

نقد و بررسی مبانی برهان حدوث متکلمین درباره اثبات خدا

مصطفی سامانی قطب آبادی^۱

چکیده

مسئله‌ی اثبات وجود خداوند همواره مورد توجه فلاسفه و متکلمان بوده است. در این راستا براهین متعددی ارائه شده است که یکی از آنها برهان حدوث است. در این برهان، که عمدتاً به وسیله متکلمان مورد استفاده قرار می‌گیرد، حدوث زمانی شیء حادث موجب نیازمندی آن به علت شناخته می‌شود. ادعای متکلمان در این برهان این است که هر امر حادثی نیازمند علتی است که او را از نیستی به هستی می‌رساند. اگر این علت نیز امر حادثی باشد او هم نیازمند علتی دیگر خواهد بود. علت سوم هم اگر مانند امر اول و دوم امری حادث باشد او نیز نیازمند علتی دیگر خواهد بود و... از آنجا که تسلسل در علتها محال است، سلسله حوادث در نهایت باید به علتی ختم شود که دیگر حادث نباشد؛ یعنی امری قدیم باشد و سابقه نیستی و عدم در آن راه نداشته باشد. این مقاله ضمن تبیین برهان حدوث متکلمان به بیان اشکالات وارده بر آنها می‌پردازد و در پایان نتیجه گرفته می‌شود که اگر برهان حدوث را از دیدگاه علامه طباطبایی بر مبنای حرکت جوهری تقریر کنیم، برهان مفید و پیروزی خواهد بود.

۱. مدرس دانشگاه پیام نور جهرم. mostafa.samani92@gmail.com

واژگان کلیدی: برهان حدوث، متکلمان، ابن سینا، صدرالمألهین، سبزواری، طباطبایی

مقدمه

خداشناسی و معرفه الله در فطرت و خلقت انسان نهاده شده، و او به فطرت خود بدون نیاز به هر برهانی وجود خدا را ادراک می کند. قرآن می گوید: «پس تو ای رسول مستقیم روی به جانب آئین پاک اسلام بیاور و پیوسته از طریقهی دین خدا که فطرت خلق را بر آن آفریده است پیروی کن که هیچ تغییری در خلقت خدا نیست. این است آئین استوار حق و لیکن اکثر مردم از حقیقت آن آگاه نیستند.»^۱ (روم: آیه ۳۰) مسأله وجود خدا مهم ترین مسأله زندگی بشر است، به گونه ای که اتخاذ هر گونه رویکردی به آن تأثیری عمیق در ابعاد مختلف زندگی بشر بر جای گذاشته است. از همین رو، از دیرباز آن دسته از متفکران دینی که برای منطق و برهان جایگاهی رفیع در معرفت بشری قائل بوده‌اند، با رویکردی استدلالی با این مسأله مواجه شده و حاصل تلاش آنها برهان های متعددی بوده است که بر وجود خدا اقامه شده است. برای اثبات واجب الوجود براهین زیادی وجود دارد که از جمله براهین زیر است:

۱ - برهان صدیقین ۲ - برهان امکان ۳ - برهان حدوث ۴ - برهان حرکت ۵ - برهان نفس ۶ - برهان نظم ۷ - برهان حکمت ۸ - برهان جمال.

در این مقال بر آنیم که یکی از این براهین یعنی برهان حدوث که نزد متکلمان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می باشد؛ به گونه ای که به عنوان طریق ویژه متکلمان نامیده شده است، را مورد نقد و بررسی قرار دهیم.

حدوث در لغت به معنای نو پیدا شدن، واقع شدن امر تازه، رخ دادن،

پدید آمدن چیز تازه، و ضد قدم آمده است. (عمید، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۷۸۳) و قدم در لغت به معنای سابقه در امری، دیرینگی و ضد حدوث آمده است. (همان، ج ۲، ص ۱۵۷۱)

به طور کلی برای حدوث دو تعریف وجود دارد:

یکی آنکه حدوث عبارت است از مسبقیت وجود چیزی به غیر، یعنی وقتی چیزی را با چیزهای دیگر مقایسه می‌کنیم و می‌بینیم که زمانی آن چیزها بوده ولی این چیز در آن زمان نبوده است این را حادث می‌نامیم و روشن است که حدوث بدین معنا، نسبی و بالقیاس می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ج ۳، ص ۱۹۹)

