

# خوانش ملاصدرا از برهان حدوث متکلمان

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۴/۱۰

تاریخ تأیید: ۹۴/۱۰/۰۱

\* عبدالله نصری

\*\* مهدی سعادت‌مند

## چکیده

برهان حدوث متکلمان در اثبات وجود خدا مبتنی بر حدوث عالم (ماسوی الله) و در نتیجه وابستگی آن به مبدئی قدیم است. بدین گونه که مناط نیاز معلول به علت را حدوث آن قرار می‌دهند. اما حکما مناط نیاز به علت را امکان ماهوی و ملاصدرا آن را امکان ففوری می‌دانند. در اندیشه صدرایی بر برهان حدوث، دو اشکال اساسی وارد است؛ اشکال اول، مبنایی است و بر دخالت دادن حدوث به عنوان مناط نیاز به علت وارد شده و اشکال دوم بر بنای استدلال اینکه حدوث عالم در سطح عوارض و اوصاف بیرونی آن است و متکلمین از سرایت آن به جوهر عالم ناتوان‌اند. ملاصدرا می‌کوشد به واسطه حرکت جوهری به نوعی حدوث را متوجه جوهر عالم بدانند و برهان را تصحیح کند. این تکاپو گرچه قالب برهان حدوث را حفظ می‌کند؛ ولی محتوای آن را تغییر کلی می‌دهد و بیشتر به سمت برهان حرکت نزدیک می‌کند.

**واژگان کلیدی:** برهان حدوث، حدوث، حادث، امکان، حرکت جوهری.

\* استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی.

\*\* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی.

## مقدمه

رهیافت متکلمان در اثبات ذات الهی بر مسئله «حدوث عالم» استوار است (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۰۹ / سیوری، ۱۴۰۵ق، ص ۲۲۸ / قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، صص ۵۳ - ۵۶ و ۷۲ / طوسی، ۱۴۰۵ق «الف»، ص ۲۰۰ / همو، ۱۴۰۵ق «ب»، ص ۴۴۱ / همو، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰ - ۳۱ / احمدبن سلیمان، ۱۴۲۲ق، ص ۷۹ / ابن رشد، ۱۹۸۸م، ص ۷۷)؛ راهی که به روش حکمای طبیعی در به‌کارگیری مسئله حرکت نزدیک است. منظور از «حدوث» نیز همان حدوث تجددی ذاتی در باور بزرگان کلام است؛ نه تعبیر برخی که آن را به زمان موهوم تعبیر می‌کنند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۴۷، تعلیقه اول علامه طباطبایی).

ملاصدرا در کتاب اسفار، برهان حدوث را به عنوان آخرین دلیل اثبات خدا ذکر می‌کند؛ اما به آن رویکردی مثبت دارد و می‌کوشد با استفاده از مبانی خود در حکمت متعالیه، ایرادهای آن را برطرف کند (همان). این در حالی است که در دیگر آثار صدرا از بیان این برهان نشانی نیست (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۵۱ / همو، ۱۳۶۳، ص ۶۰ - ۶۱). ریشه بی‌مهری صدرا به روش کلامی از سویی، انتقاد از اصول فکری متکلمین و از سوی دیگر باور استوار وی به برهان صدیقین صدراپی است. به نظر ملاصدرا کسی که بخواهد از طریق خلق بر وجود حق استدلال کند، به معرفت درست و کاملی از حق نایل نمی‌شود (ملاصدرا، [بی‌تا]، ص ۲۶). این نوشتار در صدد بررسی مواجهه تفکر صدراپی و قرائت وی از برهان حدوث متکلمین در اثبات خداست.

## ۱. تقریر برهان

استدلال در قالب دو قیاس چنین تنظیم می‌شود:

الأجسام لا تخلوا عن الحوادث (صغری)؛

کل ما لا یخلوا عن الحوادث فهو حادث (کبری)؛

فالأجسام (او العالم) حادث (نتیجه).

نتیجه قیاس فوق، خود صغرای قیاس بعدی در اثبات خدا قرار می‌گیرد:

فالأجسام كلها حادثة (صغری)؛

كل حادثٍ مفتقر (او محتاج) (کبری)؛

فالأجسام كلها محتاجة الى محدثٍ غير جسماني (نتیجه) (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۱،

ص ۲۰۰)\*.

ملاصدرا مجموع دو قیاس را در کنار یکدیگر و بدون نقل کبرای قیاس اول و نتیجه

قیاس دوم ذکر می‌کند.

«إن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو

حادث، فالأجسام كلها حادثة وكل حادث مفتقر إلى محدث، فمحدثها غير جسم ولا

جسماني وهو الباريء جل ذكره دفعاً للدور و التسلسل» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۴۷).

گویا کبرای قیاس اول مفروغ‌عنه گرفته شده و نتیجه قیاس دوم هم که نتیجه نهایی

برهان است، به واسطه اعتماد به ذکر دو مقدمه و بیان متمم استدلال بیان نشده است.

متمم دلیل نیز چیزی غیر از محذور دور و تسلسل نیست که با عبارت «دفعاً للدور و

التسلسل» به آن اشاره می‌کند. به نظر علامه طباطبایی نیازی به اخذ این متمم، یعنی بطلان

دور و تسلسل نیست؛ زیرا متکلمین به موجود مجردی سواى واجب تعالی قایل نیستند؛

بنابراین صرف اقامه دلیل بر اینکه محدث نمی‌تواند جسم یا جسمانی باشد در اثبات

وجود واجب کافی است (همان، تعلیقه دوم). این نکته‌ای است که خواهی‌نصیر نیز به آن

اشاره کرده است (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰). اهل کلام هم نوعاً از این متمم استفاده

نکرده‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۷۲ / ایجی / رجزجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲ - ۵)؛

اگرچه گروهی همچون تفتنازانی به خاطر ذکر هم‌زمان برهان حکما و متکلمین، استحاله

دور و تسلسل را در برهان اخذ کرده‌اند (تفتنازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۵).

به نظر می‌رسد که ملاصدرا بطلان دور و تسلسل در تکمیل برهان را یا به جهت

دخالت دادن اندیشه خود در منحصر ندانستن مجردات در واجب‌الوجود آورده و یا در

۳۷  
قیاس  
برهان حدوث متکلمین  
ملاصدرا از برهان حدوث متکلمین

\* برهان حدوث در بسیاری از آثار کلامی با ارائه شقوق و تفصیلات فراوان و با استناد به حدوث جواهر و اعراض به‌طور جداگانه ذکر شده است (ر.ک: غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۹ - ۲۶ / ایجی و رجزجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲-۵ / قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۵۳ - ۵۶).

