

Research Article

***Decoding Divine Creation in the Perspective of Mulla Sadra and Khwaja
Nasir Tusi and Its Jurisprudential Aspects***

Azam Salehi Rezveh¹, Mohsen Fahim², Mojtaba Jafari³

Received: 2024/۱۰/۰۷

Accepted: 2024/۱۲/۱۹

Abstract

Discussions on the subject of creation, such as occurrence and time, the quality of the relation of the contingent world to God, stability and change, the quality of the relation of the variable world to God, as well as unity and plurality, and discussions of this kind, have always been of interest to Muslim thinkers. Theologians believe in the temporal occurrence of the world, meaning that God created the world that had not yet come into being at some point in the past, and what they mean by the world is the totality of the physical world. The foundations of the theologians in the theory of creation from nothing, or more precisely, the creation of a thing without a thing, in addition to the principle of faith in relation to the totality of religious teachings, and in the present discussion, the temporal occurrence of the world is the principle of change in the world based on the four universes of events. Perhaps their most important reason for proving the temporal occurrence of the world is the argument through the occurrence of the four universes. They logically conclude that no body is free from events, and whatever is not free from events is an event. So every body is contingent, or by analogy, bodies are not devoid of finite things, and whatever is not devoid of finite things is contingent, so bodies are contingent, and from this they prove the contingency of the body and the physical world. Of course, these arguments require proving the finiteness of subsequent events in the past, which Khawaja Tusi sought to prove by using the argument of comparison and addition.

Keywords: Creation, Khwaja Nasir, Mulla Sadra, Creation, Four Spheres.

¹ - PhD student, Department of Theology, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran.

² - Assistant Professor, Department of Theology, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran. (Corresponding author) fahimmohsen54@gmail.com

³ - Assistant Professor, Department of Theology, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran.

رمزگشایی آفرینش الهی در نگاه ملاصدرا و خواجه نصیر طوسی و ابعاد فقهی آن اعظم صالحی رزوه^۱، محسن فهیم^۲، مجتبی جعفری^۳

چکیده

مباحث پیرامون موضوع آفرینش، نظیر حدوث و قدم و کیفیت ربط جهان حادث با خداوند، ثبات و تغییر و کیفیت ربط جهان متغیر با خداوند و همین‌طور وحدت و کثرت و مباحثی از این دست، همیشه مورد توجه اندیشمندان مسلمان بوده است. متکلمان، قائل به حدوث زمانی عالم هستند، بدین معنی که خداوند در مقطعی از گذشته عالم را که به وجود نیامده بود، آفرید و مراد ایشان از عالم، مجموعه عالم جسمانی است. مبانی متکلمان در نظریه خلق از عدم و به تعبیر دقیق‌تر خلق لامن شیء علاوه بر اتصال الایمان نسبت به مجموعه آموزه‌های دینی و در بحث حاضر، حدوث زمانی عالم اصل تغییر در جهان بر اساس اکوان اربعه حادثه است. شاید مهم‌ترین دلیل ایشان برای اثبات حدوث زمانی عالم، استدلال از طریق حدوث اکوان اربعه است. آنها با قیاس منطقی هیچ جسمی خالی از حوادث نیست و هرچه خالی از حوادث نباشد حادث است. پس هر جسمی حادث است و یا با قیاس اجسام خالی از امور متناهی حادث نیستند و هرچه خالی از امور متناهی حادث نباشد، حادث است پس اجسام حادثند، از این سو، حدوث جسم و عالم جسمانی را اثبات می‌کنند. البته این استدلال‌ها نیازمند اثبات تناهی حوادث متعاقبه در گذشته زمان است که خواجه طوسی با بهره‌گیری از برهان تطبیق و تضایف در صدد اثبات این تناهی برآمده است.

واژگان کلیدی: آفرینش، خواجه نصیر، ملاصدرا، خلقت، اکوان اربعه.