دیگر این که حدوث عبارت است از مسبقیت وجود چیزی به عدم خودش، و این قسم از حدوث، دو قسم است: حدوث زمانی و حدوث ذاتی، حدوث زمانی عبارت است از مسبقیت وجود چیزی به عدم زمانی یعنی چیزی پس از آنکه در زمان سابق وجود نداشته، موجود گردید، (خواجوی، ۱۳۶۶: ۷۷) مثلاً زید، امروز متولد شده است و دیروز وجود نداشت؛ پس زید حادث است به حدوث زمانی؛ یعنی وجود او مسبوق به عدم او در دیروز می‌باشد. روشن است که طبق این تفسیر، به مجموع زمان نمی‌توان گفت حادث، زیرا حدوث زمان وقتی معنا پیدا می‌کند که «زمانی» قبل از آن باشد که «زمان» در آن نبوده باشد و حال اگر چنین امری ممکن باشد لازم می‌آید که «زمان» در آن هنگام که معدوم فرض می‌شود موجود باشد و این خلف است. (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۱۳۳) اما منظور از حدوث ذاتی مسبقیت وجود شیء به عدم ذاتی می‌باشد.

توضیح این که هر یک از موجودات ممکن با نظر به ذاتشان ممکن‌اند؛ یعنی اگر ذاتشان را بدون توجه به وجودی که از ناحیه غیر، گرفته‌اند، در نظر بگیریم چیزی جز امکان و لا إقتضائیت نمی‌باشد و این امکان ذاتی مقدم بر وجود

آنهاست زیرا ابتدا ممکن شده‌اند و بعد وجودی از ناحیه علتشان به آنها عطا شده است. بنابراین در مورد هر یک از این موجودات ممکن می‌توانیم بگوییم که حادث ذاتی است یعنی وجودش مسبوق به «لیسیت ذاتیه» است. (مطهری، ۱۳۸۸: ۲۱۳) پس هر معلولی ذاتاً «نیست» می‌باشد، سپس از ناحیه علت «هست» می‌شود و چون موجودات ممکن همواره با این «لیسیت ذاتی» و سیه رویی، هم آغوشند لذا مهر حدوث ذاتی هرگز از پیشانی آنها، پاک نمی‌شود، هرچند در همه‌ی زمان‌ها موجود باشند. «لیسیت ذاتیه» را از آن نظر که با وجود شیء قابل جمع است «عدم مجامع» هم می‌گویند. (مطهری، ۱۳۸۸: ۲۱۳ / نگ: طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲۵۶)

قدم نیز به طور کلی دارای دو تعریف می‌باشد:

معنای عرفی قدم عبارت است از چیزی که در بخشی از زمانی که حادث در آن هنوز به وجود نیامده است، وجود دارد؛ به عبارت دیگر: وجود حادث مسبوق است به نبودن در زمانی که قدیم در آن موجود می‌باشد؛ بر خلاف قدیم که وجودش مسبوق نیست به نبودن در زمانی که حادث در آن موجود می‌باشد. و دیگر معنای قدم در اصطلاح فلسفه است که عبارت است از: «مسبوق نبودن وجود شیء به عدم آن شیء». (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۳، ص ۴۹)

قدم، بر دو قسم است:

قدم زمانی آن که: شیء به گونه‌ای باشد که اولی برای زمان وجودش نباشد، زمان به این معنی، قدیم نمی‌باشد، چون زمان را زمانی دیگر نیست، و همین طور مفارقات از ماده - به کلی - وجودشان را زمانی نیست، چون آنها برتر و والاتر از زمان هستند. (رک: ابن سینا، ۱۳۸۵: ۸۵) و دیگر معنای قدم، غیر زمانی است که به نام قدم ذاتی نامیده می‌شود. ^۲ (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ج ۳، ص ۱۹۹)

برهان حدوث

علامه حلی در بیان اثبات محدث چنین می‌گوید: «عالم (یعنی مجموع ما سوی الله از سماوات و ارضین) حادث است. و هر حادثی احتیاج به محدث و ایجاد کننده دارد. پس عالم محتاج محدث است».^۳ (طوسی، ۱۳۷۶: ۶۳ - ۶۲) هم چنین از راه قیاس دیگری نیز حدوث عالم را اثبات می‌کنند و آن این است که: عالم خالی از حرکت و سکون نیست و حرکت و سکون هر دو حادثند؛ هر چه خالی از حرکت و سکون و به طور کلی خالی از حوادث نیست، حادث است. پس عالم حادث است. (بهشتی الف، ۱۳۹۰: ۴۳۸) عمده ادعای متکلمان در برهان حدوث این است که هر امر حادثی نیازمند علتی است که او را از نیستی به مرحله هستی برساند. اگر این علت نیز امر حادثی باشد او هم نیازمند علتی دیگر خواهد بود. علت سوم هم اگر مانند امر اول و دوم امری حادث باشد او نیز نیازمند علتی دیگر خواهد بود و... از آنجا که تسلسل در علتها محال است، سلسله حوادث در نهایت باید به علتی ختم شود که دیگر حادث نباشد؛ یعنی امری قدیم باشد و سابقه نیستی و عدم در آن راه نداشته باشد. (رک: طوسی، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۹)