این امر از عبارتهای کسانی چون شارح مقاصد پیروی کرده است؛ بدون آنکه به نکته یادشده توجهی داشته باشد.

## ۲. برهان حدوث از نگاه صدرالمتألهین

در اندیشه صدرایی سه انتقاد بر برهان حدوث وارد است. اشکال اول بر به کارگیری «حدوث عالم» به عنوان پایه استدلال، نقدی مبنایی است که اگرچه ملاصدرا در متن برهان به آن نپرداخته؛ ولی میان حکما مشهور بوده و وی در مواضع بسیاری آن را نقد کرده است. مسئله را از دو دیدگاه می توان مطرح کرد: یکی اصل قول به حدوث عالم که از گفتار حاضر خارج است و دیگری مناط بودن حدوث برای تأمین نیاز به علت، یعنی با فرض حدوث اجزای عالم و ممکنات پیرامونی، آیا مناط نیاز آنها به علت به خاطر حدوث یا امری دیگر است؟ دومین اشکال، نقدی بنایی و ناظر به سرایت نداشتن حدوث به جوهر اجسام است که صاحب اسفار می کوشد با مبنای خود در حرکت جوهری آن را تصحیح کند؛ اما چالش سوم، ایرادی کم اهمیت است که هم بر مبنایی متکلمین و هم دیدگاه صدرایی قابل رفع است.

## ۳. اشکال مبنایی بر برهان حدوث

مشهور میان اهل کلام این است که سبب و علت ثبوت حاجت برای معلول، «حدوث» آن است و براین اساس برهان ایشان در اثبات محدث برای عالم، برهانی «لمی» است؛ زیرا در این برهان، واسطه در ثبوت و واسطه در اثبات یکی است؛ یعنی حدوث که واسطه در ثبوت احتیاج است، واسطه در اثبات آن نیز است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۳۷۵ - ۳۷۶). استفاده از حدوث عالم و به کارگیری برهان حدوث در این ریشه دارد که به گمان متکلمین اگر فیض خدا قدیم باشد، دو اشکال لازم می آید: اول اینکه خداوند فاعلی مختار نباشد و موجب باشد و دوم اینکه فیض الهی به مبدأ محتاج نباشد؛ ولی این پندار باطل، ناشی از ضعف آنها در ادراک علت احتیاج به فاعل از یک سو و ناتوانی ایشان در شناخت معنای قدرت و اختیار از سوی دیگر است (همو، ۱۳۹۰، ص ۱۷۹).

اشکال ساختاری برهان در این است که «حدوث» در آن به عنوان مناط نیاز به علت اخذ شده؛ در صورتی که حدوث علت احتیاج نیست. نه تنها حدوث بلکه امکان ماهوی حکمای مشاء نیز نمی‌تواند ملاک نیاز به علت باشد؛ زیرا امکان ماهوی، وصف لازم ماهیت است و بر مبنای اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، ماهیت، متأخر از وجود است و بالتبع امکان هم که صفت و از لوازم ماهیت است، متأخر از وجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۵۲). ملاصدرا در بیان دیدگاه صحیح می‌گوید: «أقول الحق أن منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشؤها كون وجود الشيء تعلقياً متقوماً بغيره مرتبطاً إليه» (همان، ص ۲۵۳). ملاک نیاز معلول به علت، نه حدوث است و نه امکان ماهوی؛ بلکه منشأ و ملاک این احتیاج، همان امکان فقری است.

بنا به گزارش ملاصدرا بعضی از متکلمین حدوث را به تنهایی علت نیاز به فاعل می‌دانند و برخی دیگر «حدوث» را به ضمیمه «امکان» جزء و شرط علت حاجت دانسته و تصور کرده‌اند که علت نیاز ممکن به فاعل اجتماع حدوث و امکان است. عده‌ای نیز با وجود اینکه امکان را علت احتیاج دانسته‌اند؛ اما حدوث را شرط آن به شمار آورده‌اند؛ یعنی معتقدند «امکان» به شرط «حدوث»، علت احتیاج ممکن به فاعل است. صدرا به پیوست این آراء، به برخی از اهل جدل نسبت می‌دهد که بداهت اصل احتیاج و نیاز به علت را منکر شده‌اند؛ دیدگاهی که به معنای ترجیح بدون مرجح و واضح‌البطلان است. ایشان به این حکم فطری که در نفس کودکان و حتی در طبیعت حیوانات مرتکز و مفطور است، توجهی نکرده‌اند (همان، ج ۱، ص ۲۰۶). حتی فخر رازی که دیدگاهی فلسفی دارد و اصل علیت را می‌پذیرد، به گونه‌ای میان دیدگاه حکما و آنچه از رد علیت به متکلمین منسوب است، سیر می‌کند. وی اصل علیت را غیربدهی و نیازمند استدلال می‌داند. در این رابطه گفتاری دارد که صدرا آن را نقد می‌کند. رازی پس از آنکه بر علت احتیاج بودن «امکان» اقامه برهان کرده (رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، صص ۱۲۵ - ۱۲۶ و ۴۸۶ - ۴۹۲) می‌گوید: «إنا إذا عرضنا على العقل هذه القضية وقولنا الواحد نصف الأثنين لم نجد القضية الأولى في القوة مثل القضية الثانية» (همان، ص ۱۲۶).

دلیل وی بر غیربدهی بودن اصل «نیاز ممکن به علت» و نظری دانستن این قاعده،

آن است که هرگاه امتناع رجحان یکی از دو طرف تساوی را با این قضیه که «یک، نصف دو است» در عقل حاضر کنیم، میان این دو از حیث ظهور و خفا، فرقی آشکار است؛ دومی را عقل، به سادگی و آشکارا دریافته و به بداهت آن حکم می‌کند؛ اما در مورد اولی جای تردید وجود دارد و اثبات آن نیازمند استدلال و برهان است (همان، ص ۱۲۵ - ۱۲۶).

ملاصدرا انکار بداهت گزاره «امتناع رجحان یکی از دو متساوی بدون علت خارجی» را ظلم عقلی می‌خواند؛ زیرا آنچه موجب حکم وی به نظری بودن این قضیه شده، ابهام از ناحیه حکم این گزاره نیست؛ بلکه از جهت مبادی تصویری آن، یعنی از جهت موضوع و محمول آن است. رازی به اشتباه، نظری بودن تصور موضوع یا محمول را به نظری بودن حکم، تعدی داده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۰۷ - ۲۰۸). اگر تفاوتی هم در ابهام و روشنی دو قضیه باشد، به حسب موضوعات و محمولات آنهاست؛ اما حکم هر دو قضیه پس از آنکه درست تصور شوند، بدیهی و آشکارند (همان، ص ۲۰۸).