^۱ - دانشجوی دکتری، گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

^۲ - استادیار، گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران. (نویسنده مسئول) fahimmohsen54@gmail.com

^۳ - استادیار، گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

پذیرش اصل وقوع آفرینش در گرو پذیرش فاعلیت وجودی و عدم اکتفا به قاطعیت طبیعی است. فاعل در معنای عام آن عبارت است از موجودی که بر موجود دیگر تأثیر می گذارد. این تأثیر یا به گونه ای است که موجود دیگر (مفعول) اصل هستی اش را از فاعل دریافت می کند و با هستی بخشی او از عدم پا به عرصه وجود می گذارد و یا چنان است که مفعول صرفاً در وصفی از اوصافش یعنی در حرکات و دگرگونی هایش از فاعل اثر می پذیرد ولی در اصل هستی اش وامدار فاعل نیست. از این رو، مبانی متکلمان در نظریه خلق از عدم و به تعبیر دقیق تر خلق لامن شیء علاوه بر اصالة الایمان نسبت به مجموعه آموزه های دینی و در بحث حاضر، حدوث زمانی عالم اصل تغییر در جهان بر اساس اکوان اربعه حادثه است. شاید مهم ترین دلیل ایشان برای اثبات حدوث زمانی عالم، استدلال از طریق حدوث اکوان اربعه است. آن ها با قیاس منطقی هیچ جسمی خالی از حوادث نیست و هرچه خالی از حوادث نباشد حادث است پس هر جسمی حادث است و یا با قیاس اجسام خالی از امور متناهی حادث نیستند و هرچه خالی از امور متناهی حادث نباشد، حادث است پس اجسام حادثند، حدوث جسم و عالم جسمانی را اثبات می کنند. البته این استدلال ها نیازمند اثبات تناهی حوادث متعاقبه در گذشته زمان است که خواجه طوسی با بهره گیری از برهان تطبیق و تضایف درصدد اثبات این تناهی برآمده است.

براین اساس می توان گفت که یکی از ملزومات بسیار مهم در تبیین آفرینش از منظر متکلمان مسلمان به ویژه خواجه نصیر الدین طوسی مسئله حدوث و قدم است؛ چرا که انگیزه خواجه از پرداختن به این موضوع، افزون بر طرح مساله در آیات و روایات، اثبات محدث و صانع عالم و دفاع از مختار و قادر بودن خداوند است؛ زیرا براساس مبانی خاص متکلمان در بحث اراده و قدرت الهی و نیز ملاک نیاز معلول به علت و جسمانی دانستن عالم (ماسوی الله)، ازلی بودن (قدیم بودن) عالم منجر به موجب بودن (سلب اختیار و قدرت) خداوند و نیز شباهت مخلوق به خالق در وجوب ذات و دست کم در اوصاف می شود. در همین رابطه، متکلمان متقدم استدلال هایی در اثبات حدوث زمانی عالم و نفی قدیم بودن آنها ارائه نمودند که در مواجهه با برخی اشکالات، متکلمان متأخر آن استدلال ها را تکمیل نمودند. به همین مناسبت ناچاریم تبیین آفرینش از منظر خواجه را از مسیر بحث حدوث و قدم پیش بگیریم.

۲. تبیین آفرینش از منظر خواجه نصیر طوسی

یکی از ملزومات بسیار مهم در تبیین آفرینش از منظر متکلمان مسلمان به ویژه خواجه نصیر الدین طوسی مسئله حدوث و قدم است؛ چرا که انگیزه خواجه از پرداختن به این موضوع، افزون بر طرح مساله در آیات و روایات، اثبات محدث و صانع عالم و دفاع از مختار و قادر بودن خداوند است؛ زیرا براساس مبانی خاص متکلمان در بحث اراده و قدرت الهی و نیز ملاک نیاز معلول به علت و جسمانی دانستن عالم (ماسوی الله)، ازلی بودن (قدیم بودن) عالم منجر به موجب بودن (سلب اختیار و قدرت) خداوند و نیز شباهت مخلوق به خالق در وجوب ذات و دست کم در اوصاف می شود. در همین رابطه، متکلمان متقدم استدلال هایی در اثبات حدوث زمانی عالم و نفی قدیم بودن آنها ارائه نمودند که در مواجهه با برخی اشکالات، متکلمان متأخر آن استدلال ها را تکمیل نمودند. به همین مناسبت ناچاریم تبیین آفرینش از منظر خواجه را از مسیر بحث حدوث و قدم پیش بگیریم. همان گونه که بیان شد هر یک از حدوث و قدم بر دو گونه است: حدوث و قدم زمانی و حدوث و قدم ذاتی. ملاک حدوث زمانی، تقدم و تاخر زمانی است. اگر زمانی باشد که