نقد و بررسی برهان حدوث متکلمین از دیدگاه شیخ الرئیس

از آن جا که متکلمین ملاک نیاز به علت را حدوث و فلاسفه امکان گفته‌اند، شیخ الرئیس راه دیگری پیموده و مناط نیاز به علت یا تعلق به غیر را وجوب غیری دانسته است. می‌توان گفت که این مطلب از ابتکارات شیخ الرئیس است (بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۷) و بعید نیست که صدرالمتهلین در برهانی که برای اثبات واجب الوجود در کتاب «الشواهد الربوبیه» اقامه کرده و گفته است: «امکان، امری اعتباری سلبی است»^۴ نیز متأثر از وی باشد. (ملاصدرا، ۱۳۹۰: ۱۶۰) مذهب متکلمین

اسلامی درباره‌ی مبدأ هستی و علت نخستین آن است که واجب الوجود بالذات یکی است، و وجود او ازلی است یعنی آغازی برای وجود او نیست و هیچ موجودی با او نبوده است. سپس خلقت و آفرینش آغاز شد، به این ترتیب میان خالق و مخلوق و علت و معلول فاصله است، و مخلوقات نسبت به واجب الوجود تأخر زمانی دارند، و برای آفرینش هم آغازی است. (رک: طوسی، ۱۳۷۶: ۶۳ - ۶۲)

از آن جا که متکلمین سبب احتیاج مفعول به فاعل را حدوث و وجود بعد از عدم ذکر کرده‌اند، ابن سینا اعتقاد دارد برای این که کیفیت و چگونگی وابستگی مفعول به فاعل معلوم گردد، خوب است که «موجود بعد از عدم» به اجزای بسیط تجزیه و تحلیل شود و از این طریق روشن شود که آیا تمام اجزاء در احتیاج مفعول به فاعل معتبر است یا آن که بعضی از این اجزاء موجب احتیاج مفعول به فاعل بوده و اجزای دیگر نقشی ندارند. ابن سینا برای بررسی علت احتیاج مصنوع به صانع از «محدث» به مفعول تعبیر کرده است و می‌گوید: ما وارد این بحث نمی‌شویم که آیا نسبت میان مفعول و محدث تساوی است؟ و یا آن که مفهوم یکی عام و دیگری خاص است؟ سپس به عقیده‌ی بعضی از متکلمین که (محدث را اعم از مفعول دانسته‌اند) اشاره کرده و می‌گوید: در صورتی معنای محدث اعم از معنای مفعول است که با افزودن اضافاتی به محدث میان دو معنی تساوی برقرار شود. سپس زوایدی که ممکن است در معنای مفعول معتبر باشد و در محدث معتبر نباشد ذکر کرده و می‌گوید: با این که اعمیت معنای محدث از مفعول در اثبات هدف ما هیچ گونه تأثیری ندارد مع ذلک حق این است که در مفهوم هیچ یک از اضافات مانند اراده و یا طبع و یا مباشرت و همچنین انجام به آلت و نظایر آن معتبر نیست.

دلیل بر عدم اعتبار این قیود در معنای فعل آن است که اگر چنین خصوصیت‌هایی در معنای فعل معتبر می‌بود یکی از دو محذور زیر پیش می‌آمد:

تناقض گویی؛ و آن در وقتی است که در معنای فعل مثلاً اراده معتبر باشد و کسی بگوید: «فَعَلَ بِالطَّيْعِ» یعنی به طبع انجام داد که در این صورت از کلمه‌ی فعل، انجام دادن به اراده مقصود است و قید طبع با مفهوم اصلی فعل مناقض خواهد بود.

