

بررسی مقایسه‌ی چیستی زمان و حدوث زمانی عالم از نظر فخر رازی و ملاصدرا

سید محمد اسماعیل سیدهاشمی*، استادیار گروه حکمت و کلام، دانشگاه شهید بهشتی
سید محمد جواد سیدهاشمی**، دانشجوی دکتری مدرسی معارف، دانشگاه قم

چکیده

فلسفه یونان مورد بحث بوده و نه متکلمان اسلامی فهمی از آن داشته‌اند.

در این مقاله به ارزیابی دلایل حدوث یا قدم پرداخته نشده بلکه چیستی حدوث یا قدم زمانی از نگاه این دو متفکر بررسی شده است. به نظر ما اشکال مشترک فخررازی و ملاصدرا به متکلمان و فلاسفه مشاء، در تفسیر آنان از زمان و حدوث زمانی است و تفاوت نظر این دو محقق نیز در تفسیر خود آنان از چیستی زمان و حدوث زمانی است.

کلیدواژگان

| | |
|-----------|------------|
| حدوث عالم | زمان |
| قدم زمانی | حدوث زمانی |
| ملاصدرا | حدوث ذاتی |
| فخر رازی | |

مقدمه

موضوع اصلی در این تحقیق، چیستی حدوث یا قدم زمانی عالم از منظر فخر رازی و ملاصدرای شیرازی است و این نیز به نوبه خود مبتنی بر این است که

یکی از مهمترین مباحثی که قبل از بیان دلایل حدوث یا قدم زمانی جهان باید مورد توجه قرار گیرد، اینست که مراد از حدوث و قدم زمانی از نظر متکلمان و فلاسفه چیست؟ این نیز بنوبه خود مبتنی بر سؤال دیگری است و آن اینکه زمان از نظر این دو گروه به چه معناست؟ فخررازی با تسلط بر نظریات کلامی و فلسفی و با روشی انتقادی، به تحلیل و مقایسه دیدگاه متکلمان و فلاسفه درباره حدوث و قدم زمانی عالم و دلایل آنان اقدام نموده و ریشه‌ها و مبادی تصویری و تصدیقی طرفین را نقد کرده است. او تفسیر متکلمان از زمان و حدوث زمانی را باطل میدانند، همچنین تعریف زمان به مقدار حرکت و کم متصل را که فلاسفه مطرح کرده‌اند ناصحیح شمرده و بر خلاف مشهور، زمان را کم منفصل دانسته است. وی بر خلاف سایر متکلمان، در حادث زمانی بودن عالم عقول و مجردات تردید دارد. اما صدرالمتألهین با نقد نظر متکلمان و فلاسفه پیشین، تلاش میکند افلاطون، ارسطو و سایر حکمای یونانی و پیروان ادیان را همراهی خود نشان دهد، درحالیکه تفسیر وی از حدوث زمانی و نیز مبانی فلسفی وی با چنین وحدتی سازگار نیست، چراکه مفهوم حدوث زمانی صدرایی مبتنی بر اصالت وجود و حرکت جوهری است که نه در

(نویسنده مسئول) *Email: m-hashemy@sbu.ac.ir

**Email: javadseyedhashemi@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۷/۱۱/۸

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۱۶

زمان از نظر این دو محقق به چه معناست؟ در همین راستا پرسشهای دیگری نیز مطرح است: آیا حدوث زمانی شامل ما سوی الله میشود؟ یعنی آیا بجز خدا همه چیز اعم از ماده و صورت و جسم و عقول و نفوس حادث زمانیند یا حدوث زمانی مختص عالم طبیعت است؟ آیا عقول و نفوس با قبول تجرد آنها از ماده، باز هم در قلمرو حدوث زمانی قرار میگیرند یا اینکه باید آنها را جسم بدانیم تا بتوانیم حدوث زمانی را به آنها نسبت دهیم؟

بطور کلی نظریه حدوث زمانی به متکلمان و نظریه قدم زمانی و حدوث ذاتی عالم به فلاسفه نسبت داده شده است؛ اما آیا تنها عالم طبیعت از نظر متکلمان حادث زمانی است یا اینکه عالم نفوس و عقول و مجردات نیز چنین است؟ ظاهر کلمات متکلمان بر حدوث زمانی ماسوی الله دلالت دارد هر چند دلائل آنان ناظر بر عالم جسمانی است، لذا بررسی و تحلیل جسم از نظر متکلمان نیز مسئله مهمی است.

فخر رازی از متکلمانی است که به تحلیل و مقایسه دیدگاههای متکلمان و فلاسفه درباره حدوث و قدم زمانی عالم و ارزیابی و نقد دلائل آنان در حد وسیعی اقدام نموده و ریشه‌ها و مبادی تصویری و تصدیقی طرفین را نقد کرده است. گاهی به تأیید متکلمان و گاه به تأیید فیلسوفان پرداخته و در نهایت دلائل طرفین را برای حل مسئله ناکافی تلقی میکند و خود نیز در تردید باقی میماند؛ در عین حال هیچکدام از نظریات را مخالف قرآن و سنت نمیداند.

اما صدر المتألهین از سویی نظر فلاسفه در باب قدم عالم را مخالف شریعت دانسته و از سویی تلاش میکند با نزدیک کردن نظر افلاطون و ارسطو و سایر حکمای یونانی، همه حکمای گذشته و پیروان ادیان و کتاب و سنت را همراهی خود نشان دهد در حالی که

با توجه به مبانی و آراء حکمای یونان و نیز متکلمان چنانکه خواهد آمد چنین سخنی قابل نقد است. حدوث زمانی را نه بمعنای کلامی و نه بمعنای صدرایی نمیتوان به حکمای یونان نسبت داد، چرا که صدر المتألهین با توجه به مبانی ابتکاریش در هستی شناسی و جهان شناسی و بر اساس حرکت جوهری، تفسیری از حدوث زمانی عالم ارائه کرده است که کاملاً با تفسیر فلاسفه یونان و متکلمان متفاوت است.

از آنجاکه بررسی معنا و ماهیت زمان و حدوث زمانی، مبتنی بر مبانی تصویری خاصی نظیر مفهوم زمان و حرکت، اقسام حدوث و برخی موضوعات مرتبط با آن مانند اقسام تقدم و تأخر است، در حد نیاز به آنها خواهیم پرداخت و اختلاف نظر این دو متفکر را در این موضوعات مقایسه و بررسی خواهیم نمود.

۱. چیستی حدوث زمانی و قلمرو آن از نظر فخر رازی

از آنجا که وی از آغاز به این مسئله با دیده تردید مینگرد، در غالب آثارش بویژه در المباحث المشرقیه و در حد وسیعتر در المطالب العالیه بحث را بصورت مقایسه‌یی دنبال میکند و در هر کجا به مناسبت، تأییدیه یا ردیه خود را اعلام میدارد.

فخر رازی برای منقح شدن موضوع بحث یعنی حدوث یا قدم زمانی عالم به مبانی بحث توجه داشته است و از اینرو برای تبیین ماهیت حدوث زمانی عالم به تعریف واژه‌های عالم، زمان، حرکت و حدوث از دیدگاه حکما و متکلمان میپردازد.

۱-۱. مفهوم حدوث و قدم

فخر رازی در فصل اول کتاب المباحث المشرقیه و در جلد چهارم کتاب المطالب العالیه، به بیان حقیقت و ماهیت حدوث و قدم میپردازد و اظهار میدارد که حدوث دو وجه دارد:

(۱) حدوث بالقیاس و آن وصف چیزی است که طول زمان وجود آن از طول زمان وجود شیء دیگر کمتر است.

(۲) حدوث مطلق که خود دو وجه دارد:

(الف) حدوث زمانی که عبارت است از حصول شیء پس از زمانی که معدوم بوده است. بنابراین تفسیر فرض حدوث برای خود زمان معقول نیست زیرا بنا بر فرض، حدوث زمان معقول نیست مگر آنگاه که زمانی مقارن با عدم آن، بر آن تقدم داشته باشد و بنابراین، زمان نیز در همان مرتبه مفروض العدم، موجود خواهد بود و این خلف است.

(ب) حدوث غیر زمانی که وجود شیء مستند به ذاتش نیست بلکه مستند به غیرش میباشد چه آن استناد، در زمان معینی باشد یا مستمر در همه زمانها باشد که بدان حدوث ذاتی میگویند.

اما قدم نیز بر دو وجه است:

(۱) قدم بالقیاس که به این معناست که زمان وجود چیزی بیش از چیز دیگر است.

(۲) قدم مطلق که خود دو وجه دارد:

(الف) قدم بحسب زمان؛ یعنی شیئی که برای وجودش اول زمانی فرض ندارد.

(ب) قدم بحسب ذات و آن در شیئی مطرح است که برای ذاتش مبدائی نیست که همان واجب الوجود است.^۱

وی راجع به مفهوم حادث نیز معتقد است که حادث آن است که مسبوق به غیر باشد. حال آن امر سابق، یا عدم است یا وجود؛ اگر عدم باشد حادث

■ فخر رازی معتقد است که مجموع اجزاء زمان ممکن الوجود است، در نتیجه ذات علت یعنی خداوند بر عالم از جمله بر زمان تقدم دارد ولی این تقدم دیگر به زمان نیست. وی نام این نوع تقدم را تقدم علت تامه بر زمان میگذارد. بنظر فخر نزدیکترین قول در باب ماهیت زمان، نظریه افلاطون است.

بمعنی امر مسبوق به عدم است و اگر وجود باشد حادث یعنی شیء مسبوق به شیء دیگر. بنظر او تفسیر اول (وجود بعد از عدم) محل بحث متکلمان است.^۲

۱-۲. اقسام تقدم و سبق و نوع تقدم عدم در حادث زمانی

فخر رازی در تبیین مفهوم حدوث که عبارت است از وجود بعد از عدم یا مسبوق بودن شیء به عدم، اقسام سبق و تقدم را بیان میکند و اظهار میدارد که سبق و تقدم بر پنج قسم است: تقدم به علیت، تقدم به شرف، تقدم به مکان، تقدم بالذات و تقدم بالزمان.^۳

وی در تحلیل سبق عدم بر وجود در حادث زمانی مینویسد:

اگر مراد از سبقت و تقدم عدم بر وجود، تقدم به علیت باشد، این محال است چون عدم، علت چیزی نمیشود و اگر منظور تقدم بالذات

۱. رازی، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۱، باب ۵، ص ۲۲۷.