#### ۴. نقدهای ملاصدرا بر دیدگاه متکلمین در علیت حدوث برای نیاز به علت

##### ۴-۱. ضرورت ذاتی حدوث برای حادث و بی‌نیازی آن از سبب زاید بر ذات

چنانچه شیء حادث تحلیل شود، سه عنصر از آن استخراج می‌شود: ۱. عدم سابق، ۲. وجود لاحق، ۳. ترتب وجود (لاحق) بر عدم (سابق). این عناصر سه‌گانه از لوازم ذات و هویت شیء است و ذاتی شیء به علتی زاید بر ذات آن شیء نیاز ندارد؛ یعنی هیچ علتی حدوث را برای شیئی که حادث است، ایجاد نمی‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۰۲). در هر مورد که ضرورت و امتناع، محقق باشد و حکمی برای موضوعی به نحو وجوب یا امتناع ثابت باشد، آن ذاتی که به آن حکم واجب یا ممتنع متصف می‌شود، هرگز در آن حکم محتاج به غیر نخواهد بود. اساساً هرگونه نیازی به غیر، برای احکامی که به نحو ضرورت یا سلب اثبات می‌شوند، محال است. شیء در حال عدم از آن جهت که معدوم است، دارای ضرورت به شرط محمول است و در حال وجود خود از

آن حیث که موجود است، ضرورت دارد و واجب‌الوجود است؛ البته ضرورت به شرط محمول. در نتیجه حدوث از آنجا که حدوث است، مانع از استناد به سبب است. با نفی این موارد، تنها باقی می‌ماند که امکان، علت احتیاج به علت باشد. امکان و احتیاج از شیء حادث هنگامی انتزاع می‌شود که ماهیت آن شیء به لحاظ ذات خود در نظر گرفته شود. علت حدوث برای احتیاج - خواه شرط و خواه جزء علت باشد - تنها در موردی معقول است که آن حادث، ممکن باشد. پس نهایتاً حاجت و نیاز مستند به «امکان» می‌شود (همان، ص ۳۸۰ - ۳۹۰ و ج ۳، ص ۲۰۶ - ۲۰۷). اصل وجود برای شیء حادث ضروری نیست؛ زیرا هر حادثی ممکن‌الوجود است؛ اما اگر حادثی موجود شد، آن‌گاه حدوث برای آن ضرورت خواهد داشت؛ مانند عدد چهار که ممکن‌الوجود است و می‌تواند موجود نشود؛ اما زوج بودن برای آن به نحو امکان نیست و هرگاه موجود شود، زوجیت برای آن ضرورت خواهد داشت (همان، ج ۲، ص ۲۰۲ - ۲۰۳ و ج ۳، ص ۳۸۷ - ۳۸۸).

با ضمیمه این مطلب که حدوث وصف ضروری حادث است به این مقدمه که در مدار ضرورت و وجوب علتی نیست و ذاتی شیء به علتی زاید بر ذات نیاز ندارد، چنین نتیجه گرفته می‌شود که وصف حدوث، علتی ندارد و حادث برای اتصاف به حدوث، بی‌نیاز از سببی زاید بر ذات خود است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۳۷۴).

## ۲-۴. لزوم دور

چنانچه حدوث، علت نیاز ممکن به فاعل باشد، دور مضمحل لازم می‌آید؛ توضیح اینکه حدوث، کیفیتی است که بر نسبت وجود به شیء ممکن عارض می‌شود و متأخر از این نسبت است. این نسبت نیز متأخر از وجود ممکن و وجود ممکن، متأخر از ایجاد است و چون ایجاد در صورتی محقق می‌شود که حاجت و نیاز در کار باشد، این ایجاد از حاجت نیز متأخر است و بی‌گمان حاجت نیز متأخر از علت حاجت است. در این مجموعه، متأخر از همه حدوث و قبل از آن به ترتیب نسبت وجود به شیء ممکن، وجود ممکن، ایجاد، حاجت و علت حاجت است. حال اگر حدوث بخواهد در هر یک از اشکال سه‌گانه یادشده (اینکه حدوث به‌تنهایی یا به همراه امکان یا به عنوان شرط در

نیاز به علت اخذ شود)، علت حاجت باشد، لازم می‌آید که با چند واسطه بر خود مقدم باشد؛ بنابراین «حدوث»، علت حاجت به فاعل نیست؛ بلکه «امکان» علت آن است. «امکان» با حدوث در این جهت متفاوت است. امکان، کیفیتی است که پس از لحاظ ماهیت در عقل و قیاس آن با اصل وجود، عارض نسبتی می‌شود که میان وجود و ماهیت در ظرف ذهن محقق می‌شود و تأخر آن از نسبت و در نتیجه از وجود، تأخیری خارجی نیست؛ بلکه تأخیری ذهنی و عقلی است (همان، ج ۱، ص ۲۰۷)؛ اما صدرالمتألهین در جلد سوم اسفار به گونه‌ای دقیق‌تر و بر اساس اصالت وجود، مناط نیاز را از امکان ماهوی به امکان فقری منتقل می‌کند (همان، ص ۲۵۳).

### ۳-۴. امتناع انفکاک معلول از علت تامه

به نظر ملاصدرا علت تامه با معلول خود همراه است و از آن انفکاک‌پذیر نیست. از سوی دیگر متکلمین انفکاک معلول از علت تامه را جایز شمرده‌اند. برخی از متکلمین که حدوث را سبب احتیاج به علت می‌دانند، معتقدند چون در مرحله بقا، حدوث نیست، احتیاج به علت نیز نخواهد بود و معلول پس از ایجاد شدن می‌تواند بدون علت ادامه یابد و جدایی معلول از علت (تامه) جایز است. دلیل بطلان این تصور، آن است که حدوث، سبب احتیاج به علت نیست (همان، ج ۲، ص ۲۱۲ - ۲۱۵).

اما برخی متکلمین در پافشاری بر نیازمندی معلول به حدوث، تا جایی پیش رفته‌اند که مدعی شده‌اند اگر پس از تحقق عالم، واجب زایل شود؛ خللی در بقای عالم پدید نمی‌آید؛ زیرا نیاز عالم به واجب، تنها در حدوث آن است و چون حدوث محقق شد، دیگر نیازی به واجب نیست. ایشان در تأیید حرف خود از مثال‌هایی چون رابطه بنا با ساختمان یا خیاط با لباس دوخته‌شده استفاده می‌کنند که یک ساختمان یا لباس در هنگام حدوث، نیازمند فاعل خود است؛ ولی پس از آن دیگر به آن نیازی ندارد. فساد این گفتار با آنچه در توضیح امکان فقری و عدم انفکاک رابطه علت و معلول گذشت، آشکار است (همان، ج ۱، ص ۲۱۹). ایشان قانون علیت را امری حسی پنداشته و قیاس به امور محسوس کرده‌اند؛ درحالی‌که این قانون ناظر به ربط ضروری میان علت و معلول است که هرگز به وسیله حواس درک نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۰۶). البته ملاصدرا

شواهدی از امور محسوس برای قانون علیت ذکر می‌کند؛ آتش و حرارت ناشی از آن، آب و رطوبتی از آن که موجب تری اجسام مجاور خود می‌شود، نور خورشید که خورشید، منبع فیضان و مبدأ صدور آن است و سرانجام رابطه علیت میان نفس و حیات؛ زیرا نفس، علت حیات است و تا زمانی که بدن قابلیت استفاضه از نفس را داشته باشد، افاضه حیات به آن از ناحیه نفس صورت می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۲۰).