تکرار در مفهوم فعل و آن در وقتی است که در معنای فعل اختیار معتبر باشد و در این صورت اگر کسی بگوید: «فَعَلَ بِالْإِخْتِيَارِ» یعنی از روی اختیار انجام داد از آن جا که فعل، متضمن معنای اختیار است اضافه کردن اختیار موجب تکرار خواهد شد.

ابن سینا بعد از آن که عقیده‌ی خود را درباره‌ی تساوی مفهوم فعل با احداث بیان می‌نماید، می‌گوید: در اثبات هدف و غرض ما هیچ گونه تأثیری ندارد که کدام یک اعم و یا دو مفهوم مساوی باشند. همین قدر مسلم و ثابت است که معنای فعل به سه چیز تجزیه می‌شود: ۱ - هستی ۲ - نیستی ۳ - بودن هستی بعد از نیستی. اما بودن هستی بعد از نیستی این صفت هستی است و چیزی نیست تا فعل فاعل به آن تعلق گیرد، پس آن چه شایسته است که به فاعل متعلق باشد هستی است. بنابراین باید درباره‌ی هستی بررسی نمود که از چه جهت به فاعل تعلق دارد، آیا از جهت این که واجب الوجود نیست محتاج به فاعل است؟ (این عقیده‌ی فلاسفه‌ی مشاء است که سبب احتیاج معلول به علت را امکان دانسته‌اند.) و یا این که سبب احتیاج هستی مفعول به فاعل به واسطه‌ی مسبوق بودن به عدم است؟ (این عقیده‌ی متکلمین است که سبب احتیاج را حدوث ذکر کرده‌اند.) (ابن سینا، ۱۳۸۸: ج ۱، ص ۲۸۵)

ابن سینا بیان می‌دارد که موجودی که واجب بالغیر باشد از لحاظ معنی وسیع‌تر از موجودی است که مسبوق به عدم است؛ زیرا معنای اول هم شامل واجب بالغیری است که ازلی و ابدی است و هم واجب بالغیری که در مقطعی از زمان پدید می‌آید؛ حال آن که معنای دوم تنها شامل موجودات مقطعی است. سپس می‌گوید: در علم منطق ثابت شده است که اگر نسبت میان دو معنی عموم

و خصوص مطلق باشد و معنای سومی بر هر دو حمل گردد، این معنای سوم نخست و بدون واسطه بر معنای اعم حمل می‌شود و سپس به واسطه‌ی معنای اعم بر اخص حمل می‌شود. در این جا نیز واجب بالغیر نسبت به موجود مسبوق به عدم اعم است و بر هر دو، معنای سومی که متعلق به غیر است، حمل می‌شود. بدیهی است که حمل متعلق به غیر بر واجب به غیر اولاً و بالذات است و لیکن حمل متعلق به غیر بر موجود مسبوق به عدم به واسطه‌ی آن است که چنین موجودی واجب به غیر است به طوری که اگر فرض شود که موجود مسبوق به عدم دارای صفت وجوب بالغیر نباشد هرگز به فاعل و صانع نیاز نخواهد داشت. ابن سینا بعد از بیان کردن اصل مدعا و اثبات آن می‌گوید: وصف وجوب بالغیر (یعنی ممکن بالذات) برای تمام معلولات خواه مجرد یا مادی پیوسته ثابت است، و اگر سبب احتیاج ممکنات چنان که متکلمین می‌گویند، وصف حدوث باشد، باز هم وصف حادث بودن برای آنها در تمام ازمنه ثابت است و اختصاص به زمان حدوث ندارد تا گفته شود که ممکنات بعد از هست شدن از ذات فاعل مستغنی و بی‌نیازند.^۵ (همان، ص ۲۸۷) مگر چه مانعی دارد که شیئی حادث به لحاظ حدوث متعلق به فاعل باشد ولی آن گونه که متکلمان می‌پندارند، تعلق به فاعل تنها در حین حدوث نباشد بلکه به طور دائم باشد؟! صفت حدوث یا مسبوق بودن به عدم در همه‌ی اوقات وجود بر شیء حادث صدق می‌کند و به همین لحاظ است که حادث، مادامی که موجود است متعلق به فاعل است و چنین نیست که در حین حدوث متعلق به فاعل و بعد از حدوث مستغنی از او باشد به گونه‌ای که اگر فاعل، فانی و زایل گردد موجودات حادث بتوانند بقا و استمرار داشته باشند. استغنا از فاعل نه با منطوق وحی سازگار است و نه با منطوق عقل. (بهشتی، ۱۳۹۰: ۶۷)