۲. همو، المطالب العالیة، ج ۴، ص ۱۳.

۳. همان، ص ۱۴.

است، این امری روشن است چون جهان از نظر ما حادث است و ممکن نیز، صرفنظر از علتش ذاتاً، استحقاق وجود ندارد. اما تقدم به زمان، با فرض حصول زمان معنا پیدا میکند و لازمه تقدم عدم بر وجود به لحاظ زمان، قدم زمان است. در طبیعیات اثبات شده که زمان از لواحق حرکت است که آن نیز از لواحق جسم است؛ پس جسم نیز قدیم میشود و در نتیجه از تفسیر حدوث زمانی اجسام، قدم آنها لازم می‌آید.^۴

بنظر فخر رازی میتوان قسم دیگری از تقدم را مطرح کرد. وی شش توجیه برای چنین ادعای آورده که به بیان دو تای اول که مهمتر است، اکتفا میشود:

(۱) زمان چیزی است که با تعاقب اجزایش، حاصل میشود. وقتی یک جزء رفت جزء دیگر می‌آید. آن جزء زائل شده یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود. اولی باطل است چون واجب الوجود ماهیتش قابل انعدام نیست، با توجه به اینکه همین جزء اخیر نیز قابل تغییر است پس باید زمان، ممکن الوجود بالذات باشد و در این صورت میگوییم فرض کنید که جزء اول زمان فانی شد و جزء دیگر زمان حادث نشد؛ در اینجا عدم پس از وجود حاصل شده بدون اینکه این بعد بودن بلحاظ زمان باشد. با این توضیح، قبل و بعد بدون فرض زمان حاصل شده است و وقتی چنین چیزی معقول بود، بین وجود و عدم حادث، قبلیت و بعدیت (بدون لحاظ زمان) معقول است.

(۲) زمان بدون تردید عبارت است از اجزاء پی در پی که هر کدام از اجزاء پس از عدم حادث شده است. پس هر جزء آن ممکن الوجود و مجموع آنها نیز ممکن الوجودند و هر ممکن الوجودی نیاز به علت و مؤثر دارد. علت زمان، یا فاعل مختار است یا فاعل

موجب؛ دومی باطل است و بنابر اول، ذات فاعل مختار بر فعلش تقدم دارد پس فاعل زمان بر زمان تقدم دارد و این تقدم دیگر به زمان نیست و الا لازم می‌آید زمان در حال عدمش موجود باشد و این محال است.^۵ بنابرین نوعی دیگر از تقدم اثبات میشود؛ تقدم علت تامه بر زمان.

۱-۳. وجود و ماهیت زمان

فخر رازی در باب زمان دو مطلب را بررسی میکند؛ ابتدا وجود زمان را اثبات و سپس ماهیتش را بررسی میکند و بگونه‌ی تفصیلی به دلائل منکران و معتقدان به وجود زمان نیز پرداخته که بررسی آن در گنجایش این مقاله نیست. وی دوازده دلیل از طرف منکران آورده و در پایان این بحث بیان میدارد:

فهذا مجموع هذه الدلائل الإثني عشر التي استنبطناها للقائلين بأنه لا معنى لوجود الزمان، إلا كون بعض الموجودات دائمة الوجود بأعيانها، وكون بعضها [أمورا محدثة] متواليه متعاقبه و هي بأسرها حسنه قويه معلومه.^۶

فخر رازی بیان میکند که منکران زمان معتقدند ما چیزی غیر از موجوداتی که وجودشان مستمر، پی در پی و متوالی میباشند، نداریم. بنظر وی تمام این ادله نیکو و قوی است و برای انکار وجود زمان بنحو مستقل از شیء متحرک قابل دفاع است اما اینکه زمان بنحو عرضی و غیر مستقل موجود باشد بحثی جدا میطلبد. فخر رازی معتقد است که در ماهیت زمان اختلاف فراوان و اقوال بسیار است و از تأمل در مجموع نظریات، نظر افلاطون قابل دفاعتر است. وی در توضیح مطلب

۴. همانجا.

۵. همان، ص ۱۶.

۶. همان، ص ۱۹.

اظهار میدارد که نظر ارسطو و پیروانش مثل فارابی و ابن سینا این است که زمان مقدار حرکت فلک اعظم است. ابو البرکات بغدادی گفته زمان مقدار امتداد وجود است. برخی دیگر گفته‌اند زمان خود حرکت فلک است. برخی دیگر گفته‌اند زمان مجرد توقیت حاصل میشود (مانند نقطه که از حرکتش خط حاصل میشود) و تعدادی از قدمای فلاسفه گفته‌اند زمان جوهر ازلی و واجب الوجود است و به فلک و حرکت و غیر آن تعلق ندارد. آنان معتقدند که اگر در این جوهر قائم به ذات، حرکت واقع شود زمان نامیده میشود و اگر حرکتی واقع نشود دهر و سرمد نامیده میشود.^۷

وی نظریات مختلف را در چهار نظر اصلی خلاصه و مورد تجزیه و تحلیل قرار میدهد:

- ۱) زمان کم متصل ببقرار و مقدار حرکت فلک است.
 - ۲) زمان مقدار امتداد وجود شیء است.
 - ۳) زمان خود حرکت است نه مقدار حرکت.
 - ۴) زمان جوهر ازلی و واجب الوجود است.
- وی مهمترین دیدگاه مورد توجه در تعریف ماهیت زمان را تعریف فلاسفه مشاء میداند؛ از اینرو بخش زیادی از بحث و بررسی در باب ماهیت زمان را به بررسی و رد نظر حکما اختصاص داده است و در پایان سایر دیدگاهها را مورد ارزیابی قرار میدهد.

الف) بررسی نظر فلاسفه

فخر اظهار میدارد که فلاسفه زمان را به «کم متصل غیر قار الذات و مقدار حرکت فلک» تعریف کرده‌اند. وی، هم مقدار حرکت دانستن زمان و هم کم بودن زمان و هم کم متصل بودن آن را به تفصیل بررسی و رد میکند.

او اظهار میدارد که سخن ارسطو و پیروانش که زمان

را مقدار حرکت فلک دانسته‌اند، از نظر ما باطل است، چون اولین حرکت برای فلک متوقف بر زمان و نیازمند زمان است و این نیازمندی یا بدلیل حرکت آن است یا بدلیل حرکت نیست؛ هر دو شق باطل است، در نتیجه زمان نمیتواند مقدار حرکت فلک باشد. اما دلیل بطلان این فرض که توقف حرکت فلک بر زمان بدلیل خود حرکت نباشد، این است که حرکت از حیث حرکت عبارت از انتقال از حالی به حال دیگر است؛ پس برای ماهیت حرکت، تفرقی نیست و تقرر و حدوث حرکت، تنها هنگام تحقق قبل و بعد معنا پیدا میکند و این تحقق، بسبب زمان حاصل میشود، پس معلوم میشود که حرکت از حیث حرکت بودن، نیاز به زمان دارد و از حیث نیازمندی به زمان بین حرکات فرقی نیست تا گفته شود مثلاً حرکت فلک، ازلی است و در زمان نیست. اما اینکه ملاک نیازمندی حرکت فلک به زمان، خود حرکت باشد، مستلزم این است که زمان واحد قائم به تمام حرکات باشد و این نیز محال است چون حلول عرض واحد در محلهای کثیر محال است.^۸

بنظر فخر رازی مراد از این جمله که «زمان مقدار حرکت فلک است»، اینست که زمان، مقدار امتداد حرکت است و امتداد حرکت، وجود خارجی ندارد؛ آنچه موجود است حصول در آن واحد و سپس انقضای آن و آمدن مثلش در مرتبه بعد است؛ پس امتداد حرکت در خارج، موجود نیست.^۹ وی همچنین میگوید شیخ در عیون الحکمه گفته است که تقرر جسم در زمان، به این معناست که جسم در حرکت است و آن حرکت در زمان واقع میشود. ولی

۷. همان، ص ۵۱.

۸. همان، ج ۵، ص ۵۴.

۹. همان، ص ۵۷.

این حرف، ضعیف است زیرا وقتی زمان مقدار حرکت شد، عارض بر حرکت میشود و حرکت، عارض بر جسم است پس باید زمان، در جسم باشد نه اینکه جسم در زمان باشد، در حالی که بحث ما در تقرر جسم در زمان است.

او در جایی دیگر، دلائل و توجیهاات فلاسفه در مورد ماهیت زمان را مطرح و نقد میکند. برای مثال یکی از دلائل فلاسفه بر اینکه زمان مقدار حرکت و کم متصل است، این است که: «زمان چیزی است که به اعتبار آن، قبل و بعد معنا پیدا می کند؛ قبل و بعد تحقق نمی یابد مگر با فرض تغییر که همان حرکت است؛ پس زمان به حرکت تعلق دارد و مقدار آن است». فخررازی در نقد این دلیل میگوید که این سخن وهم و خیال باطل است به دلائلی که به برخی از آنها اشاره میشود:

۱- ما خدا را توصیف می کنیم به اینکه قبل از عالم موجود بوده، الآن نیز هست و در آینده و پس از انقراض عالم هم خواهد بود. ظاهر این کلام تغییر و تبدل صفات و احوال خداوند است، در حالی که تغییر و تبدل درباره خداوند محال است. بر همین قیاس زمان هم میتواند امری ثابت باشد، هر چند حوادث متغیر به آن نسبت داده شود.

۲- قبلاً با دلائل قوی اثبات کردیم که در عالم خارج قبلیت، معیت و بعدیت وجود ندارد بلکه آنها نسبتهایی هستند که ذهن آن را اعتبار و عقل آن را تصور میکند.