در تمام این موارد، قوام معلول به علت و معیت آن دو با هم به عنوان شرط علیت و معلولیت موجود است؛ اما مثال‌هایی که بعضی از اهل کلام برای قانون علیت ذکر کرده و از آنها بر بی‌نیازی بقای معلول از علت سود جستند، درست نیست؛ زیرا اولاً: در این مثال‌ها میان علت بالذات و علت بالعرض خلط شده و آنچه علت نیست، علت پنداشته شده است؛ بناً نسبت به ساختمان و خیاط نسبت به لباس، علت بالذات نیستند؛ بلکه علت معد و بالعرض اند. بنابراین مغالطه «اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات» صورت گرفته است و ثانیاً: نمونه‌های یادشده از نوع ترکیب و تألیف است که به مرکبات اعتباری مربوط است؛ اما فعل باری تعالی از قبیل صنع و ابداع و علت، ایجاد است که خداوند در آفرینش به انشای هستی پرداخته است. ابداع و انشای پروردگار از قبیل تألیف و ترکیب اعتباری نیست؛ بلکه خارج کردن شیء از ظلمت عدم به نور وجود است (همان، ج ۲، صص ۲۱۳ و ۲۲۱).

تفاوت این دو گونه مثال را می‌توان به تفاوت میان تمثیل مکتوب و کلام تشبیه کرد. مکتوب مرکب اعتباری است که پس از کاتب باقی می‌ماند؛ اما کلام، موجودی حقیقی است که با سکوت متکلم باقی نمی‌ماند. وجود مخلوقات در مقایسه با خداوند همانند کلام است. موجودات به کلماتی می‌مانند که نمی‌توان نهایتی برای آنها تصور کرد؛ «وَلَوْ أَنَّ فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمْدُءُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (لقمان: ۲۷) (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۲۱).

#### ۴-۴. امتناع تأثیر «عدم سابق» در فعل

اگر عدم سابق - به عنوان یکی از ارکان حدوث - برای فعل اثری داشته باشد، این اثر یا مربوط به وجود فعل و یا مربوط به تأثیر فاعل در آن است که تالی، در هر دو فرض آن

باطل است؛ پس عدم سابق نسبت به فعل اثری ندارد و فعل نیازمند به آن نیست. فرض اول باطل است؛ زیرا اگر وجود فعل محتاج به عدم سابق باشد، آن عدم باید برای آن حاصل باشد و پیامد حصول عدم برای فعل و مقارنت آن با فعل، با وجود فعل منافات دارد. دلیل بطلان فرض دوم، یعنی شرط بودن عدم سابق برای تأثیر فاعل اینکه تأثیر فاعل همواره مقارن با وجود اثر است و تأثیر فاعل با عدم اثر منافات دارد (همان، ص ۳۸۶).

#### ۵-۴. عدم تلازم حدوث با استمرار وجودی حادث

حوادثی که موجود می‌شوند، پس از حدوث و در حال استمرار و بقا اگر همچنان نیازمند مؤثر باشند، معلوم می‌شود جهت احتیاج آنها به مؤثر «حدوث» آنها نبوده؛ بلکه «امکان» آنهاست؛ چراکه امکان، لازم مستمر و همیشگی شیء است و اما اگر در حال استمرار، شیء حادث محتاج به مؤثر نباشد، این بی‌نیازی یا به سبب این است که شیء حادث در حال بقا امکان خود را از دست داده و واجب شده و یا آنکه با وجود بقای امکان، بی‌نیاز از مؤثر شده است. شق اول باطل است؛ چون چیزی که دارای امکان ذاتی است، وصف ذاتی خود را از دست نمی‌دهد و منقلب به واجب نمی‌شود و شق دوم نیز پذیرفته نیست؛ زیرا در حال بقای امکان، همواره این نیاز برای آن ثابت است و احتیاج او به علت مشروط به امر دیگری نظیر حدوث یا سبق عدم باشد (همان، ص ۳۸۶ - ۳۸۷).

#### ۶-۴. نقض، با استمداد از اوصاف واجب تعالی

در این برهان با استمداد از اوصاف واجب تعالی برای مشروط نبودن سبق عدم نسبت به معلول استفاده شده است. صرف نظر از تقسیمات اوصاف الهی و همچنین دیدگاه‌های گوناگونی که از جانب حکما، اشاعره و معتزله در کیفیت اتصاف ذات الهی به صفاتش بیان شده، باید گفت اقرار به صفات یا لوازم دائمی و قائم به واجب، جملگی مورد اتفاق نحله‌های گوناگون فکری، فلسفی و کلامی است و نحوه بیان استناد صفات به ذات - با همه اختلاف موجود میان آنها - نشانه آن است که تأثیر در همه آنها متوقف بر سبق عدم فعل و اثر نیست (همان، ص ۳۸۸).

#### ۴-۷. نقض، با بهره‌گیری از لوازم وجودی و ماهوی اشیا

در این برهان از اوصاف ذوات اشیا استفاده شده است؛ بدین شرح که لوازم هر ماهیت و همچنین لوازم هر وجود، تابع و معلول همان ماهیت یا وجود است و این لوازم از نظر رتبه از ملزوم خود متأخرند؛ اما از حیث زمان متأخر نیستند. زوجیت، لازم ماهیت عدد چهار است و منفک از آن نیست. زوایای سه‌گانه نیز لازمه ماهیت مثلث هستند؛ همان‌گونه که حرارت نیز لازمه وجود آتش است. مثال دیگر، علم و عالمیت یا قدرت و قادریت است. علم سبب پدید آمدن عنوان عالمیت و قدرت سبب پیدایش عنوان قادریت است و هر یک از آنها همراه با اثر خود است (همان، ص ۳۸۹). این شواهد دال بر این است که انفکاک معلول از علت تامه محال است و تقدم زمانی علت تام بر معلول ممکن نیست؛ بنابراین تقدم عدم - به عنوان یکی از ارکان حدوث - شرط تحقق معلول نیست.