نقد و بررسی مبانی برهان حدوث متکلمین از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در فصلی از اسفار که به نقد «برهان حدوث» اختصاص داده است، چنین می‌نویسد: اما این که حدوث، سبب ذاتی نیاز به علت نیست، آن است که: اگر چنین بود، ماهیات مُبدعات معلولات نبودند، در حالی که چنین نیست. چون آن‌ها به سبب امکان در وجودشان ناگزیر نیازمند به مؤثرند، این به واسطه‌ی محال بودن ترجیح یکی از دو طرف مساوی است بدون هیچ مرجّحی.^۶ (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ج ۳، ص ۲۰۴)

حکما گفته‌اند: حدوث عبارت است از مسبوقیت وجود شیء به عدم و آن صفتی لاحق برای وجود شیء است و وجودش متأخر از تأثیر علت است در آن، و تأثیر علت در آن، از آن چه برای آن نیاز به مؤثر دارد متأخر است، بنابراین ممتنع و محال است که حدوث، علت نیاز یا شرط و یا جزئی از علت باشد و گرنه باید به مراتبی چند بر نفس خودش تقدم داشته باشد و این ممتنع است.

به نظر صدرا در این که می‌گویند حدوث صفت لاحق وجود است، کوتاهی و سهل انگاری است؛ زیرا حدوث از صفات لاحق وجود حادث نیست و هر موجودی در مرتبه‌ای از مراتب، بودنش در آن مرتبه از مقومات آن است و شکی در نیاز حادث به سبب نمی‌باشد و این نیاز یا به واسطه‌ی امکانش و یا به سبب حدوثش - به وجهی - می‌باشد. و چون ثابت شد که این نیاز یا به سبب امکان است یا حدوث و یکی از آن دو که حدوث است باطل شده، باقی می‌ماند دیگری و آن این که امکان سبب نیاز است نه غیر آن. (همان، ص ۲۰۵)

نقد و بررسی برهان حدوث متکلمین از دیدگاه ملاحادی سبزواری

ملاحادی سبزواری این نوع اقامه‌ی برهان (برهان حدوث) بر وجود محدث و صانع جهان را نوعی خروج از راه راست دانسته است.^۷ (سبزواری، ۱۳۹۱: ج ۳، ص ۳۷) وی می‌گوید: بر این مطلب که علت احتیاج ممکن به واجب، امکان است نه حدوث، شواهدی داریم. (همان، ج ۲، ص ۱۴۴)

۱ - برهان اول

شاهد اول بر این که علت احتیاج ممکن به واجب امکان است نه حدوث زمانی، این است که اگر گفتیم علت احتیاج، حدوث و حدوث هم وجود بعد از عدم است، وجود شیء مشروط به معاند خود می‌شود و چگونه می‌شود که شیء، مشروط به معاند خود شود؟ وقتی علت احتیاج، حدوث شد و حدوث نیز وجود بعد العدم است، پس شرط وجود ممکن، عبارت است از این که بعد از عدم باشد. امروز نباشد و فردا وجود پیدا بکند. پس وجود در فردا مشروط به عدم در امروز یعنی معاند خود می‌شود و شیء نمی‌تواند مشروط به معاند خود باشد. بنابراین نمی‌توانیم بگوییم که علت احتیاج ممکن به واجب، حدوثش است.^۸ (همان، ص ۱۱۷)

۲ - برهان دوم

قبلاً ثابت کردیم که ممکن الوجود، همان گونه که در حدوث و پیدایش احتیاج به علت دارد، در بقا و ادامه‌ی هستی نیز محتاج به واجب الوجود است و محتاج بودن ممکن در حال بقا به علت وجود، دلیل این است که علت احتیاج امکان است. اگر علت احتیاج حدوث است، موجودات امکانی در حال بقا، حدوث ندارند، زیرا بقا، مقابل حدوث است. بنابراین اگر ما تنها علت نیازمندی ممکن به واجب را حدوث بدانیم، لازمه اش این است که موجودات امکانی در

حال بقا، هیچ احتیاجی به علت نداشته باشند؛^۹ و نیز حاجی اعتقاد دارد حدوث زمانی نه به طور استقلال، علت تامه احتیاج است و نه جزء علت احتیاج و نه شرط آن است.^{۱۰} (همان، ص ۴۱۹)

۳ - برهان سوم

برهان دیگری که اقامه می‌فرماید این است که حدوث عبارت است از صفتی از صفات وجود امکانی. پس حدوث متوقف است بر وجود ممکن و متأخر از وجود آن است زیرا حدوث متأخر از وجود و وجود متأخر از ایجاد و ایجاد متأخر از وجود و وجود متأخر از ایجاد و ایجاد متأخر از احتیاج و احتیاج متأخر از امکان و امکان متأخر از تقرر ماهوی است. این ترتیب، ترتیبی طبیعی است و هیچ کدام از این مراتب را نمی‌توان جا به جا کرد.