بنظر فخر دلیل بر کم متصل بودن زمان از نظر فلاسفه، نیز قابل نقد است. آنان گفته اند که زمان، مساوات و تفاوت میپذیرد. هرچه اینگونه باشد کم خواهد بود و کم یا متصل است، یا منفصل. اگر منفصل باشد، لازم می آید از آنات به هم چسبیده ترکیب شده

باشد و لازمه اش این است که حرکت نیز از امور متتالی و غیر قابل قسمت ترکیب شده باشد و در نتیجه جسم نیز باید مرکب از اجزای لایتجزا باشد و این باطل است. پس زمان از آنات متوالی منفصل ترکیب نشده است.

فخررازی در پاسخ، بیان میدارد که اولاً در گذشته اثبات کردیم که زمان نمیتواند کم متصل باشد؛ در عین حال در اینجا میگوییم: زمان شامل گذشته و آینده میشود در حالی که گذشته و آینده اکنون معدوم است. چگونه زمان، بلحاظ دو جزء معدوم، می تواند متصل باشد. اما اگر گفتیم زمان از آنات متتالیه و منفصل غیر قابل تقسیم ترکیب شده، اشکال رفع میشود. بله اشکال لزوم جزء لایتجزا میماند که بنظر فخر، اشکالی مبنایی است.^{۱۰}

وی پنج دلیل از طرف فلاسفه برای اثبات اینکه زمان کم متصل است، ذکر میکند و پس از نقد آنها نظر خود را اعلام میدارد. بطور خلاصه سخن وی این است که زمان از بیایی آمدن آنات تشکیل شده و «آن» قابل تقسیم نیست چون بنا بر فرض «آن» حاضر که انتهای زمان ماضی و ابتدای آینده است اگر قابل تقسیم به دو جزء باشد هنگام حضور نصف اول، نصف دوم نباید حاضر باشد و هنگام حضور نصف دوم نصف اول باید فانی باشد؛ پس اگر «آن» قابل قسمت باشد معنایش این است که حضور و حصولش در زمان حال ممتنع است و عکس نقیضش این میشود که هر چه در حال حاضر باشد نباید قابل قسمت باشد و در این صورت، انعدام هر «آن»، دیگر تدریجی نخواهد بود بلکه دفعی است و این مستلزم تتالی آنات است که کم منفصل است نه متصل. فخر میگوید اینکه فلاسفه گفته اند اگر زمان از اجزای متتالی تشکیل

۱۰. همان، ص ۷۰-۷۴.

شده باشد لازمه اش پذیرش جزء لایتجزا برای جسم است، سخن درستی است ولی ما اعتقاد به جزء لایتجزا را باطل نمیدانیم^{۱۱}.

فخر در فصل ششم همین کتاب تحت عنوان تتبع در سایر دیدگاه‌ها درباره ماهیت زمان به نظریات ابوالبرکات بغدادی و قدمای فلاسفه میپردازد.

ب) قول ابوالبرکات بغدادی

بنظر فخر رازی تقریر مناسب با قول ابوالبرکات این است که وی زمان را مقدار امتداد وجود دانسته است. اگر منظور ابوالبرکات همین باشد، بطلانش آشکار است زیرا امتداد وجود یعنی بقا و دوام شیء و این بقاء یا امری زائد بر ذات شیء باقی است، یا زائد بر آن نیست. در هر صورت، بقاء و استمرار هر شیئی غیر از بقاء و استمرار شیء دیگر است؛ پس لازم می‌آید که عدد زمانهایی که مثلاً در ساعتی موجود باشد، به تعداد اشیاء موجود در آن ساعت باشد، در حالیکه اجتماع زمانهای زیاد در یک ساعت محال است^{۱۲}.

ج) قول کسانی که زمان را خود حرکت و نه مقدار حرکت دانسته‌اند.

آنان دو دلیل بر این امر آورده‌اند:

۱) زمان مشتمل بر ماضی و مستقبل است، حرکت نیز چنین است، پس زمان همان حرکت است. اشکال این است که دو قضیه موجب بنحو شکل دوم قیاس، منتج نیست چون ممکن است امور مخالف در برخی جهات مشترک باشند.

۲) هرکس حرکت را احساس نکند زمان را نیز احساس نمی‌کند، مانند اصحاب کهف. همچنین کسی که به چیز متحرک خیره شود، زمان را کوتاه ببیند، چون حرکت را کمتر حس میکند و آنکه

دچار غم است زمان را طولانیتر احساس میکند، چون حرکت در ذهنش کند میشود.

پاسخ فخر این است که از ملازمت حرکت با زمان در برخی مواضع، اتحاد آن دو نتیجه نمیشود. اصولاً حرکت و زمان در چهار مورد با هم اختلاف دارند:

۱- عدم شدت و ضعف در زمان برخلاف حرکت؛ گاهی حرکتی از حرکت دیگر شتابش بیشتر است ولی زمان شدت و کندی نمیپذیرد.

۲- عدم معیت در زمان؛ گاهی دو حرکت با همند ولی دو زمان با هم نیستند.

۳- اختلاف دو حرکت در زمان؛ دو حرکت مختلف گاهی در زمان متحدند در حالی که ما به الاختلاف نمیتواند مابه‌الاشتراک باشد

۴- در زمان این امکان وجود دارد که جزئی از اجزاء آن، حرکت سریعتری داشته باشد ولی حرکت چنین حیثی ندارد، مثلاً صحیح است بگوییم سریع آن است که مسافت را در زمان کمتری طی کند ولی نمیتوان گفت سریع، آن است که حرکت کمتری را طی میکند^{۱۳}.

د) قول فلاسفه قدیم در باره ماهیت زمان

بنظر فخر رازی اعتقاد فلاسفه قدیم از جمله افلاطون این است که زمان جوهر قائم به ذات و مستقل است. البته برخی از آنان گفته‌اند که زمان، جوهری ممکن الوجود است و بعضی معتقدند که زمان، جوهری واجب الوجود است:

القائلون بأن الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل

۱۱. همانجا.

۱۲. همان، ص ۷۶.

۱۳. همان، ص ۵۱-۶۷.

بذاته فریقان: منهم من قال: إنه وإن كان كذلك لكنه ممكن بذاته واجب بغيره، للدلائل الدالة على أن واجب الوجود لذاته ليس إلا الواحد و منهم من قال: بل الزمان جوهر واجب الوجود لذاته ممتنع العدم لعينه.^{۱۴}

بنظر فخر این قول به واقعیت نزدیکتر است، هر چند متأخرین آن رد کرده اند ولی دلیل رد آنان ضعیف است. وی در توضیح مطلب آورده است که سخن نهایی آنان این است که زمان، شیء سیال است و جوهر سیال و متجدد نمیتواند جوهر مستقل و قائم به ذات باشد. وی در پاسخ آنان، اظهار میدارد که همانطور که قبلاً اشاره شد از نظر ما اشکالی لازم نمی آید اگر معتقد شویم که زمان جوهر ازلی و ابدی و غیر سیال است و هر وقت که اشیاء و حوادث پیدا شدند آن حوادث پی در پی، مقارن با زمان قرار میگیرند و از تغییر و تبدل آنها، تغییر در نسبت زمان به حوادث حاصل میشود. بعبارت دیگر سیلان در ذات زمان نیست بلکه در نسبت زمان با حوادث متعاقب و متجدد است. مؤید چنین مطلبی ذات خداوند است که بدون تغییر در ذاتش، نسبت به موجودات متصف به قبل و بعد میشود.^{۱۵} در پایان فخر رازی میگوید:

أن هذا القول أقرب الأقوال المذكورة في ماهية الزمان و في حقيقته و هو مذهب الإمام أفلاطون.

از مجموع نظریات فخر در نقد دیدگاهها در باب ماهیت زمان بدست می آید که فخر رازی بیشتر نگاه نقادانه به مسئله دارد لذا سعی در رد نظریات، خصوصاً نظر حکمای مشاء داشته است. وی به تفصیل، اجزاء تعریف فلاسفه درباره زمان، یعنی مقدار حرکت، کم متصل بودن، غیر قار بودن را از زمان سلب میکند. همچنین مغایرت زمان با حرکت و مجرد

بودن و واجب الوجود بودن زمان را با دلائلی رد میکند و در نهایت قویترین نظر را نظر فلاسفه قدیم دانسته و زمان را جوهری مستقل و کم منفصل شمرده است. اشکالی که بنظر میرسد اینست که اگر زمان جوهر قائم به ذات و مستقل باشد چنانکه در برخی کلمات فخر بدان تصریح شده بود، دیگر نمیتواند کم منفصل باشد زیرا کم از اعراض و غیر مستقل است. مگر گفته شود در مقام رد قول فلاسفه، بر کم منفصل بودن تأکید داشته است ولی نظر نهائیش این است که زمان جوهر مستقل قائم به ذات و ممکن الوجود است که فقط خدا بر آن تقدم دارد.

۱-۴. ملاک نیازشیء به علت از نظر فخر رازی

بحث از ملاک نیاز معلول به علت به این لحاظ در اینجا مطرح میشود که متکلمان بخاطر حفظ اختیار خداوند ملاک نیازمندی عالم به خدا را حدوث زمانی دانسته اند.

در مسئله اثبات صانع این بحث مطرح شده که ملاک نیاز معلول به علت چیست؟ فلاسفه اسلامی ملاک را امکان ذاتی دانسته اند و بر این اساس معلول میتواند قدیم زمانی باشد. متکلمان برای پرهیز از قدم عالم، ملاک را حدوث زمانی قرار داده اند ولی بعداً متوجه اشکالاتی شدند که بر آنها وارد است لذا امکان را بنحوی ضمیمه حدوث کردند و ملاک نیازمندی را مرکب از هر دو دانستند و گفتند ملاک نیازمندی امکان بشرط حدوث است یا امکان به شطر حدوث است. فخر رازی این نظر متکلمان را مورد انتقاد قرار داده است و میگوید:

زعم كثير من مشايخ علم الأصول أن علة

۱۴. همان، ص ۷۶.

۱۵. همانجا.