شیء نباشد، سپس در زمان بعد بیاید، این شیء «حادث زمانی» است. در مقابل، اگر شیئی باشد که هیچ زمانی از وجودش خالی نباشد، «قدیم زمانی» است (لاهیجی، ۱۳۸۹، ۱: ۳۸۳-۳۸۶؛ مطهری، ۱۳۷۴، ۵: ۳۸۵-۳۸۷). اما ملاک حدوث ذاتی تقدم «ماهیت من حیث هی هی» یک شیء بر «وجود» آن است؛ چرا که هر ماهیتی در ذات خود نسبتش با موجودیت و معدومیت مساوی است، نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم (مطهری، ۱۳۷۴، ۵: ۳۸۴). متکلمان متاخر معتقدند «حدوث» در دو معنا بکار رفته است: اول: تقدم عدم بر وجود (مسبوقیة الوجود بالعدم)؛ دوم: تقدم غیر به وجود (مسبوقیة الوجود بالغير) (فخر رازی، ۱۹۸۶، ۱: ۲۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ۵۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۹، ۱: ۳۸۳). بنابراین حدوث چیزی یا به معنای «مسبوقیت وجودش بر عدمش» و یا به معنای «مسبوقیت وجودش بر وجود غیرش» است (علامه حلی، ۱۴۱۳، ۵۷). از این رو می توان بیان نمود که در تعریف حدوث دو تصویر وجود دارد:

۱- حدوث عبارت است از مسبوقیت وجود چیزی به غیر؛ یعنی وقتی چیزی را با چیزهای دیگر مقایسه می کنیم و می بینیم که زمانی آن چیزها بوده ولی این چیز در آن زمان نبوده است، اسم این را حادث می نامیم و روشن است که حدوث بدین معنا، نسبی و بالقیاس می باشد.

۲- تصویر دیگر در تعریف حدوث آن است که حدوث عبارت است از مسبوقیت وجود چیزی به عدم خودش، و این قسم از حدوث، خودش بر دو قسم است: حدوث زمانی و حدوث ذاتی.

منظور از حدوث زمانی عبارت است از مسبوقیت وجود چیزی به عدم زمانی. یعنی چیزی پس از آن که در زمان سابق وجود نداشته، موجود گردد. مثلاً زید، امروز متولد شده است و دیروز وجود نداشت؛ حال در اینجا ما می توانیم بگوییم زید حادث است به حدوث زمانی؛ یعنی وجود او مسبوق به عدم او در دیروز می باشد. روشن است که طبق این تفسیر، به مجموع زمان نمی توان حادث گفت. زیرا حدوث زمان وقتی معنا پیدا می کند که «زمانی» قبل از آن باشد که «زمان» در آن نبوده باشد و حال اگر چنین امری ممکن باشد، لازم می آید که «زمان» در آن هنگام که معدوم فرض می شود، موجود باشد و این خلف است (المباحث المشرقیة: ۱۳۳).

اما منظور از حدوث ذاتی مسبوقیت وجود شیء به عدم آن در ذاتش می باشد. توضیح مطلب به این صورت است که هر یک از موجودات ممکن با نظر به ذاتشان ممکن هستند؛ یعنی اگر ذاتشان را بدون توجه به وجودی که از ناحیه غیر، گرفته اند، در نظر بگیریم چیزی جز امکان و لا إقتضائیت نمی باشد و این امکان ذاتی مقدم بر وجود آنهاست زیرا ابتدا ممکن شده اند و بعد وجودی از ناحیه علتشان به آنها عطا شده است. بنابراین در مورد هر یک از این موجودات ممکن می توانیم بگوییم که حادث ذاتی است یعنی وجودش مسبوق به «لیسیت ذاتیه» (شرح المنظومة) می باشد. پس هر معلولی ذاتاً «نیست» می باشد، سپس از ناحیه علت «هست» می یابد و چون موجودات ممکن همراه با این «لیسیت ذاتی» و سیه رویی، هم آغوشند. لذا مَهر حدوث ذاتی هرگز از پیشانی آنها، پاک نمی شود، هر چند در همه زمان ها موجود باشند (النجاه، ابن سینا: ۲۲۳). بدین بهانه آن «لیسیت ذاتیه» را از آن نظر که وجود شیء قابل جمع است «عدم مجامع» هم می گویند (شرح المنظومة).

