات راه دارد لذا این بیان نمی‌تواند مثبت تلازم میان معلولیت و حدوث، در عالم مجردات باشد. به تعبیر منطقی، دلیل، اخص از مدعاست، چرا که مدعا، حدوث کل عالم است ولی دلیل، صرفاً تلازم میان حدوث و معلولیت در عالم ماده را اثبات می‌نماید.

احتمال چهارم: گویا اخوان، ملاک نیازمندی معلول به علت را حدوث معلول می‌دانند لذا قدیم‌انگاری عالم را منافی با معلولیت آن می‌یابند (جمعی از نویسندگان، *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، ۲۵۱)، لذا هر معلولی، حادث خواهد بود.

اگر دلیل اخوان در اعتقاد به حدوث عالم، چنین مبنایی باشد، با رد این مبنا و اثبات این‌که مناط نیازمندی معلول به علت، وصف امکان است (سبزواری، ۲۶۸/۲)، استدلال مبتنی بر این مبنا نیز فرو خواهد ریخت.

۶. اخوان در پاسخ به اشکال اختصاص برهه‌ای خاص برای آفرینش عالم، استناد به علم الهی نموده‌اند، لکن این پاسخ قابل قبول نیست، چرا که اساساً بیان ایشان پاسخ به سؤال نیست، بلکه صرفاً اشکال را به علم الهی منتقل می‌کند، یعنی این سؤال تکرار می‌شود که چرا خدا می‌دانست که در فلان برهه، عالم را

خلق خواهد کرد؟ مستشکل از علت اختصاص برهه‌ای خاص، به آفرینش عالم سوال می‌کند، چه این‌که این اختصاص در مقام فعل باشد، چه در مقام علم.

۷. اخوان در یکی از رسائل خود بیان می‌کنند که خداوند متعال از طرفی، تام الوجود و کامل الفضائل است و از سوی دیگر قادر بر ایجاد کائنات است، لذا خلاف حکمت است که آن فضائل را در ذات خود حبس نموده و آن‌ها را به دیگران افاضه نکنند، در نتیجه، جود و افاضه بر او واجب است و این افاضه می‌بایست متصل، متواتر و غیر منقطع باشد (اخوان الصفا، ۱۹۶/۳).

بدیهی است که این سخن، با قول به حدوث عالم، در تنافی است، لذا اخوان الصفا می‌بایست از اعتقاد به حدوث عالم دست بردارند و یا باید از قول به تام الوجود و فیاض علی الاطلاق بودن خداوند دست شویند، لکن نمی‌توان از ادعای دوم دست برداشت، لذا می‌بایست از قول به حدوث عالم دست شست.

در مقام دفاع از اخوان می‌توان گفت که این شبهه، مشابه شبهه‌ای است که راجع به قدرت خداوند متعال مطرح می‌شود. در آن جا گفته می‌شود که مثلاً آیا خداوند قادر بر ایجاد مانند خود است یا خیر؟ اگر پاسخ، مثبت باشد، شرک لازم می‌آید و در صورتی که پاسخ، منفی باشد، مستلزم عجز خداوند خواهد بود (سبحانی، ۱۰۸).

در پاسخ بدین اشکال گفته می‌شود که این امر محال است، لذا نوبت به سخن از امکان تحقق یا عدم امکان تحقق آن نمی‌رسد (همو، ۱۰۸). به بیان دیگر، قدرت به محال تعلق نمی‌گیرد، یعنی محال قابلیت وجود نداشته و نقص از ناحیه آن است نه از ناحیه قدرت خداوند (خرازی، ۵۶).

در بحث کنونی نیز می‌گوییم که فیض و جود خداوند، مقید و محدود نیست، لکن ممکن الوجود قدیم، نشدنی است، لذا متعلق فیض خداوند قرار نمی‌گیرد.

۸. اخوان در تعریف ابداع می‌نویسند: «الإبداع فهو إيجاد الشيء من لا شيء» (اخوان الصفا، ۵۱۷/۳). ممکن است به این تعبیر اشکال شود که این تعبیر، دقیق نیست؛ زیرا «لا شيء» که همان عدم است، نمی‌تواند منشأ ایجاد چیزی باشد. البته می‌توان این احتمال را داد که این تعبیر لزوماً بدین معنا نیست که «لا شيء» ماده‌ای است که اشیاء از آن ساخته شده‌اند، بلکه چه بسا منظور این باشد که اشیاء نبوده و بعد بود شده‌اند، چنان‌که در دعای جوشن کبیر آمده است: «یا من خلق الأشياء من العدم». روشن است که عدم به عنوان ماده پیشین، مراد نیست. تعبیر صریحی که موهوم اشکال مذکور نباشد، تعبیر حضرت زهرا سلام الله علیها در خطبه فدکیه است که می‌فرماید: «اِبْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَتْ قَبْلَهَا» (طبرسی، ۹۸/۱)، یعنی عالم را از ماده پیشین نیافرید. مشابه این تعبیر در سخنان معصومان دیگر نیز آمده است. به عنوان

نمونه، حضرت امیر علیه السلام در پاسخ از اوصاف پروردگار می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَحَدِ الصَّمَدِ الْفَرْدِ الْمُتَقَرَّرِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ» (ثقفی، ۹۸/۱).