الحاجة الى المؤثر، هي الحدوث. و منهم من زعم أن علة الحاجة هي مجموع الامكان و الحدوث. فيكون الحدوث على هذا القول شرط العلة. و منهم من زعم أن الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث. فيكون الحدوث على هذا القول شرط العلة. و عندنا أن الحدوث غير معتبر في تحقق الحاجة. لا بأن يكون تمام العلة، و لا بأن يكون شرط العلة، و لا بأن يكون شرط العلة.^{۱۶}

بنظر فخر رازی حدوث که عبارت از وجود شیء پس از عدم و یا مسبوق بودن وجود به عدم است، نمیتواند ملاک نیاز معلول به علت باشد، زیرا این مسبوقیت، وصف وجود است که خود وجود، متأخر از تأثیر فاعل قادر است و تأثیر قادر، متأخر از نیاز به قادر است و آن نیز، متأخر از ملاک نیاز به علت و جزء علت و شرط علت است. نتیجه اش میشود تأخر شیء از خودش با چند مرتبه و این محال است.^{۱۷}

وی یکی از مقالاتش را با این سؤال آغاز میکند که اگر عالم ازلی باشد آیا اقتضای بینبازی از علت و مؤثر را ندارد؟ قائلان به حدوث میگویند اگر عالم قدیم باشد، بینبازی از مؤثر میشود و این مستلزم نفی صانع است چراکه قدیم همیشه بوده اگر بخواهد به سببی حاصل شود تحصیل حاصل لازم می آید مثلاً ساختمان در حال ایجاد نیاز به بنا دارد ولی در حال بقا نیاز به بنا ندارد. اما حکما میگویند اگر اثر قدیم، از مؤثر قدیم صادر شود عقلاً محالی لازم نمی آید؛ هرچند در این صورت هردو در دائمی بودن مشترک میشوند ولی یکی ممکن الوجود است دیگری واجب الوجود و ممکن الوجود نیاز به مرجح دارد.^{۱۸}

فخر در توضیح مطلب میگوید مؤثر دو نوع است؛ فاعل مختار و علت موجب. فلاسفه و متکلمان هردو

قائلند که اسناد اثر قدیم به فاعل مختار محال است و نیز قائلند که اسناد اثر قدیم به سبب قدیم محال نیست. تفاوت بین این دو در این است که فلاسفه چون خدا را موجب دانسته اند باید معلولش یعنی عالم را نیز قدیم بدانند اما متکلمان چون خدا را فاعل مختار میدانند، معتقدند اسناد عالم قدیم به او محال است. سپس میگویند که کلام هر دو گروه با توجه به مبانیشان، کاملاً معقول است.^{۱۹}

اما بنظر فخر چهارده دلیل و توجیه برای اینکه علت نیازمندی معلول به علت، حدوث نیست قابل ارائه است. از این رو فخر رازی علیرغم باطل ندانستن حدوث زمانی عالم، ملاک متکلمان در نیازمندی معلول به علت را مشکل دانسته و تمایل بیشتری به نظر فلاسفه در ملاک نیازمندی معلول به علت، دارد. اما در ادامه این مطلب، اشکالی بر فلاسفه وارد میکند و میگوید:

زعم الجمهور من الفلاسفة والمعتزلة: أن تأثير المؤثر انما يكون في وجود الأثر لا في ماهيته. وهذا القول عندنا باطل لأن الوجود له ماهية فلو امتنع أن يكون للقادر تأثير في الماهية، لا امتنع أن يكون له تأثير في الوجود.^{۲۰}

۱۶. همو، الأربعين في أصول الدين، ج ۱، ص ۱۰۱.

بسیاری از بزرگان علم اصول گفته اند که علت نیاز اثر به مؤثر، حدوث است و برخی گمان کرده اند که علت نیازمندی، مجموع امکان و حدوث است؛ بنابراین نظر، حدوث، جزء علت میشود. برخی دیگر پنداشته اند ملاک نیاز به علت، امکان به شرط حدوث است و در نتیجه، حدوث شرط علت میشود. اما از نظر ما در نیاز اثر به مؤثر، حدوث هیچ اعتباری ندارد، به این نحو که نه تمام علت، و نه جزء علت و نه شرط علت محسوب نمیشود.

۱۷. همان، ص ۱۰۲.

۱۸. همو، المطالب العالیة، ج ۴، مقاله ۱۲، ص ۲۳۱.

۱۹. همان، ص ۲۳۴.

۲۰. اکثر فلاسفه و معتزله گمان کرده اند که متعلق تأثیر علت یا



■ به اعتقاد ملاصدرا،

زمان عین حرکت و حرکت عین طبیعت شیء و طبیعت شیء عین تجدد و سیلان است؛ بنابراین زمان نه جوهری مستقل است و نه امری صرفاً انتزاعی، بلکه همانند ابعاد سه گانه جسم، بُعدی از جوهر جسمانی

سیال است.

البته این اشکال وارد نیست، زیرا از نظر فلاسفه ماهیت به تبع وجود محقق است و به تعبیر ملاصدرا حد وجود است؛ از اینرو ایجاد، ابتدا به وجود تعلق میگیرد و سپس به ماهیت خصوصاً بنا بر اصالت وجود و از کلام ابن سینا در اشارات و شرح خواجه برآن نیز استفاده میشود که وجود شیء، مجعول جاعل است نه ماهیت آن. از مطالب فوق مشخص میشود که از نظر فخر رازی، ملاک احتیاج به علت، امکان ماهوی است و بنظر ایشان مشکل بر سر این است که فلاسفه خدا را فاعل موجب دانسته‌اند و بر این اساس قائل به قدم عالم شده‌اند. البته باید دانست که با توجه به تفاوت تفسیر اختیار بین فلاسفه و متکلمان فلاسفه نیز خدا را فاعل موجب نمیدانند. فلاسفه تفسیر متکلمان از فاعلیت اختیاری خدا را مستلزم انفکاک جود و فیض از مبدأ جواد و فیاض دانسته‌اند و تأخیر زمانی عالم از واجب الوجود را مستلزم ترجیح بلا مرجح و تعطیل آفرینش میدانند.

۱-۵. قلمرو حدوث زمانی عالم

از ظاهر کلمات متکلمان استفاده میشود که آنان حدوث زمانی را شامل همه موجودات به استثنای خدا میدانند. نتیجه این سخن آن است که یا باید

نفوس و عقول و فرشتگان جسمانی باشند، یا در عین مجرد بودن در زمان خلق شده باشند. فخر رازی در نقد معتقدان به حدوث زمانی عالم میگوید: دلیل متکلمان، مبتنی بر حرکت و سکون است لذا یا باید مجردات را انکار کنند یا بگویند جز خدا همه چیز یا متحیز است یا قائم به متحیز. وی در «چهارده رساله» بیان میدارد که تمام متکلمان از طریق حرکت و سکون بر حدوث عالم برهان آورده‌اند و این دلیل، اختصاص به اشیاء متحیز دارد. از اینرو متکلمان معتقدند هر چیزی جز خدا یا متحیز است یا قائم بمتحیز و دلیل ایشان این است که اگر چیزی را فرض کنیم که نه متحیز باشد و نه قائم به متحیز، لازم می‌آید که مثل خدا باشد. بنظر او این سخن ضعیف است.^{۲۱}

فخر رازی در مورد اینکه ماسوی الله حادث زمانی است یا تنها عالم طبیعت مشمول حدوث زمانی است، نظر صریحی نداده است و شاید در این مسئله به فلاسفه که حدوث را در عالم طبیعت میدانند تمایل بیشتری داشته باشد. این مطلب از عبارت فوق نیز بدست می‌آید زیرا این سخن متکلمان را که برای نفی مثل از خدا معتقد شده‌اند که همه اشیاء یا متحیزند و یا قائم به متحیز، ضعیف دانسته است. همچنین هنگام دسته بندی موجودات میگوید یا موجود متحیز است یا نیست، با دلائل قطعی اثبات شده که خداوند متحیز نیست. اما آیا بین ممکنات، موجود غیر متحیز داریم؟^{۲۲}

→ مؤثر، وجود اثر است نه ماهیت آن، ولی این نظر باطل است چون وجود با ماهیت است پس اگر برای فاعل قادر تأثیر در ماهیت ممکن نباشد، تأثیر بر وجود نیز ممکن نخواهد بود. همو، الأریعین فی أصول الدین، ج ۱، ص ۱۰۶.
 ۲۱. همو، چهارده رساله، ص ۳۴.
 ۲۲. همو، المطالب العالیة، ج ۴، ص ۱۲.

فخر میگوید حکما چنین موجودی را اثبات و متکلمان انکار کرده‌اند. البته متکلمان دلیل قاطعی بر عدم وجود مجرد ندارند و دلائل آنان بر حدوث عالم تنها جواهر و اعراض مادی را شامل میشود؛ لذا این ادعا که کل ماسوی الله حادث زمانی است، در صورتی صحیح است که یا وجود مجردات ابطال شود یا دلیلی بر حدوث مجرد متحیز اقامه شود و چون برای هیچکدام اقامه دلیل نکرده‌اند، پس مقصودشان (اثبات حدوث کل عالم) اثبات نمیشود. از این عبارت میتوان استنباط کرد که فخر در حدوث زمانی ماسوی الله تردید دارد.^{۲۳}

فخر در تفسیرش، اطلاق خلق در قرآن را شامل عقول و نفوس نیز دانسته است ولی این حدوث به نظر او اختصاص به حدوث زمانی ندارد. وی در ذیل آیه «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»^{۲۴} مینویسد: خلق در آیه اطلاق دارد و شامل ایجاد و احداث ارواح و عقول که مربوط به عالم امرند نیز میشود، هر چند تفاوتی در لغت بین خلق و احداث ذکر شده است. سپس میگوید: اینکه پیامبر «ص» فرمود «خلق الله الأرواح» با اینکه در قرآن آمده «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»^{۲۵} دلیل بر حدوث زمانی نیست بلکه به این خاطر است که برخی نپندارند که روح مخلوق و حادث نیست.^{۲۶}

۲. ماهیت زمان و قلمرو حدوث زمانی عالم از نظر صدر المتألهین

در این بخش با توجه به اینکه حدوث زمانی عالم از نظر ملاصدرا، مبتنی بر حرکت جوهری است و به تعبیری حرکت جوهری عالم طبیعت، ملازم با حدوث زمانی است، لازم است مباحث مربوط به حرکت و حرکت جوهری و زمان و حدوث و اقسام آن و سپس مفهومی که وی از حدوث زمانی دارد بیان شود. اما قبل از آن باید اشاره‌یی به موضع ملاصدرا در برابر

متکلمان و فلاسفه داشت.