#### ۴-۸. لزوم بقای حدوث با حضور حادث

جهت حاجت، با بودن مؤثر نباید باقی باشد؛ اما حدوث با حضور محدث همچنان باقی است؛ پس «حدوث» مناط نیاز به علت نیست. دلیل اینکه جهت حاجت با بودن مؤثر باقی نمی‌ماند، این است که در صورت باقی ماندن جهت حاجت، معلوم می‌شود که رفع احتیاج به مؤثر دیگر نیاز دارد و آنچه به عنوان مؤثر و محدث فرض شده بود، به‌راستی مؤثر و محدث نیست؛ اما اگر «امکان» جهت احتیاج باشد، با وجود مؤثر، دیگر باقی نمی‌ماند و شیء به واسطه مؤثر خود واجب (بالغیر) می‌شود (همان، ص ۳۹۰).

#### ۵. ارزیابی نقدها

۱. در نقد سوم گفته شد چون متکلمین، حدوث را علت حاجت قلمداد کرده‌اند، با این محذور روبه‌رو می‌شوند که در این صورت پس از وجود شیء، علت حاجت نباید برقرار باشد؛ زیرا بقای چنین علتی با وجود شیء سازگار نیست؛ یعنی با جواز تخلف معلول از علت، جایز می‌دانند که ارتباط معلول با علت قطع شود. بعضی این دیدگاه را به اشعری و

پیروان وی نسبت داده‌اند (مرعشی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۶۰) و عده‌ای دیگر آن را منسوب به برخی متکلمین قدیم همچون جاحظ و صیمری می‌دانند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۲۴۲). حسب تحقیق، ملاصدرا انتساب این قول به متکلمین را به مانند بسیاری دیگر، از بیان شیخ‌الرئیس در اشارات وام گرفته است: «وقد یقولون إنه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل حتى أنه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى أن كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على الباری تعالی العدم لما ضر عدمه وجود العالم» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۳).

در بیان ملاصدرا از این نکته غفلت شده که حذف علت در مرحله ایجاد و حدوث، در اندیشه متکلمین به معنای قطع ارتباط علت با معلول به‌طورمطلق و حذف علت مبقیه نیست. اهل کلام موجودیت شیء پس از حدوث را «بقا» می‌دانند. رازی در توضیح مطلب می‌گوید: وجود شیء در اولین زمان موجودیتش، حدوث آن است و موجودیت پس از آن «بقا» نامیده می‌شود. بیشتر پژوهشگران (از کلام) بر این عقیده‌اند که حدوث، صفتی زاید بر ذات حادث نیست؛ بر خلاف بقا که به نظر برخی چون ابوالحسن اشعری، پیروان وی و جمهور معتزله بغداد، زاید بر ذات باقی است؛ اگرچه کسانی چون قاضی ابوبکر (باقلانی)، امام‌الحرمین (جوینی) و جمهور معتزله بصره آن را صفتی زاید بر ذات نمی‌دانند (رازی، ۱۹۸۶م، ص ۲۵۹). در دفاع از متکلمین باید گفت اگر ایشان علیت علت نسبت به معلول را تا این حد ضعیف و متزلزل می‌دانند که پس از وجود و حضور شیء دیگر هیچ اثری از علت نیست، پس فرض گرفتن «بقا» به عنوان علت مبقیه از جانب ایشان بی‌معنا خواهد بود و از این حیث (بی‌نیازی به علت پس از ایجاد شیء) نباید میان علت موجد و علت مبقیه تفاوتی باشد.

۲. در میان پاره‌ای از نقدها دوگانگی دیده می‌شود. در دلیل سوم چنین آمده که متکلمین در پاسخ این اشکال که با ایجاد شیء، دیگر حدوث باقی نمی‌ماند؛ پس تکلیف علت مبقیه چه می‌شود، گفته‌اند حدوث باید در همان علت موجد باشد و دیگر به علت مبقیه نیازی نیست. نتیجه این حرف، یعنی اینکه با ایجاد شیء، دیگر خبری از حضور حدوث نیست؛ اما در دلیل هشتم، ملاصدرا می‌گوید: «مناطق نیاز به علت» با وجود مؤثر نباید باقی بماند؛ حال آنکه حدوث همچنان باقی مانده و با حادث

همراه است. پس معلوم می‌شود که این حدوث، علت نیاز نیست. معنای این سخن، آن است که با ایجاد شیء حادث، حدوث همچنان حضور دارد. ظاهر نقد اول و دوم نیز چنین چیزی را می‌رساند. در اینجا این پرسش پیش می‌آید که به نظر صدر/ آیا حدوث پس از ایجاد حادث باقی می‌ماند یا از بین می‌رود؟ و در نهایت موضع متکلمین در این زمینه چیست؟ بدیهی است با توجه به اینکه پاسخ این پرسش، دائر مدار نفی و اثبات است، پاسخ به هر یک از طرفین پرسش به معنای سلب اعتبار از برخی دلایل ملاصدر/ است. اهل کلام در تعریف حدوث، بیانات گوناگونی دارند؛ اما به طور خلاصه می‌توان آن را «مسیبوقیت وجود به عدم» یا همان ترتب وجود بر عدم دانست.\* این تعریف بدان معناست که به نظر ایشان حدوث با وجود شیء باقی نمی‌ماند. در تأیید این ادعا باید گفت: یکی از اشکالاتی که از جانب متکلمین به مناط نیاز بودن امکان مطرح می‌شود، این است که امکان، وصفی است که برای ممکن - پس از ایجاد آن - باقی می‌ماند؛ زیرا لازم ماهیت آن بوده و ممکن «من حیث هی هی» مقتضی آن است؛ بنابراین به مانند وجوب و امتناع که ذاتی واجب و ممتنع است، امکان نیز ذاتی ممکن است و در حالت بقای معلول از آن جداشدنی نیست و چنانچه امکان در حالت بقا ثابت باشد، معلول آن، یعنی احتیاج به مؤثر نیز باید همچنان ثابت باشد؛ درحالی که تالی باطل است. بنابراین امکان نمی‌تواند سبب حاجت به علت باشد (ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۳، ص ۱۵۳).