بنابراین، حدوث در مرتبه‌ی هشتم و احتیاج در مرتبه‌ی سوم است. آیا حدوث که در مرتبه‌ی هشتم است و چهار مرتبه، متأخر از احتیاج است، می‌تواند علت احتیاج باشد، در حالی که علت باید مقدم بر معلول باشد؟ اگر حدوث بخواهد علت احتیاج ممکن به واجب باشد، باید مقدم بر خود شود و تقدم الشيء علی نفسه لازم می‌آید که باطل است.^{۱۱} (همان، ص ۴۲۱)

۴ - برهان چهارم

برهان دیگر این است که شما می‌گویید علت احتیاج، حدوث و حدوث نیز عبارت است از وجود بعد العدم، پس وجود ممکن، مشروط به عدم زمانی سابق است. می‌گوییم این عدم سابق کدام عدم است؟ آیا عدم مطلق است؟ مثلاً زید امروز نیست و فردا می‌خواهد وجود پیدا کند. وجود فردای زید، مشروط به عدم مطلق سابق است. عدم مطلق، یعنی عدم آسمان، عدم زمین، عدم شجر، عدم حجر و...؛ این صحیح نیست زیرا در این صورت باید تمام موجودات معدوم بشوند تا زید وجود

پیدا کند. احتمال دیگر این است که عدم خاص باشد، نه عدم مطلق؛ یعنی عدم خود زید. بنابراین وجود زید مشروط است به عدم سابق خود. این نیز باطل است؛ زیرا مستلزم دور است؛ چرا که می‌گوییم عدم وجود زید، متوقف بر وجود زید است. و مضاف و مضاف الیه، متوقف بر یکدیگرند. پس عدم زید، متوقف بر وجود زید است و وجود زید نیز متوقف بر عدم سابق است (که عدم خودش باشد).^{۱۲}

اگر این عدم، عدم بدلی باشد و بگوییم وجود زید، مشروط به عدم بدلی خود زید است (همان عدمی که نقیضش است) این نیز صحیح نیست. آیا می‌شود شیء مشروط به نقیض خود باشد؟ وجود زید در فردا وقتی محقق شد و این مرحله از واقع و نفس الامر را پر کرد، دیگر عدم زید از بین می‌رود؛ دیگر عدم زید نیست تا مشروط باشد.

احتمال دیگر این است که بگوییم وجود لاحق، متوقف بر عدم ذاتی است. این درست است. این همان امکان و همان لیسیت ذاتی است. وجود هر ممکن الوجودی، متوقف بر امکان و عدم ذاتی است، زیرا ممکن الوجود اگر وجوب یا امتناع می‌داشت، احتیاجی به واجب الوجود پیدا نمی‌کرد چون وجوب و امتناع، ملاک غناست. پس علت احتیاج ممکن به واجب، عبارت از امکان و عدم ذاتی است. به امکان، «عدم ذاتی» و «عدم مجامع» نیز می‌گویند، چون با وجود شیء نیز جمع می‌شود.^{۱۳} (همان، صص ۴۲۳ - ۴۲۱)

نقد و بررسی برهان حدوث متکلمین از دیدگاه علامه طباطبایی

مشاهده‌ی ابتدایی به ثبوت می‌رساند و هم با کنجکاوی علمی به دست می‌آید که اجزای جهان با یکدیگر ارتباط وجودی دارند و این ارتباط و به هم بستگی نه تنها در میان یک دسته‌ی ویژه‌ی ای از اجزای جهان می‌باشد بلکه تا هر جا باریک

بین شده و پیش رفته و به بررسی پردازیم رشته ارتباط را تابنده تر و محکم تر می‌یابیم؛ حتی آنان که برای فرار از اثبات غایت و غرض در وجود، به دامن قانون تبعیت محیط چسبیده‌اند از اثبات ارتباط اجزای جهان گریزی ندیده‌اند. البته این ارتباط، ارتباط وهمی پنداری نیست بلکه ارتباطی است واقعی و مستقل از ذهن ما و در اثر آن جهان با اجزای خود یک واحد خارجی است.