۲-۱. سخن ملاصدرا با متکلمان در باب تصور آنان از حدوث زمانی

صدر المتألهین با توجه به مبانی ابتکاریش در فلسفه و با نگاه خاص به مفهوم حدوث، هم متکلمان را در فهم حدوث، مورد انتقاد شدید قرار میدهد و هم فلاسفه اسلامی گذشته را. او در انتقاد از متکلمان میگوید:

زعموا أن إله العالم كان في أزل الأزال ممسكاً
عن جوده وإنعامه، واقفاً عن فيضه وإحسانه، ثم
سنح له في أن يفعل، فشرع في الفعل والتكوين
والتقويم، فخلق هذا الخلق العظيم الذي بعضه
مكشوف بالحس والعيان و بعضه معلوم
بالقياس والبرهان وهذا الرأي من سخييف الآراء
ومن قبيح الأهواء.^{۲۷}

در جایی دیگر میگوید:

متکلمان پنداشته‌اند که فاعل مختار بودن خدا
لازمه اش این است که فاعل، فعلش را با تأخیر و
پس از عدم، بیافریند و این نیز از ساخته‌های وهم
و خوابهای پریشان است. در حالی که اختیار خدا
بر خلاف آنچه چیزی است که آنان از دو طرف جبر
و تفویض تصور کرده‌اند. آنان از جبر چیزی جز

۲۳. همان، ص ۱۲.

۲۴. «خداوند خالق همه چیز است» (زمر / ۶۲).

۲۵. «بگو روح از فرمان پروردگار من است» (اسرا / ۸۵).

۲۶. رازی، مفاتیح الغیب، ج ۱۱، ص ۳۹۳.

۲۷. «آنان گمان کرده‌اند خدای جهان مدتی از فیض و احسان وجود امساک نموده سپس این فکر در او پیدا شده است که دست به کار آفرینش بزند پس از آن شروع به آفرینش و چینش جهان کرد و دست به آفرینش موجودات بسیار زد که برخی مشهود حواسند و برخی با استدلال و برهان اثبات میشوند. این بدترین و سخیفترین نظر است»؛ ملاصدرا، أسرار الآیات، ص ۱۲۰.

فعل طبیعت فاقد شعور و از اختیار جز قصد در افعال حیوانات را نمیفهمند؛ قصدی که بدنبال قوه امکانی نسبت به یکی از دو طرف و با انگیزه نفع صادر میشود در حالی که چنین مفهومی قابل اطلاق بر خداوند نیست. قدرت ازلی در خداوند عین اراده و داعی و علم است.^{۲۸}

ملاصدرا درباره سیال بودن عالم طبیعت مینویسد:
 کان خالقاً لم یزل و لا یزال فاعلاً للعالم فی الآباد
 و الآزال فیکون الخلق قدیماً و المخلوق حادثاً
 و العلم قدیماً و المعلوم حادثاً.^{۲۹}

بنابراین، آفرینش الهی مسبوق به عدم زمانی بمعنای مورد نظر متکلمان نیست؛ یعنی نمیتوان گفت خدا عالم را در زمان آفرید؛ در عین حال میتوان گفت عالم متصف به حدوث زمانی است چون از زمان منفک نیست. بنظر وی، سخنش هم با سخن فلاسفه مغایر است که گفته اند از خالق قدیم، موجود حادث صادر نمیشود و هم با سخن متکلمان اشعری که گفته اند قدرت قدیم است ولی متعلق قدرت حادث و هم با کلام معتزله که گفته اند علم خدا به اصلح بودن آفرینش در زمان معینی، قدیم است ولی عالم حادث است.

وی دلیل این مطلب را اینگونه بیان میکند:

صفات الهی که مبادی افعال او هستند مانند قدرت، علم و اراده، وجود زائد بر ذات نیستند و نیز غایت فیض و داعی بر ایجاد، چیزی غیر از علمش به نظام اکمل نمیباشد؛ پس ذات خدا همان نظام معقول ضروری است که به دنبالش نظام موجود امکانی محقق میشود البته نه مثل صدور نور از منبع نور یا حرارت از آتش و نه مانند آنچه متکلمان توهم کرده اند که بایستی مدتی آفرینش تعطیل باشد و سپس حادث شود. ما در رسائل و نوشته هایمان دلائل ضعف این

نظریات و اثبات حدوث کل جهان را آورده ایم و به نظر ما این هیچ منافاتی با فیض ازلی حق ندارد.^{۳۰}

اما در توضیح تفاوت نظرش با اشاعره معتقد است که آنان معتقدند علم و قدرت، قدیم است ولی معلوم و مقدر حادث است؛ حال آنکه این مطلب توجیه معقول ندارد زیرا سخن آنان، مستلزم اراده گزاف و نفی علیت است. بعلاوه اینکه علم و قدرت و سایر صفات الهی قدیمند ولی متعلقات آنها حادث است، مبتنی بر انقطاع فیض است که امری غیر معقول است. نظر قدمای متکلمان معتزلی نیز که گفته اند علم خدا به اصلح اقتضا میکند وجود عالم در زمان خاصی واقع شود و چنین امری مستلزم تخلف معلول از علت نیست و همچنین قول بعضی از آنان که داعی بر آفرینش عالم، را ذات زمان به نحو اولویت یا ضرورت دانسته اند را سخنانی سست و بحث در آن را موجب تزییع عمر دانسته است.^{۳۱}

بنظر ملاصدرا اینکه صفات الهی قدیم و بالفعل است و آثار آن در عالم طبیعت حادث است، بنا بر سیال بودن وجود طبایع، معقول است زیرا در این صورت ماهیت و ذات اشیاء همانند خود زمان و حرکت، اقتضای زوال و انقضاء و حدوث دارند.^{۳۲}

۲-۲. سخن ملاصدرا با فلاسفه

صدرالمتألهین در مقدمه «رساله حدوث»، موضع خود را نسبت به فلاسفه گذشته در باب حدوث و قدم عالم

۲۸. همان، ص ۱۲۱.

۲۹. «در عین حال که خداوند از ازل تا ابد فاعل و خالق عالم است اما مخلوق و معلومش حادث و متجدد است»؛ همان، ص ۱۲۲.

۳۰. همانجا.

۳۱. همان، ص ۱۲۳.

۳۲. همان، ص ۱۲۴.

نیز بیان میکنند. او معتقد است که فلاسفه اسلامی پیرو ارسطو مثل فارابی و ابن سینا، اجرام آسمانی و نفوس و طبایع آنها و ماده عالم عنصری و صور نوعی و اعراض آن را بنحو کلی قدیم دانسته‌اند ولی این مطالب خالی از اشکال نیست. بنظری اعتقاد به قدم عالم پس از ارسطو پیدا شد آنجا که برخی فلاسفه بیتوجه به طریق انبیاء و صرفاً با توجه به کلام فلاسفه گذشته، به این برداشت رسیدند و توجه نداشتند که این قول مخالف نظر اهل دین و مسلمانان و یهودیان و مسیحیان است؛ چرا که آنان معتقدند به جز خدا، تمام موجودات حقیقتاً حادث زمانی و مسبوق به عدم حقیقتند، نه صرفاً حادث ذاتی که مورد اعتقاد فلاسفه است. فلاسفه متأخر پنداشته‌اند آنچه در باب خلقت و حدوث عالم در قرآن و سنت آمده دلالت بر حدوث ذاتی دارد ولی این قول مستلزم تکذیب انبیاء الهی است.^{۳۳}

سخن ملاصدرا این است که حدوث ذاتی، حدوث مورد نظر ادیان و کتب آسمانی نیست. قبل از وی، استادش میرداماد همین دغدغه را داشت لذا در مقابل حدوث ذاتی به حدوث دهری قائل شد؛ چون از طرفی حدوث زمانی بمعنای مورد نظر متکلمان را با اصول بدیهی حکمت مخالف میدید و از سویی حدوث ذاتی فلاسفه را با لسان شرع متناسب نمیدانست. میرداماد حدوث دهری را پیشنهاد داد زیرا به نظرش آنچه در شرع مطرح شده، مسبوقیت عالم به عدم حقیقی است که اعم از حدوث زمانی است و با حدوث دهری قابل توجیه است نه با حدوث ذاتی.

ملاصدرا با اینکه به نظر استادش توجه دارد ولی با توجه به مبانی هستی شناختیش، خود را بینباز از این نظریه میبندد زیرا به نظر وی، با قول به حرکت جوهری، حدوث زمانی عالم قابل توجیه است. وی جدای از دلایل عقلی برای اثبات حرکت جوهری، به آیات قرآن نیز برای

اثبات حدوث زمانی تمسک کرده است. از آیه: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ»^{۳۴} استفاده میکند که همه موجودات طبیعی دارای حرکت جوهری ذاتیند و دائماً از صورتی به صورت دیگر متحول میشوند تا به خدا برگردند و به نشئه آخرت وارد شوند که اگر این حرکت جوهری نبود انتقال از دنیا به آخرت معنادار است، همچنین زمین و آسمان آنچنان که آیه دلالت دارد، به غیر خود متحول نمیگردید و در قیامت نیز زمین به قدرت الهی قبض و آسمان در هم پیچیده نمیشد، چنانچه در سخن خدا آمده: «وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ»^{۳۵} و این آیه نیز «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ»^{۳۶} دلالت دارد بر اینکه با نفخ صور تمام آنچه در آسمان و زمین است فانی خواهد شد.^{۳۷}

ملاصدرا در توضیح این آیه بیان میدارد که صعق، موت نیست بلکه نوعی حیات در نزد خداست؛ گویا موجودات در بیهوشی بسر میبرند. حیات محسوس از آنها زائل میشود و حیاتی برتر از حیات حسی باقی میماند و دوباره حیات به آنها بر میگردد.