صرف نظر از پاسخ این اشکال، آنچه از این تحلیل به دست می‌آید، این است که در نظر متکلمین، حدوث نیز به عنوان سبب نیاز به علت باید از این اشکال در امان باشد؛ بنابراین به نظر ایشان چون حدوث سبب نیاز به علت است، پس از ایجاد شیء باقی نمی‌ماند. با این وصف حدوث در نظر متکلمین باید تنها به ترتب وجود بر عدم معنا شود که در یک آن واقع می‌شود و با وجود یافتن شیء منتفی می‌گردد. اینکه گفته می‌شود «العالم حادث» نظر به وصف فعلی عالم نیست؛ بلکه نظر به خصوصیتی است که در لحظه ایجاد داشته است؛ یعنی در کتم عدم بوده و وجود یافته است. حدوث

\* شارح مواقف می‌گوید: «إن الحادث هو المسبوق بالعدم أي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له أي لوجوده أول هو أي الحادث معدوم قبله» (ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۴، ص ۲).

چنانچه به سه عنصر عدم، وجود و ترتب وجود بر عدم معنا شود، افزون بر اینکه سه عنصر نمی‌تواند به خاطر ضدیت وجود با عدم در کنار هم جمع شود، این اشکال پیش می‌آید که لازم می‌آید با بقای شیء، حدوث همچنان پابرجا باشد.

درمقابل، ملاصدرا حدوث را به سه عنصر یادشده تحلیل می‌کند؛ درحالی‌که حدوث در نظر متکلمین، تنها مسبوقیت وجود به عدم است. این تحلیل سه‌ضلعی مربوط به شیء حادث است که صدر آن را به حدوث نیز نسبت می‌دهد و مؤید این ادعا، اینکه وی در اسفار، یک جا حادث را به سه رکن یادشده تحلیل کرده (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۰۲) و به فاصله اندکی از آن، حدوث را به این سه عنصر معنا می‌کند (همان، ص ۲۰۳). بی‌توجهی به همین مطلب سبب شده صدر گاهی براهین خود را بر اساس آرای متکلمین و گاه بر اساس فهم خود از حدوث ترتیب دهد.

شاید بتوان گفت ملاصدرا به خاطر محور قرار دادن مباحث وجود و ماهیت و قول به حرکت جوهری عالم، خواسته یا ناخواسته به همه چیز از جمله مبحث حاضر نگاه وجودی و مستمر دارد و گاهی در تحلیل حدوث هم این امر، یعنی استمرار در وجود را دخالت می‌دهد. در سوی مقابل، متکلمین به عنصر زمان در دیدگاه‌های خود اهمیت ویژه می‌دهند و چون به ابتدای زمانی برای عالم معتقدند، از این آغاز آنی عالم به حدوث تعبیر کرده‌اند. به بیان تفتازانی، سبق عدم بر وجود شیء جز به زمان تعقل نمی‌شود و تقدم نیز امری اعتباری است که می‌تواند بر عدم نیز عارض شود (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۰) و عجیب اینکه صدر در نقد دوم که بر اساس اشکال لزوم دور مبتنی است، برای اینکه بتواند اشکال خود را سامان بخشد، قایل به غیریت وجود و حدوث شده و حدوث را کیفیتی عارض بر وجود معرفی می‌کند.

## ۶. اشکال بنایی برهان حدوث

اشکال بنایی، به کبرای قیاس اولی وارد است که صدر در بیان استدلال مضممر گرفته بود. در توضیح صغری گفته می‌شود: «اجسام جدای از حوادث نیستند؛ زیرا جدای از حرکت و سکون [که حادث‌اند] نمی‌باشند». براین اساس کبرای قیاس به تبع صغرای

فوق به واقع می‌گوید: «هرآنچه از حوادث بیرون نیست، در مرحله آن حوادث و اعراض و اوصاف حادث است». نتیجه آن، این خواهد بود که «پس عالم در اوصاف و عوارض خود حادث است»؛ نه در متن وجود و جوهر ذاتش. حال آنکه مستدل به دنبال اثبات حدوث ذات و جوهر عالم است. متکلمین به حرکت در جوهر قایل نیستند و حدوث اجسام را از حرکت و سکون آنها گرفته‌اند و حرکت و سکون هم مربوط به عوارض و اوصاف بیرونی اشیاست؛ نه درون و ذات آنها و در نتیجه حدوث هم در متن ذات نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۴۰).

متکلمین برای انتقال حدوث از عوارض و صور نوعیه به ذات جسم، به این مقدمه استناد می‌کنند که «هرچه خالی از حوادث نیست، حادث است»؛ اما توجه ندارند که امری که خالی از حوادث نیست، در محدوده همان حوادث حادث است و حدوثی که مربوط به حوزه حوادث است، تنها در صورتی به ذات جسم و عالم استناد داده می‌شود که با استعانت از حرکت جوهری، تغییر و حدوث از عوارض و صور نوعیه به ذات جوهر جسمانی نیز راه پیدا کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۴۸۰ - ۴۸۱).

## ۷. اشکال سوم برهان حدوث

ملاصدرا اشکال مشهور دیگری که بر استدلال متکلمین وارد شده را نقل و رد می‌کند. شبهه مبنی بر نپذیرفتن کلیت قضیه «کل ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث» است و اینکه ممکن است اصل عالم طبیعت ثابت باشد و افراد و اشخاص آن سیال و گذرا باشند و اگر اصل طبیعت اجسام و عالم مستمر باشد، دلیلی بر حدوث آن نخواهیم داشت و در نتیجه نیازمندی آن به مبدئی قدیم نیز ثابت نخواهد شد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۴۷). این سخن اعتراض‌آمیز، مبنی بر وجود کلی طبیعی در خارج و جدای از افراد است. به عقیده متکلمین، کلی طبیعی اصلاً در خارج وجود ندارد و به نظر ملاصدرا کلی طبیعی به نعت کثرت و در ضمن اشخاص و افراد وجود دارد؛ نه به نعت وحدت شخصی.

نتیجه اینکه وجود کلی طبیعی عین وجود افراد و وجود هر فردی عین سیلان و

حدوث است؛ پس وجود طبیعت عین سیلان و حدوث است و جایی برای توهم بقا و استمرار آن نیست. راز این مطلب که وجود طبیعت عین وجود فرد است، در این است که «لابشرط» در اینجا عین «بشرط شیء» است؛ برای نمونه می‌توان گفت «هذا زید» موجود» و «هذا انسانٌ موجود» و چون موجود متحرک قرار و بقا ندارد، هرگز قدیم نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۴۸).

### ۸. توجیه اشکالات برهان حدوث و دفاع از آن

بر اساس روش صدرایی، اشکال مبنایی برهان از طریق ارجاع حدوث زمانی به حدوث ذاتی و تعلق ذاتی، حل شدنی است. همان‌گونه که «حدوث» اهل کلام نمی‌تواند سبب حاجت و علت نیاز معلول به علت باشد و باید به حدوث ذاتی وجود ارجاع داده شود، امکان ماهوی حکما نیز نمی‌تواند علت نیاز معلول به علت باشد و باید به امکان فقری ارجاع داده شود (همان، ص ۳۴۱).