قدم: در مورد معنی قدم نیز دو تعریف وجود دارد:

۱- یک تعریف این است که منظور از قدم، عدم مسبوقیت وجود شیء به غیر می باشد. مثلاً وقتی زمان گذشته «زید»، از زمان گذشته «بکر» بیشتر باشد در این صورت «زید» قدیم است. پر واضح است که این تفسیر از معنای «قدم»، نسبی و بالقیاس می باشد. زیرا در مقایسه با چیز دیگر است که نشان قدیم بودن بر جبین یک شیء می نشیند.

۲- تعریف دیگر در مورد معنای «قدم» آن است که قدم عبارت است از عدم مسبقیت وجود شیء به عدم خودش، و این معنا از قدم، خودش بر دو قسم است؛ قدم زمانی و قدم ذاتی؛ منظور از قدم زمانی آن است که برای وجود چیزی، آغاز زمانی نباشد و به این معنا خود زمان، قدیم است؛ زیرا زمان را زمان دیگری نمی‌باشد (المباحث المشرقیة، فخر رازی: ۱۳۳). قدم ذاتی هم آن است که وجود چیزی مسبوق به عدم در ذات خود نباشد؛ یعنی این جور نباشد که امکان و لیسیت ذاتیه ذاتش مقدم بر وجودش باشد؛ بلکه وجودش عین ذاتش است و او را در وجودش هیچ نیازی به غیر نیست و روشن است که قدیم بدین معنا، تنها، واجب الوجود که وجودش قائم به خود و عین ذاتش است، می‌باشد (المحصل، فخر رازی: ۱۱۷).

حدوث یا قدم عالم

مسئله حدوث یا قدم عالم یکی از مباحث مهم میان متکلمین مسلمان و فلاسفه اسلامی بوده است. هر دو دسته بر اساس مبنای خاصی که در باب ملاک نیازمندی معلول به علت، داشتند، دیدگاه خاصی را در این مسئله اتخاذ کرده بودند و حتی مفهوم حدوث و قدم را بر اساس آن مبنا تفسیر می‌نمودند.

خواجه میان حدوث ذاتی و حدوث زمانی فرق گذارده و معتقد است، حتی اگر عالم طبیعت، قدیم زمانی هم باشد، چون ممکن ذاتی است، نیاز به علت موجد دارد و اعتقاد به قدمت عالم سبب موجب بودن خداوند نمی‌شود. وی معتقد است بنا بر مبنای متکلمانی که خداوند را فاعل بالقصد (یعنی چیزی را خارج از ذاتش قصد می‌کند) و نیز اختیار را صفتی زائد بر ذات او می‌دانند، خداوند موجب است، نه به این معنا که اراده ندارد، بلکه به این معنا که چنین اراده و اختیاری از ساحت مقدس او دور است (همان، ۵۴۱). خواجه نصیر الدین طوسی در شرح تجرید، به علت این که از یک سو، معتقد شده که اجسام و اعراض آن‌ها و نیز نفوس متعلق به اجسام، حادث زمانی هستند و از سوی دیگر، دلیلی بر اثبات عقول اقامه نشده است، تنها خداوند را قدیم می‌داند، چه ذاتا و چه زمانا، و هر قدیم ذاتی و زمانی دیگری را نفی می‌کند، هر چند که در شرح اشارات وجود عقول را پذیرفته و آن‌ها را ممکن ذاتی و قدیم زمانی می‌داند (لاهیجی، ۱۳۸۹، ۱: ۵۴۲). بنابراین، روشن می‌شود که خواجه فیض الهی را قدیم دانسته و با این حال، به حدوث زمانی عالم مادی معتقد است. در مورد نقش قاعده الواحد در دیدگاه متکلمین باید گفت از آن جایی که اکثریت متکلمین قاعده الواحد را انکار نموده‌اند و آفرینش را دارای بدایت و آغاز به گونه‌ای که پیش از آن، خداوند هیچ چیز را نیافریده است تفسیر کرده‌اند می‌توان لوازمی برای این اعتقاد آن‌ها در نظر گرفت که برخی از آن‌ها به شرح زیر است.