از آیات دیگری که وی به آنها اشاره دارد، این آیات است:

«إِنْ يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ»^{۳۸}
 «وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَى أَنْ نُبَدَّلَ أَشْئَاكُمُ وَنُنشِئَ لَكُمْ

۳۳. همو، رساله فی حدوث العالم، ص ۱۸۶-۱۸۳.

۳۴. «در آن روز که این زمین به زمین دیگر و آسمانها (به آسمانهای دیگر) مبدل میشود» (ابراهیم/۴۸).

۳۵. «در حالیکه تمام زمین در روز قیامت در قبضه اوست و آسمانها پیچیده در دست او» (زمر/۶).

۳۶. «و در صور دمیده میشود، پس همه کسانی که در آسمانها و زمینند میمیرند» (زمر/۶۸).

۳۷. همو، اسرار الآیات، ص ۱۴۹.

۳۸. «اگر بخواهد شما را می برد و خلق جدیدی می آورد» (فاطر/۱۶).

فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ»^{۳۹}

«يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعاً»^{۴۰}

بنظر ملاصدرا برانگیخته شدن از نشئه طبیعت به نشئه آخرت جز با انقلاب جوهری ممکن نیست^{۴۱}. بنابراین بنظر او، این آیات دلالت بر حدوث زمانی عالم دارد اما نه بمعنای مورد نظر متکلمان بلکه به نحو تبدل جواهر و نوشدن دم به دم عالم، دلالت بر حدوث زمانی دارد.

۲-۳. مفهوم حدوث زمانی از نظر ملاصدرا

از مباحثی که ملاصدرا در انتقاد از برداشت متکلمان و فیلسوفان گذشته در باب حدوث و قدم عالم ارائه نمود، بدست می آید که حدوث زمانی از نظری بمعنای وجود جهان پس از عدم در زمان موجود یا موهوم نیست و قدم زمانی عالم نیز به معنایی که فلاسفه طرح کرده اند معقول نیست. حال باید دید ملاصدرا چه تصویری از زمان دارد و نسبت آن را با حدوث عالم چگونه تبیین میکند. اما قبل از آن باید نگاهی به اقسام سبق و تقدم از نظری داشته باشیم.

همانگونه که از فخر رازی نقل شده، ابن سینا و خواجه طوسی به پنج نوع تقدم، اشاره نموده اند. صدر المتألهین به این پنج نوع، دو مورد دیگر نیز افزوده است:

۱) تقدم بالحقیقه

ملاصدرا اظهار میدارد که دو نوع تقدم دیگر بنظر ما وجود دارد و آن تقدم «بالحقیقه» و «بالحق» است. او بیان میکند که تقدم به حقیقت، مانند تقدم وجود بر ماهیت است که تحققش از وجود است زیرا به نظر مادر تحقق، اصالت با وجود است و ماهیت به عرض وجود تحقق می یابد. این نوع دیگری از تقدم است که غیر از تقدم به شرف و طبع و علیت است زیرا در تقدم به شرف و به طبع و به علیت، در متقدم، وصف و کمال متأخر نیز

باید باشد و نیز غیر از تقدم به زمان است^{۴۲}.

۲) تقدم بالحق

از نظر ملاصدرا تقدم بالحق نوع پیچیده‌یی از اقسام تقدم و تأخر است که تنها عارفان و راسخان در علم، به آن آگاهی دارند:

و ثانيهما هو التقدّم بالحق والتأخر به وهذا ضرب غامض من أقسام التقدّم والتأخر لا يعرفه إلا العارفون الراسخون فإن للحق تعالى عندهم مقامات في الإلهية - كما إن له شئونها ذاتية أيضا لا ينتم لها أحديته الخاصة وبالجملة وجود كل علة موجه يتقدم على وجود معلولها الذاتى هذا النحو من التقدّم إذ الحكماء عرفوا العلة الفاعله بما يؤثر فى شىء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم بالعلیه و أما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعلیه إذ ليس بينهما تأثير وتأثر ولا فاعلیه ولا مفعولیة بل حکمها حکم شىء واحد له شئون و أطوار و له تطور من طور إلى طور و ملاک التقدّم فى هذا القسم هو الشان الإلهی.^{۴۳}

قسم دوم از تقدم و تأخر، تقدم و تأخر به حق است که نوعی پیچیده است غیر از عارفان و راسخان در علم بدان پی نمیبزنند. از نظر راسخان در علم خداوند مقامات و مراتبی و شئون ذاتی دارد که به وحدتش خدشه‌یی وارد^{۴۴}. «و هرگز کسی بر ما پیشی نمیگیرد تا گروهی را بجای گروه دیگری بیاوریم و شما را در جهانی که نمیدانید آفرینش تازه‌یی بخشیم» (واقعه / ۶۱).^{۴۵}

۴۰. «در آن روز که خداوند همه آنها را بر می انگیزد» (مجادله / ۶).
۴۱. همان، ص ۱۵۰.
۴۲. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۲۵۷.
۴۳. همان، ص ۲۵۸.

نمیسازد. خلاصه، وجود هر علت ایجابی بر وجود معلولش چنین تقدمی دارد. حکما چون علت مؤثر را مغایر معلول میدانند، تقدم ذات علت بر معلول را تقدم به علت مینامند. اما تقدم بر وجود و نوعی دیگر از تقدم است زیرا در این صورت تقدم و تأخر و فاعلیت و مفعولیتی بین آن دو نیست بلکه در حکم شیء واحدی است که دارای شئون و حالات مختلف است و از حالتی به حالت دیگر در می آید. در اینجا ملاک تقدم، شأن الهی است.

تقدم ذات علت بر معلول بنا بر نظر حکما تقدم به علت محسوب میشود، چون آنان علت فاعلی مؤثر در معلول را مغایر با معلول دانسته اند. اما بنا بر اصالت وجود تقدم فاعل بر مفعول تقدم وجود بر وجود است که در اینجا فاعلیت و مفعولیت در کار نیست بلکه گویا یک حقیقت بیشتر نیست و معلول چیزی جز شئون آن وجود نیست. در اینجا ملاک تقدم، شأن الهی است.

اینجا «بعد بودن» قابل جمع با «قبل بودن» نیست و در مقابلش، قدم زمانی آن است که برای وجودش ابتدا فرض نشود. اما حدوث غیر زمانی، یعنی ذاتی آن است که وجود شیء مستند به غیرش باشد و قدم ذاتی آن است که ذاتاً موجود باشد. خلاصه اینکه، حادث ذاتی نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم^{۴۴}.

اما حدوث دهری که میرداماد برای حل نسبت حادث به قدیم مطرح کرده است، این است که دهر ظرفی برای خلقت مجموع عالم مادی است، همانطور که زمان ظرف برای هر شیء زمانی است.

با توجه به تقسیمات فوق بنظر میرسد در نهایت تقدم خدا بر عالم، تقدم بالحق است و حدوث زمانی عالم بمعنای وجود بعد از عدم در ظرف زمان نیست بلکه خدا نسبت به عالم تقدم بالحق دارد و بین خدا و عالم ماده فرض زمان نامعقول است چون زمان جزء عالم است نه مقدم بر آن.

۲-۴. اقسام قابل تصور از حدوث و قدم

از میان اقسام تقدم، آنچه قابلیت تطبیق با حدوث و قدم عالم را دارد، چهار قسم است زیرا تقدم رتبی و تقدم به شرف و تقدم به طبع و تقدم به تجوهر ربطی به آفرینش و ایجاد ندارد. از اینرو حدوث یا قدم عالم به چهار صورت قابل تصور است:

(۱) حدوث و قدم زمانی

(۲) حدوث و قدم ذاتی (که از نظر حکمای اسلامی در رابطه علت تامه و معلول مطرح است)

(۳) حدوث و قدم دهری (نظر میرداماد)

(۴) حدوث و قدم به حق یا همان تقدم علت مستقل بر شئانش (نظر صدر المتألهین)

بنظر ملاصدرا معنای حدوث زمانی از نظر متکلمان آن است که شیء بعد از آنکه نبوده موجود شود که در

۲-۵. وجود و ماهیت زمان از نظر ملاصدرا

صدر المتألهین در فصل هشتم رساله حدوث و در سایر آثارش مانند اسفار در ضمن اثبات زمان به ماهیت زمان نیز اشاره میکند. وی همانند فلاسفه مشاء درباره ماهیت زمان مینویسد:

أنه بهوئته الاتصاليه و ما يعرضها من الانقسام
كمية الحركات و عددها و مقاديرها المضبوطة
هي به الدورية و خصوصاً ما للجرم الأقصى و
المحيط الأعلى من الحركة، لأنها أسرعها و
أوسعها، فالزمن ينبغى أن يكون عددها و مقاديرها
الذی يكال به و يعدّ سائر الحركات، لأن ما يكال
به سائر الاشياء المكيّلة و يعدّ ينبغى أن يكون
أقلّ كمّيّة و أكثر كفيّة و معنى وأقربها إلى الوحدة

۴۴. همان، ص ۲۴۶.

و الانضباط و أبعدها عن عروض التكثر و الانتشار^{۴۵}.

با توجه به متن فوق ملاصدرا در اینجا زمان را کمیت و مقدار حرکات، خصوصاً حرکت دوری فلک دانسته است که با این حرکت دوری، سایر حرکات سنجیده میشود ولی بنظر میرسد که بعداً از این تعریف عدول کرده است. او در جایی در تبیین ماهیت زمان آورده است:

فهذا النحو من الوجود له ثبات و اتصال، و له أيضا تجدد و انقضاء؛ فكأنه شيء بين صرافة القوة و محوضة الفعل: فمن جهة وجوده و دوامه يحتاج إلى فاعل حافظ؛ و من جهة حدوثه و تصرّفه يحتاج إلى قابل يقبل إمكانه و قوّة وجوده؛ فلا محالة يكون جسماً أو جسمانياً.^{۴۶}

نحوه وجود زمان بگونه‌یی است که از طرفی ثبات و اتصال وجودی دارد و از طرفی تغییر و زوال. گویا چیزی بین قوه و فعل است. از حیث وجود و استمرارش نیاز به فاعل حافظ دارد و از حیث حدوث و تغییرش نیاز به قابل که واجد قوه آن باشد. پس زمان منحصر به جسم و جسمانی میشود.