این واحد خارجی در وجود خود متغیر و متحول می‌باشد؛ یعنی پس از نیستی، هستی می‌پذیرد زیرا از هر راهی به محاسبه‌ی حوادث جهان پردازیم سرانجام به حرکت عمومی - حرکت وضعی، مکانی و یا جوهری - خواهیم رسید (طباطبایی، ۱۳۹۱: ص ۲۹۴) و حرکت، هستی است پس از نیستی و وجودی است آغشته به عدم. (همان، ص ۲۳۹) و به مقتضای قانون علت و معلول هر موجود حادثی - موجودی که نبوده و سپس پیدا شده است - علت وجود می‌خواهد و اگر اجزای جهان را یا بخشی از آنها را متغیر فرض نکنیم باز از اثبات علت وجود برای آنها گریزی نیست؛ زیرا اثبات کردیم که هر موجود ممکن اگر چه متغیر نباشد، نیازمند به علت وجود می‌باشد. (رک: همان، ص ۱۹۵) علامه طباطبایی با توجه به توضیحات بالا در نقد برهان حدوث متکلمان می‌گوید: «استدلال نا تمام است، زیرا مقدمه ای که می‌گوید: «هر چه خالی از حوادث نیست، حادث است» نه بدیهی است نه تبیین شده است. تغیر اعراض جوهر، نزد فلاسفه، ملازم با تغیر جوهر که موضوع اعراض است، نیست. آری اگر بنا بر حرکت جوهری گذاشته شود مقدمه مزبور و استدلال تمام است».^{۱۴} (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۳۳۳) وی بیان می‌دارد که اگر حدوث را بر مبنای حرکت جوهری، به حدوث طبعی و جوهری برگردانیم و بپذیریم که اعراض، تابع موضوع جوهری خود هستند و اگر موضوع آنها ثابت باشد، آنها هم ثابت و اگر موضوع آنها متغیر باشد، آنها هم متغیر

خواهند بود، برهان حدوث، برهان مفید و پیروزی خواهد بود؛ در این صورت،
 طریقه‌ی حدوث به طریقه‌ی حرکت باز می‌گردد. (رک: بهشتی الف، ۱۳۹۰: ۴۳۹)

نتیجه

براهین اثبات خداوند دارای سطوح گوناگونی هستند. برهان حدوث متکلمان یکی از براهین اثبات خداوند است. متکلمان ملاک نیازمندی معلول به علت را حدوث شیء می‌دانند یعنی مسبوق به عدم زمانی بودن شیء ملاک احتیاجش به علت است در حالیکه فلاسفه این استدلال را مخدوش می‌دانند و ملاک نیازمندی را امکان ماهوی می‌دانند. شیخ الرئیس مناط نیاز به علت یا تعلق به غیر را وجوب غیری دانسته است. وی بیان می‌دارد که واجب الوجود بالغیر پیوسته بر معلولات حمل می‌شود و تنها اختصاص به حال حدوث ندارد، پس این وابستگی همیشگی است. ملاصدرا با توجه به اصالت وجود بیان می‌دارد که باید ملاک احتیاج را در خصوصیت وجودی معلول، جستجو کرد. به اعتقاد وی حدوث بالذات، سبب نیاز به علت نیست، زیرا اگر چنین بود، ماهیات مُبدعات معلولات نبودند، در حالی که چنین نیست. به اعتقاد وی اولاً رابطه‌ی علیت را باید در میان وجود علت و وجود معلول جستجو کرد نه در ماهیت آن‌ها و این همان نتیجه‌ی طبیعی قول به اصالت وجود است. سبزواری این نوع اقامه‌ی برهان بر وجود محدث و صانع جهان را نوعی خروج از راه راست دانسته است وی بیان می‌کند که علت احتیاج ممکن به واجب، امکان است نه حدوث و بر مدعای خود شواهد و دلایلی می‌آورد که از جمله‌ی آن، این است که اگر علت احتیاج ممکن به واجب حدوث است، وجود شیء مشروط به معاند خود می‌شود و چگونه می‌شود که شیء، مشروط به معاند خود شود؟! علامه طباطبایی نیز مقدمات برهان حدوث را مورد نقد قرار می‌دهد اما