وجود خدا مستقل سابق است و وجود ممکن رابط محض و مسبوق به غیر است و چون هر مسبوق به غیر حادث است، پس وجود هر ممکنی حدوث ذاتی دارد. این حدوث نه تنها علت احتیاج به مبدأ است، بلکه عین حاجت است نه محتاج (همان، ص ۳۴۲).

اما اشکال بنایی برهان نیز با نظریه حرکت جوهری رفع شدنی است. انکار حرکت در جوهر مبنای فکری متکلمین و حکمای پیش از ملاصدرا است و ملاصدرا نیز با تصحیح همین مبنا موفق به رفع اشکال بنایی می‌شود.

توضیح اینکه در نظر صدرای حرکت، عین سیلان و گذار است که نه تنها در عوارض و اوصاف عالم طبیعت یافت می‌شود؛ بلکه در متن وجود و جوهر موجودات طبیعی جهان نیز راه دارد. حقیقت استدلال پیش گفته چنین خواهد شد که:

العالم متغیر بجوهره و عوارضه (صغری)؛

کل متغیر بجوهره و عوارضه فهو حادث بجوهره و عوارضه (کبری)؛

فالعالم حادث بجوهره و عوارضه (نتیجه) (همان).

به بیان صدرای، تجدد حرکات به واقع به تجدد در ذوات متحرکات که جوهری سیال

است، بازگشت می‌کند. متحرک در اینجا عین حرکت است و مادهٔ اولی عین صورت سیاله است. مادهٔ فلسفی در خارج، جدای از صورت نیست؛ بلکه عین واقعیت و هویت صورت بوده و بدین ترتیب اگر قرار باشد که صورت، سیال و گذرا باشد، ماده نیز چنین خواهد بود. اساساً اگر ماده فعلیتی می‌داشت، با صورت متحد نمی‌شد و چون مبهم است، با صورت جوهری سیال متحد است و اعراض نیز چون وجودشان تابع جوهر است، به تبع سیلان جوهر سیال‌اند. عالم جسمانی وقفه ندارد و در هر آن، دچار زوال و در نتیجه محتاج به غیر خود است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۳۹۰ - ۳۴۶).

اساساً مفاد حرکت جوهری، این است که چیزی در عالم باقی نیست؛ چه رسد به اینکه قدیم باشد؛ از این رو حدوث زمانی، ذاتی جهان طبیعت است. یعنی نه تنها عالم ماده، حادث زمانی (بر مبنای متکلمین) است و نه تنها بر اساس امکان ماهوی اش (بر مبنای حکمای مشاء) حدوث ذاتی دارد؛ بلکه بر اساس حرکت جوهری (دیدگاه حکمت متعالیه) حدوث زمانی، ذاتی جهان طبیعت است (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۴۸).

و هذا أيضاً مسلک حسن لأننا قد بینا أن تجدد الحركات يرجع إلى تجدد فی ذوات المتحركات وأن حامل قوة الحدوث لا بد أن یکون أمراً مبهم الوجود، متجدد الصور الجوهرية والأعراض تابعة فی تجدها وثباتها للجوهر فالعالم الجسمانی بجمیع ما فیہ زائلة دائرة فی کل آن فیحتاج إلى غیرها وهذا بعینه يرجع إلى الطريقة المذكورة والمنع المشهور الذی کان متوجهاً إلى کلیة الكبرى فی دلیلهم من عدم تسلیم أن کل ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث مدفوع بما قرنا (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ص ۴۷).

## ۹. ارزیابی توجیهات برهان

۹-۱. با اصل پذیرش حرکت در جوهر، اشکال بنایی استدلال و از نتیجه آن، یعنی زوال عالم و نیاز دائمی، بلکه عین نیاز بودن آن، اشکال مبنایی استدلال متکلمین رفع می‌شود. بنابراین اشکال مبنایی استدلال را هم می‌توان با توجه به آنچه در باب حدوث و قدم و تبیین ملاک احتیاج معلول به علت مطرح است، برطرف کرد و هم با استمداد از نتایج برآمده از حرکت جوهری عالم.

۹-۲. حدوث اگرچه واسطهٔ ثبوت در برهان «لم» نمی‌شود؛ ولی در برهان «ان»

می تواند حد وسط قرار بگیرد؛ بنابراین حدوث می تواند واسطه در اثبات واجب باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۴۷۹). با این وجود در این برهان شکافی وجود دارد و آن، اینکه لازم است به واسطه «حدوث»، «امکان» و به دنبال آن واجب اثبات شود؛ یعنی گفته شود: «کل حادث فهو ممکن وکل ممکن یحتاج الی الواجب». خواه طوسی در این باره می نویسد: «وَأَمَّا أَنَّهَا حَادِثَةٌ، فَلِأَنَّهَا تَزُولُ وَتَتَبَدَّلُ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ وَإِذْ هِيَ مَحْتَاجَةٌ فِي وُجُودِهَا إِلَى غَيْرِهَا فَهِيَ مُمْكِنَةٌ، وَتَسْتَقِيمُ الدَّلَالَةُ عَلَى أَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ حَادِثٌ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ قَبْلَ كُلِّ حَادِثٍ حَادِثٌ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ» (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۱).

بنابراین حدوث به واقع علامت امکان است؛ نه علت حاجت و آنچه علت حاجت معلول به سبب است، امکان است. هرچند در مقام رهنمود نوآموزان می توان حدوث را به عنوان حد وسط استفاده کرد؛ ولی چنین قیاسی برهان مصطلح در حکمت و فلسفه نخواهد شد؛ زیرا وجود «حدوث» و عدم آن، که همان «قدم» است - در صورتی که موجود ممکن باشد - یکسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۴۹۱).

۹-۳. استفاده از حرکت جوهری جهت جبران نقیصه برهان حدوث، این پرسش را پدید می آورد که حدوثی که با استفاده از حرکت جوهری برای ذات جسم اثبات می شود آیا می تواند نظر متکلمین را در این زمینه تأمین کند یا خیر؟ در پاسخ باید گفت:

اولاً: آنچه متکلمین بر اساس اکوان اربعه و اثبات حدوث برای برهان خویش به کار می برند، بر مبنای حرکت و سکون در اعراض است که حرکتی محسوس است؛ درحالی که حرکت جوهری پیش از آنکه امری مبتنی بر واقعیات حسی باشد، مسئله ای عقلانی است و به تعبیر حکما اساساً ما حس جوهرشناس نداریم (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۵۴).