بنظر میرسد با توجه به حرکت جوهری و اعتقاد به تجدد و سیال بودن ذات عالم، دیگر نمیتوان زمان را کم دانست چرا که کم از مقولات عرضی است در حالیکه زمان نحوه وجود تدریجی طبیعت است و از شئون وجودی شیء است و در این صورت اگر هم مقدار حرکت فلک باشد بایستی به طبیعت فلک برگردد نه به حرکت عرضی یا وضعی آن. بتعبیر دیگر، زمان مانند طول و عرض و حجم جسم، بعدی از ابعاد جسم متحرک خواهد بود نه از اعراض آن مگر کم یا عرض را به معنای مقوله ماهوی نگیریم.

۲-۶. قلمرو حدوث زمانی

با توجه به تصویری که ملاصدرا از حرکت و زمان دارد، حدوث زمانی مورد نظر او کاملاً با حدوث زمانی مورد نظر متکلمان متفاوت میباشد. همانطور که بیان شد، حرکت از نظر او ذاتی طبیعت اشیاء است، در نتیجه زمان هم که از حرکت انتزاع میشود امری ذاتی و سیال است و به تعبیری بعد چهارم جسم محسوب میشود. جسم همانطور که دارای طول و عرض و عمق است دارای زمان نیز میباشد. از نظر ملاصدرا زمان به صورت جوهر مستقل از عالم اجسام و منفک از حرکت جوهر و وجود سیال معنا ندارد. بنظری این از هدایت‌های الهی و الهامات الهی نسبت به اوست که با برهان پی برده به اینکه طبیعت ساری در هر جسمی که صورت و مقوم ماده آن است، امری است ذاتاً در حال تغییر و تبدل و لحظه‌یی وجودش باقی نمیماند تا چه رسد به اینکه قدیم باشد^{۴۷}.

بنظر ملاصدرا حدوث زمانی شامل عالم ماده و اجسام اعم از افلاک و عناصر و نفوس مدبر آن میشود ولی ماهیات و عقول و فرشتگان نه متصف به حدوثند و نه متصف به قدم. بنظری موجودات عقلی ذاتاً مستغرق در دریای لاهوتیند و وجودی و مفهومی غیر از وجود حق ندارند؛ برخلاف ماهیات که متعلق ایجاد نیستند و برخی آنها را اعیان و برخی کلی طبیعی نامیده‌اند. ماهیات چون وجودی غیر از وجود اشخاص ندارند، متصف به حدوث و قدم نمیشوند. اما مفارقات عقلی که در علم الهیند، دارای ثبات و تغییر ناپذیرند پس به آنان نیز حدوث یا قدم زمانی اطلاق نمیشود^{۴۸}.

بنابراین، صدرالمتألهین بر اساس حرکت جوهری تلقی

۴۵. همو، رساله فی الحدوث، ص ۹۳.

۴۶. همان، ص ۹۵.

۴۷. همان، ص ۱۱۱.

۴۸. همان، ص ۱۱۲.

خاصی از حدوث دارد. وی حدوث را افاضه الهی با واسطه جوهر عقلی مناسب بین دو طرف یعنی مقام احدیت و ماده میدانند چراکه ایجاد صور موجودات در ماده بنحو ابداع محال است چنانکه مینویسد:

ان جمیع صور الموجودات التي فی هذ العالم كانت فی العالم العقلی یبداع الواجب تعالی ایاها... و قد مرت الاشارة الی وجود هذه الصور وجوداً مفارقاً... و كان ایجاد صور الموجودات فی المادة علی سبیل الابداع مستحیلاً.^{۴۹}

مفاد سخن فوق این است که تمام صورتهای موجود در عالم طبیعت، در عالم عقلی و در مرتبه بالاتر به نحو مجرد با ابداع الهی موجودند. ولی در عالم ماده افاضه صورت به نحو ابداع ممکن نیست و باید از بستر طبیعت سیال صورت گیرد.

ملاصدرا در جایی دیگر اظهار میدارد که حرکت جوهری، تبدل هویت طبیعت متجدد است نه ماهیت آن، از اینرو فاعل و مفیض وجود آن طبیعت، نمیتواند ذات الهی باشد. پس مفیض وجود آن طبیعت متجدد، از حیث ثبات ذات طبیعت، جوهر عقلی و صورت مجرد است و از حیث حرکت، طبیعت سیال میباشد.^{۵۰} بنابراین میتوان گفت بین واژه حدوث زمانی در نظریه ملاصدرا با آنچه در نظریه متکلمان مطرح شده، اشتراک لفظی است.

در باب قلمرو حدوث زمانی - همچنانکه از مطلب پیشین بدست می آید - ملاصدرا بجز خدا همه چیز را حادث زمانی میداند؛ از اینرو قلمرو حدوث زمانی در حکمت صدرایی از آنچه حکمای مشائی مطرح کرده اند وسیعتر است ولی دامنه اش از آنچه متکلمین معتقدند محدودتر است زیرا ملاصدرا عقول و فرشتگان را از عالم مخلوقات خارج دانسته و از شئون حق میداند بنحوی که قابلیت اتصاف به حدوث

زمانی یا قدم زمانی را ندارند.

۳. مقایسه دیدگاهها

در این مقاله نظریات فخر رازی پیرامون مفهوم و ماهیت حدوث، حرکت و زمان و ارزیابی او از متکلمان و فیلسوفان در این مسئله بررسی شد. وی به این مسئله توجه دارد که قبل از بررسی دلایل حدوث و قدم بایستی مبانی تصویری بحث را تبیین کرد و منظور متکلمان از حدوث عالم و فیلسوفان از قدم عالم را فهمید.

وی پس از ذکر اقسام پنجگانه سبق و تقدم میگوید که اگر مراد متکلمان از حدوث زمانی تقدم عدم در زمانی قبل از حادث باشد، این مستلزم قدم زمان میشود و چون زمان از لواحق حرکت و حرکت از لواحق جسم است، پس باید جسم نیز قدیم باشد. فخر برای حل این مشکل نوعی دیگر از تقدم را به نام تقدم علت تامه بر زمان مطرح میکند و میگوید که قبلیت و بعدیت بدون زمان نیز ممکن است. به این بیان که زمان از اجزای پی در پی تشکیل شده است بگونه‌یی که جزئی فانی میشود تا جزء دیگر موجود شود؛ پس ممکن الوجود است و علت لازم دارد، علت آن یا فاعل موجب است یا مختار، فاعل موجب نمیتواند باشد، فاعل مختار نیز بر فعلش تقدم دارد پس فاعل زمان بر زمان تقدم دارد و این تقدم دیگر به زمان نیست و الا لازم می آمد زمان در حال عدم، موجود باشد.

از نظر فخر تعبیر حدوث ذاتی که فلاسفه مطرح کرده اند، خلاف مفهوم حدوث به معنای مسبوقیت شیء به عدم حقیقی است. همچنین نمیتوان گفت شیء ممکن، ذاتاً مستحق عدم است چون در این صورت

۴۹. همو، الحکمة المتعالیة فی الاُسفار الأربعة، ج ۵،

ص ۳۱۵.

۵۰. همان، ج ۷، ص ۳۴۳.

وجود آن ممتنع می‌شود نه ممکن. در مورد ملاک نیازمندی معلول به علت نظر متکلمان و فیلسوفان را مطرح می‌کند و بنظر فلاسفه تمایل بیشتری نشان می‌دهد؛ به این دلیل که حدوث یعنی مسبوقیت شیء به عدم یک وصف منتزع از وجود شیء و متاخر از آن است؛ پس نمیتواند علت نیاز شیء باشد.

فخر رازی در ماهیت زمان، چهار قول را بررسی کرده و در نقد نظر ارسطو و ابن سینا که زمان را مقدار حرکت فلک دانسته‌اند می‌گوید تبیین حرکت فلک نیاز به زمان دارد و این نیازمندی یا بخاطر حرکت است یا خیر. هر دو وجه باطل است زیرا اگر زمان مقدار حرکت یعنی مقدار امتداد حرکت باشد پس وجود خارجی ندارد. آنچه وجود دارد حصول شیء در لحظه و فنای آن است و حقیقتاً امتدادی وجود ندارد. در نهایت فخر معتقد است که زمان بر خلاف نظر فلاسفه کمّ منفصل است نه متصل چون زمان مجموع آنات زوالپذیر است و در آن اتصال معنا ندارد.

بنظر فخر از آنجا که اشکال فلاسفه بر متکلمان در ملاک نیازمندی معلول به علت وارد است، برخی متکلمان متوجه اشکال شده و قائل به ملاک ترکیبی شده‌اند؛ یعنی امکان را جزء یا شرط حدوث گرفته‌اند ولی ملاک ترکیبی آنان نیز صحیح نیست. او معتقد است که یکی از نگرانیهای متکلمان این است که اگر عالم قدیم شمرده شود، راهی برای اثبات خدا نیست چون در این صورت نیازی به فاعل ندارد اما فلاسفه معتقدند که هیچ محذور عقلی وجود ندارد که اثر قدیم از مؤثر قدیم صادر شود.

فخر رازی در اینجا داوری نکرده است ولی این قول متکلمان را که گفته‌اند اشیاء یا متحیز و مکانمند یا قائم به مکان، صحیح ندانسته است. بنظر وی فلاسفه دلائلی بر وجود موجودات مجرد و غیر متحیز آورده‌اند

ولی متکلمان دلیل قاطعی بر نفی مجردات ندارند؛ از اینرو دلائل آنان بر حدوث زمانی عالم بر فرض قبول، محدود به جواهر و اعراض مادی و مکانمند می‌شود. بنظر میرسد فخر قلمرو حدوث را عالم جسم و جسمانی میدانند و درباره ملائکه و عقول معتقد است که اگر مجرد باشند، حادث زمانی بمعنای مورد نظر متکلمان نخواهند بود و اگر اثبات شود که مجرد نیستند، در این صورت ملحق به طبیعت و جسم میشوند و باید همان آثار جسم را داشته باشند.