بیان می‌دارد که اگر حدوث را بر مبنای حرکت جوهری، به حدوث طبیعی و جوهری برگردانیم و بپذیریم که اعراض، تابع موضوع جوهری خود هستند و اگر موضوع آن‌ها ثابت باشد، آن‌ها هم ثابت و اگر موضوع آن‌ها متغیر باشد، آن‌ها هم متغیر خواهند بود، برهان حدوث، برهان مفید و پیروزی خواهد بود؛ در این صورت، طریقه‌ی حدوث به طریقه‌ی حرکت باز می‌گردد. بنابراین بر اساس نقدهای سینوی، صدرایی، سبزواری و طباطبایی می‌توان نتیجه گرفت، برهان حدوث متکلمین، در اثبات واجب متعال، برهان متقن و کار آمدی نیست مگر این که به حدوث طبیعی و حرکت جوهری ارجاع شود.

بنابراین، از میان هشت برهانی که اشاره شد، چاره‌ای جز حذف برهان حدوث متکلمان نیست. مگر این که به فرمایش علامه طباطبایی برهان حدوث را از حدوث زمانی به حدوث طبیعی و جوهری بازگردانیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾. (روم: ۳۰)
۲. ملاصدرا در اسفار حدوث و قدم را این گونه تعریف کرده است: «الحدوث و كذا القدم يقالان على وجهين: أحدهما بالقياس و الثاني لا بالقياس فالاول كما يقال في الحدوث إن ما مضى من زمان وجود زيد أقل مما مضى من زمان وجود عمرو و في القدم بالعكس ذلك أي ما مضى من زمان وجود شيء أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر و هما القدم و الحدوث العرفيان، و أما الثاني و هو على معنيين أحدهما الحدوث و القدم الزمانين و ثانيهما الذاتيين و معنى الحدوث الزمانى حصول الشيء بعد أن لم يكن بعديه لا تجامع القبليه أى بعد أن لم يكن فى زمان و بهذا التفسير لا يعقل لأصل الزمان... و ثانيهما الغير الزمانيين و يسميان بالحدوث الذاتى و القدم الذاتى فالحدوث الذاتى و هو أن لا يكون وجود الشيء مستنداً الى ذاته بذاته بل الى غيره سواء كان ذلك الاستناد مخصوصاً بزمان معين أو كان مستمراً فى كل الزمان أو مرتفعاً عن افق الزمان و الحركة. و هذا هو حدوث ذاتي».
۳. و المتكلمون سلکوا طريقاً آخر فقالوا: العالم حادث فلا بد له من محدث فلو كان محدثاً تسلسل أو دار و إن كان قديماً ثبت المطلوب لأن القدم يستلزم الوجود.
۴. و أما الإمكان فهو أمر اعتبارى سلبى.

١٠٤ □ نقد و بررسی مبانی برهان حدوث متکلمین دربارهٔ اثبات خدا

٥. و لأن هذه الصفه الحمل على المعلومات، ليس في حال الحدوث فقط، فهذا التعلق كان دائماً. و كذلك لو كان لكونه مسبقاً لعدم فليس هذا الوجود إنما يتعلق حال ما يكون بعد عدم فقط، حتى يستغنى بعد ذلك عن الفاعل.
٦. أما انه ليس الحدوث سبب الحاجه الى العله بالذات فلأنه لو كان كذلك لم يكن ماهيه المبدعات معلوله و ليس كذلك لأنها لا مكانها و لا ضروره طرفيها يحتاج في وجودها إلى مؤثر لا محاله لاستحاله رجحان أحد طرفين المتساويين من غير مرجح.
٧. من في الحدوث العالم قد انتهج فإنه عن منهج الصدق خرج
٨. ثم امتناع الشرط بالمعاند.
٩. والفقر حاله البقا شواهدى.
١٠. ليس الحدوث علت من رأسه شرطاً و لا شرطاً و لا بنفسه
١١. و كيف و الحدوث كيف ما لحق للفقير اذ عدُّ المراتب اتسق
١٢. و عدم السابق كوناً ليس خص بديله نقيضه دار الحصص
١٣. أقول: الحق ان منشأ الحاجه الى السبب لا هذا و لا ذلك بل منشأها كون وجود الشيء تعليقاً متقوماً بغيره مرتبطاً اليه.
١٤. و الحججه غير تامه فإن المقدمه القائله: «إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث» لا بينه و لا مابينه و تغيير اعراض الجوهر عندهم غير ملازم لتغير الجوهر الذى هو موضوعها، نعم لو بنى على الحركه الجوهرية تمت المقدمه و نجحت الحججه.