ثانیاً: حدوث اجسام در نظر اهل کلام، مسبوقیت شیء به عدم خود است که امری آنی و دفعی است و استمرار زمانی در آن مطرح نیست؛ حال آنکه حدوثی که از حرکت جوهری نتیجه می شود، امری وجودی و مستمر و به واقع بیان نحوه وجود شیء است. حدوث در حرکت جوهری پیوسته در حال وقوع است؛ اما حدوث کلامی یک بار واقع می شود.

ثالثاً: حدوث ناشی از حرکت جوهری در مقابل ثبات قرار می گیرد و نسبتی با سکون ندارد؛ در صورتی که حدوث در معنای کلامی خود با ملاحظه سکون فهمیده می شود.

رابعاً: یکی از ثمراتی که بر حرکت جوهری مترتب می‌شود، این است که مسئلهٔ حدود و قدم را نیز حل می‌کند و بر اساس آن می‌توان میان حدود تدریجی و قدیم بودن عالم جمع کرد (عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۳۵۷)؛ درحالی‌که متکلمین به‌هیچ‌روی قدیم بودن عالم را نمی‌پذیرند.

### نتیجه‌گیری

تلاش ملاصدرا در رفع اشکال از برهان حدود، اگرچه صحیح است؛ اما برهان را از ماهیت اصلی آن خارج می‌کند. متمم صدر در واقع مغیر برهان به صورتی جدید است؛ یعنی پس از اثبات حرکت جوهری در اجسام و عالم طبیعت، پرسش از منشأ این حرکت به اثبات واجب منجر می‌شود. به‌طور مشخص این شیوه به طریق طبیعیان و برهان حرکت ارسطو نزدیک‌تر است تا برهان حدود متکلمان. در این شیوه صرفاً نحوه‌ای از حرکت که ملازم با حدود و زوال مکرر است، لحاظ شده؛ بدون آنکه با سکون نسبتی داشته باشد. اما اهل کلام، حرکت در مقابل سکون را مبنایی برای اثبات حدود اجسام و عالم قرار می‌دهند که عبارت از مسبوقیت وجود عالم به عدم آن است و سپس به وساطت این نحو از حدود به اثبات محدث برای عالم می‌پردازند. به‌طور خلاصه با در نظر گرفتن حرکت جوهری، آنچه برای عالم اثبات می‌شود، محدث این عالم نیست؛ بلکه محرک این عالم به حرکت جوهری است. بنا بر آنچه گذشت، برهان حدود پس از اصلاح ملاصدرا از این قرار خواهد بود: «العالم حادث بحدوث الجوهری» و «کل ما کان فی جوهره حادث یحتاج الی محرک ثابت موجد لهذا الحدوث»؛ در نتیجه «العالم یحتاج الی محرک ثابت».

## منابع و مأخذ

### \* قرآن کریم.

۱. ابن رشد؛ **الكشف عن مناهج الأدله في عقائد الملله**؛ مقدمه و شرح از دکتر جابری؛ ط ۱، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربيه، ۱۹۸۸م.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **الإشارات والتنبیها**؛ چ ۱، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۳. احمد بن سلیمان؛ **حقائق المعرفه في علم الکلام**؛ به تصحیح حسن بن یحیی؛ ط ۱، صنعا: مؤسسه الامام زید بن علی، ۱۴۲۴ق.
۴. ایجی، قاضی عضدالدین و میر سید شریف جرجانی؛ **شرح المواقف**؛ به تصحیح بدرالدین نعسانی؛ ج ۳، ۴ و ۸، چ ۱، قم: افست قم، ۱۳۲۵ق.
۵. تفتازانی، سعدالدین؛ **شرح المقاصد**؛ مقدمه و تعلیق از دکتر عبدالرحمن عمیره؛ ج ۲، ۳ و ۴، چ ۱، قم: افست قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
۶. جوادی آملی، عبدالله؛ **تبیین براهین اثبات خدا**؛ تحقیق حمید پارسانیا؛ چ ۶، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۰.
۷. \_\_\_\_\_؛ **رحیق مختوم** (شرح حکمت متعالیه)؛ تنظیم و تدوین حمید پارسانیا؛ ج ۸ (بخش ۳ از جلد ۲)، چ ۳، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۸. \_\_\_\_\_؛ **شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه**؛ ج ۱، چ ۱، قم: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۸.
۹. حسن زاده آملی، حسن؛ **هزارویک کلمه**؛ ج ۵، چ ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
۱۰. رازی، فخرالدین؛ **الأربعین فی أصول الدین**؛ ط ۱، قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریه، ۱۹۸۶م.
۱۱. \_\_\_\_\_؛ **المباحث المشرقیه فی علم الألهیات والطبیعیات**؛ ج ۱، چ ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ق.
۱۲. \_\_\_\_\_؛ **المطالب العالیه فی العلم الألهی**؛ به تحقیق دکتر حجازی سقا؛ ج ۱، ط ۱، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۳. جمال الدین، فاضل مقداد سیوری؛ **ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين**؛ تحقیق سید مهدی رجایی؛ قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۱۴. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم؛ **ایقاظ النائمین**؛ مقدمه و تصحیح محسن مؤیدی؛ چ ۱، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، [بی تا].
۱۵. \_\_\_\_\_؛ **الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه**؛ ج ۱، ۲، ۳ و ۶، ط ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.

۱۶. \_\_\_\_\_؛ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه؛ تصحیح و تحقیق و مقدمه از سید مصطفی محقق داماد؛ ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۱۷. \_\_\_\_\_؛ مفاتیح الغیب؛ به همراه تعلیقات ملاعلی نوری و تصحیح و مقدمه محمد خواجهوی؛ ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۸. طوسی، نصیرالدین؛ تلخیص المحصل (نقدالمحصل)؛ ط ۲، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۵ق «الف».
۱۹. \_\_\_\_\_؛ رسائل خواجه نصیرالدین طوسی؛ ط ۲، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۵ق «ب» (چاپ شده در ضمن تلخیص المحصل).
۲۰. \_\_\_\_\_؛ قواعد العقائد؛ مقدمه و تحقیق و تعلیق از علی حسن حازم؛ ط ۱، لبنان: دارالغربه، ۱۴۱۳ق.
۲۱. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ ج ۱، چ ۴، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۰.
۲۲. غزالی، ابوحامد؛ الاقتصاد فی الاعتقاد؛ ط ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ق.
۲۳. قاضی عبدالجبار؛ شرح الأصول الخمسة؛ تعلیق از احمد بن ابی هاشم؛ ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۲۴. مرعشی، قاضی نورالله؛ احقاق الحق و ازهاق الباطل؛ مقدمه و تعلیقات از آیت الله مرعشی نجفی، ج ۱، چ ۱، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۹ق.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۲، چ ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.