صدرالمثلهین نیز همانند فخر رازی نظر متکلمان و فلاسفه را در باب حدوث و قدم زمانی مورد نقد قرار داده است. درباره متکلمان می‌گوید که آنان پنداشته‌اند که خداوند در ازل از آفرینش امساک داشته است سپس این فکر بر او عارض شده که جهان را بیافریند و یا خیال کرده‌اند که لازمه فاعل مختار بودن خدا تأخیر فعل (ایجاد موجودات) از فاعل است و باید خلقت پس از زمانی آغاز شود. بنظر وی ضعف و سستی این سخنان آشکار است و بحث در آن اتلاف عمر است. بنظر ملاصدرا بر خلاف نظر فلاسفه مشاء که صدور حادث از قدیم را محال شمرده‌اند، هیچ مشکلی پیش نمی‌آید اگر خدا در لازمان عالم زمانمند را بیافریند. بعبارت دیگر بین خدا و جهان فاصله‌یی بنام زمان وجود ندارد، چون زمان جزئی از عالم طبیعت است نه امر مستقل.

سخن ملاصدرا با فلاسفه گذشته این است که اعتقاد به قدیم بودن اجرام آسمانی و نفوس فلکی و ماده اولی، مخالف نظر اهل دیانت و ظواهر شریعت است زیرا بنظر آنان کل جهان و ماسوی الله حادث زمانی است. فلاسفه آیات قرآن را حمل بر حدوث ذاتی کرده‌اند و این مستلزم تکذیب سخنان پیامبران است. وی معتقد است نظر صحیح در باب حدوث عالم از الهامات الهی به اوست و

این نظر منطبق با آیات و احادیث است.

اما در باب مفهوم و ماهیت حدوث زمانی، ملاصدرا هفت نوع تقدم را مطرح میکند؛ یعنی دو نوع تقدم را به پنج تقدمی که گذشتگان مطرح ساخته بودند می‌افزاید؛ یعنی تقدم بالحقیقه و تقدم بالحق را نیز مطرح کرده و نتیجه می‌گیرد که از این اقسام سه قسم قابل تطبیق با حدوث و قدم است.

ملاصدرا حادث زمانی را چیزی میداند که بعد از عدم غیر مجامع (که قبل و بعد در آن جمع نمیشود) وجود یافته است و حادث ذاتی را چیزی میداند که ذاتاً اقتضائی نسبت به وجود و عدم نداشته باشد؛ لذا به ماهیت منسوب میشود نه وجود، مگر آن را بمعنای فقر وجودی بگیریم.

وی درباره ماهیت زمان ابتدا به زبان فلاسفه مشاء سخن گفته و زمان را مقدار حرکت و کم متصل بقرار دانسته است ولی بعداً از این نظر عدول کرده و زمان را از مقولات ندانسته بلکه نحوه وجود و عین طبیعت سیال دانسته است. بنظر ملاصدرا عالم با تمام موجوداتش در هر آنی وجود یافته و در آن دیگر فانی میشود و دوباره مثلش موجود میشود و بخاطر پی در پی آمدن امثال میندازیم همان عالم قبلی الآن نیز موجود است.

بنا بنظر ملاصدرا زمان از مختصات و ابعاد جسم است و حدوث زمانی شامل تمام موجودات غیر از خداست یعنی قلمرو حدوث زمانی وی فراگیرتر از فلاسفه گذشته است؛ زیرا او مجردات و مفارقات عقلی را از شئون علمی و ثابت در علم خدا میداند نه جزء ماسوی الله. بدین ترتیب از نظر او حدوث زمانی مربوط به عالم ماده است و قدم زمانی مصداقی ندارد. میتوان گفت از نظر وی، حدوث زمانی یعنی افاضه دم بدم وجود تدریجی به عالم طبیعت نه مسبوق بودن به عدم ذاتی یا دهری یا عدم زمانی در تفسیر متکلمان.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مسئله حدوث و قدم عالم از مسائل مهم کلامی و فلسفی است که پیوسته مورد بحث و نزاع بوده است. در بین متکلمان اسلامی، فخر رازی با نگاه انتقادی وارد بحث شده و دلایل طرفین را مورد نقد و ایراد قرار داده است و همانطور که در متن مقاله گزارش شد، وی تعاریف متکلمان گذشته و فلاسفه در باره حرکت و زمان و حدوث زمانی بمعنای وجود شیء پس از عدم در زمان را مخدوش دانسته و نوعی تقدم و تاخر را مطرح میکند تا تفسیری غیر از تفسیر متکلمان گذشته از حدوث عالم ارائه کرده باشد. بنظر وی مجموع اجزاء زمان ممکن الوجود است، در نتیجه ذات علت یعنی خداوند بر عالم از جمله بر زمان تقدم دارد ولی این تقدم دیگر به زمان نیست. وی نام این نوع تقدم را تقدم علت تامه بر زمان می‌گذارد.

بنظر فخر نزدیکترین قول در باب ماهیت زمان، نظریه افلاطون است. وی در نهایت زمان را جوهر قائم به ذات و کم منفصل و ممکن الوجود دانسته است. بنظر وی در ذات زمان سیالیت وجود ندارد بلکه زمان ظرفی است که به تبع حوادث پی در پی، تجدد پیدا میکند. بنظر میرسد که جمع بین کم منفصل که از اعراض است با جوهر مستقل ناسازگار است مگر بگوییم که وی کم منفصل را برای رد کلام فلاسفه آورده است ولی نظر نهایی او این است که زمان جوهر مستقل از جسم و حرکت است. این نظر نیز قابل دفاع نیست چراکه فرض چیزی به نام زمان، مستقل از حرکت و جسم قابل اثبات نیست و این قول به همان زمان موهوم متکلمان بر میگردد. اما تقدم علت تامه بر زمان که در مقابل پنج قسم تقدم مطرح نموده نیز سخن قابل دفاعی نیست زیرا اگر زمان را جوهر مستقل و ممکن الوجود دانستیم دیگر فرض زمان قبل از آن متصور نیست و در نتیجه به همان تقدم

بالذات یا علیت بر میگردد و تقدیمی در مقابل سایر تقدمها نخواهد بود.

با این توضیح تشابه نظر فخر با فلاسفه در این خواهد بود که فلاسفه زمان را امری دانسته‌اند که از حرکت جسم انتزاع میشود و در نتیجه قبل از جسم متحرک زمان وجود ندارد از نظر فخر نیز بین علت تامه و مجموعه آنات زمان، زمان وجود ندارد؛ در نتیجه زمان و آنچه از حوادث در آن اتفاق می‌افتد مسبوق به زمان نیست. اما تفاوت مهم آن است که فلاسفه مشاء زمان را امری انتزاعی دانسته ولی فخر حقیقتی مستقل و ظرف حوادث دانسته است.

اما صدر المتألهین در تحقیق نهاییش، زمان را نه جوهر مستقل و نه امری صرفاً انتزاعی دانسته است؛ یعنی نه سخنان متکلمان را در باب ماهیت زمان پذیرفته و نه سخن فلاسفه مشاء و نه سخن فخر رازی را. بنظر وی زمان عین حرکت و حرکت عین طبیعت شیء و طبیعت شیء عین تجدد و سیلان است؛ بنابراین زمان نه جوهری مستقل است و نه امری صرفاً انتزاعی، بلکه همانند ابعاد سه گانه جسم، بُعدی از جوهر جسمانی سیال است. البته این تعریف از زمان مبتنی بر نظریه حرکت جوهری است که دلائل عقلی و نقلی بر آن ارائه شده است. بر اساس این نظریه ذات و جوهر اشیاء متحرکند پس حرکت و زمان را در ذات خود دارند.

در خاتمه باید گفت مفهوم حادث زمانی در نظر متکلمان با آنچه فخر رازی و ملاصدرا مطرح کرده‌اند، کاملاً متفاوت است و هر کدام مبتنی بر مبانی تصویری و تصدیقی خاص خود است. متکلمان قبل از فخر رازی اغلب با توجه به ظواهر کتاب و سنت، عالم را حادث زمانی دانسته‌اند ولی تبیین روشنی از ماهیت زمان و حدوث زمانی ارائه نکرده‌اند و بیشتر بدنبال نقد نظر فلاسفه در باب قدم عالم بوده‌اند. فخر رازی سعی کرده

با تحلیل عقلی و براهین عقلی مسئله را ارزیابی کند و به هر ترتیب در باب ادله عقلی به نظر فلاسفه نزدیکتر است و از نظر نقل نیز معتقد است دلیلی روشنی بر حدوث زمانی عالم نداریم؛ در حالی که ملاصدرا با توجه به مبانی فلسفیش و تفسیری که از زمان و حادث زمانی دارد معتقد به حدوث زمانی عالم طبیعت و حتی نفوس است اما نه بمعنای مورد نظر متکلمان. وی فهم این مطلب را جدای از برهان، ناشی از الهامات الهی دانسته و آیات قرآن را نیز بعنوان مؤید نظر خود ذکر کرده است.

منابع

قرآن کریم

- رازی، فخر الدین، الأربعین فی اصول الدین، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه، ۱۹۸۶م.
- ، التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۹ق.
- ، المباحث المشرقیه فی علم الإلهیات و الطبیعیات، ج ۱، تحقیق محمد المعتمد بالله، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۹۰م.
- ، المطالب العالیة من العلوم الالهی، تحقیق احمد حجازی، ج ۴ و ۵، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۸۷م.
- ، تفسیر مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ، چهارده رساله، ترجمه و تصحیح سید محمد باقر سبزواری، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰.
- ملاصدرا، أسرار الآیات و أنوار البینات، تصحیح محمد علی جاودان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۹،
- ، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۵، تصحیح و تحقیق رضامحمدزاده، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.
- ، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۷، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۰.
- ، رساله فی الحدوث، تصحیح سید حسن موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸.
- طوسی، خواجه نصیر، تجرید الاعتقاد، تحقیق محمد جواد حسینی، بیجا، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۷ق.