البته خود اخوان نیز متوجه تفاوت میان این دو تعبیر بوده‌اند و در جای دیگری، تعبیر دقیق‌تر را نیز به کار برده‌اند: «أما الإبداع و الاختراع فهو إيجاد شيء لا من شيء» (اخوان الصفا، ۴/۴۷۳).

۹. اخوان، آفرینش ابداعی را مختص به موجودات بسیط دانسته‌اند (همان، ۵۱۷)، حال آن‌که می‌توان ابداع را در اشیاء مرکب نیز تصور کرد، مثلاً ماده و صورت که بسیط هستند، ولی از آن‌جا که بدون یکدیگر امکان تحقق ندارند، مرکباً جعل می‌شوند.

۱۰. اخوان، دو دلیل بر حدوث عالم اقامه کردند. حال باید دید که آیا دو دلیل مذکور، شامل همه اصناف مخلوقات می‌شود یا خیر؟

در پاسخ می‌توان گفت که دلیل اول که مبتنی بر ملازمت میان معلولیت و حدوث بود، شامل همه اصناف مخلوقات شده و ادعای اخوان را به صورت کامل اثبات می‌کند، هر چند در خصوص ملازمت ادعا شده، هیچ تبیین عقلی از سوی اخوان ارائه نشده است.

اما دلیل دوم، صرفاً شامل موجوداتی می‌شود که تغییر و تبدل در آنان راه دارد، لذا این دلیل، شامل مجردات نشده و ادعای اخوان مبنی بر حدوث عالم و انحصار قدم، در خداوند متعال را نمی‌تواند اثبات کند و به تعبیر منطقی، دلیل، اخص از مدعاست.

۱۱. در اثبات یک نظریه، خوب است که به آراء مخالفان نیز توجه شده و از دلیل آنان پاسخ داده شود، ولی اخوان در مسأله حدوث و قدم، صرفاً به اثبات حدوث عالم پرداخته و از نقد و بررسی ادله قائلان به قدم عالم، غفلت کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

اخوان الصفا در بحث از حدوث یا قدم عالم، قائل به حدوث عالم می‌شوند و برای اثبات این مطلب به دو دلیل استناد می‌کنند. نگرش اخوان به مسأله حدوث و قدم، دارای نقاط ضعف و قوتی است.

نگرش اخوان دارای نقاط قوتی چون عدم تفسیر حدوث به حدوث زمانی و اقامه دو دلیل عقلی بر اثبات حدوث عالم است، کما این‌که دارای نقاط ضعفی چون نقصان هر دو دلیل و عدم تبیین ملاک تقدم و تأخر می‌باشد. عدم ارائه پاسخی منطقی در اشکال به چرایی اختصاص برهه‌ای خاص به امر خلقت، از دیگر نقاط ضعف نظریه اخوان است، چنان‌که عدم تعرض به ادله‌ای که از سوی قائلان به قدم ارائه شده است را نیز می‌توان از دیگر اشکالات وارد به منظومه فکری آنان در باب حدوث عالم دانست. بنابراین، در

یک نتیجه‌گیری کلی می‌توان گفت که اخوان، در اعتقاد به اصل حدوث عالم، بر اساس برهان طی طریق کرده‌اند، لکن در جزئیات برهان و نیز بررسی سایر جوانب مسأله، عملکرد قابل قبولی ارائه نکرده‌اند.

منابع

قرآن کریم

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء (المنطق)، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴ ق.
- _____، الشفاء (الالهیات)، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴ ق.
- _____، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۹.
- اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، الدار الاسلامیة، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
- ثقفی، ابراهیم بن محمد، الغارات، دار الکتب الاسلامیة، قم، ۱۴۱۰ ق.
- جمعی از نویسندگان، زیر نظر محمد فنائی اشکوری، درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، سمت، تهران، ۱۳۹۰.
- جمعی از نویسندگان، شرح المصطلحات الکلامیة، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۱۵ ق.
- حلبی، علی اصغر، تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۸۶.
- خرازی، سید محسن، بدایة المعارف الالهیة فی شرح العقائد الامامیة، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۳۵ ق.
- دبور، ت. ج، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، مؤسسه مطبوعاتی عطائی، تهران، ۱۳۶۲.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن، مجموعه رسائل و مقالات، مصحح: غلامحسین رضانژاد، الزهراء (س)، تهران.
- سبحانی، جعفر، محاضرات فی الالهیات، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، ۱۳۹۵.
- سبزواری، هادی، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، نشر ناب، تهران، ۱۳۷۲.
- سجادی، جعفر، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- شریف، میرمحمد، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱ م.
- طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ ق.

- فاخوری، حنا، خلیل النجر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، مترجم عبدالمحمد آیتی، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۷.
- فارابی، محمد. و اسماعیل غازانی، *فصوص الحکمة و شرحه*، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱.
- فیاض لاهیجی، گوهر مراد، نشر سایه، تهران، ۱۳۸۳.
- کوربن، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، انتشارات کوثر، تهران، ۱۳۸۰.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، ج ۲، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۸۸.
- _____، *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، تهران، ۱۳۹۳.
- میرداماد، محمدباقر، القبسات، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۴۰۱ ق.
- _____، *مصنفات میرداماد*، به کوشش علی جوزانی، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۴۰۱ ق.