۱-۱- انقطاع فیض در ازل

۱-۲- نفی وسائط در نظام آفرینش

۳-۱- توجیه ناپذیری حقایق معنوی نظیر عرش، کرسی، لوح، قلم، وحی و فرشتگان بر اساس انحصاری دانستن عالم به جسمانیات

۳. تبیین آفرینش از منظر ملاصدرا

ملاصدرا به تلقی جدیدی از حدوث عالم دست یافته است. او اجزای عالم را حادث زمانی و حادث ذاتی می‌داند و از این نظر با فلاسفه هم عقیده است، اما اختلاف نظر ملاصدرا با پیشینیان خود که دو گروه متکلمان و فلاسفه را تشکیل

می‌دهند در این است که وی همچون متکلمان قائل به حدوث زمانی است، اما تلقی وی این است که حدوث عالم، تدریجی و نه دفعی (نظر متکلمان) صورت می‌گیرد. از نظر وی جهان در حال حدوث و زوال تدریجی است. از طرف دیگر اگر چه او مانند فلاسفه می‌پذیرد که شیء ممکن دارای نسبت مساوی با وجود و عدم است، ولی تفسیر وی از حدوث ذاتی متفاوت با آن چیزی است که فلاسفه به آن قائلند. او وجودهای مجعول را دارای نحوه‌ای از تأخر و حدوث می‌داند که همان فقر ذاتی موجود ممکن است. حاجی سبزواری که از مروجان فلسفی صدرایی است در طرح مسئله حدوث و قدم عالم، نظریه حدوث اسمی را مطرح می‌کند و به خود نسبت می‌دهد و به اجمال به شرح آن می‌پردازد. ملاصدرا در کتاب المشاعر در صدد اثبات حدوث جهان از دو طریق جدید است. از نظر وی همان طور که گفته شد، فعل خداوند یا امر اوست و یا خلق او. امر خداوند با وی معیت دارد، اما خلق وی حادث زمانی است. جهان مادی و همه آنچه در اوست حادث زمانی است، زیرا هیچ چیز در عالم نیست مگر اینکه عدمش بر حدوثش سبقت گرفته این سبقت به نحو زمانی باشد. کلام صدرا این قسمت شبیه بیانات متکلمان است. وی با گذار از این مطلب به طرح نظریه خود می‌پردازد و با اعتراف به اینکه با تدبر در آیات قرآن به کشف حدوث زمانی نائل گردیده است، در مقام توجیه نظر خود از دو راه به حدوث تدرجی عالم می‌پردازد: یک) اثبات تجدد طبیعت و دو) اثبات علت غایی برای اشیاء.

ایشان در باب آفرینش و از طریق اثبات علت غایی برای اشیاء گریزی به هدف و چرایی آفرینش زده و معتقد است وجود حضرت حق در حد تمامیت و فرط تحصیل بوده به گونه‌ای که جمیع موجودات و خیرات از او افاضه شد: «فأعلم انه كما كان ان كماله في ايجاد الاشياء هو بكونه من تمامية الوجود و فرط التحصل على نحو يفيض عنه جمیع الموجودات و الخیرات» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۲۱)

ایشان پیرو همین مطلب در جایی دیگر بیان می‌کند که لازمه حب به ذات، حب به آثار آن است. طبق این نظر، علت غایی خدا در خلقت همانا حب به آثار خویش است. به سخن دیگر، اگر انسان چیزی را دوست داشته باشد آثار و لوازم آن را نیز دوست دارد. ایشان در برهانی که در این باره اقامه کرده است توضیح می‌دهد که چگونه اگر خدا ذات خود را دوست داشته باشد آثار خود را نیز دوست دارد و آن اینکه کسی که ذاتی را که به عظمت و کبریاء و قدرت وجود و لطف و کرم متصف است، دوست داشته باشد، یقیناً آنچه از این ذات صادر می‌شود را نیز دوست دارد بدون اینکه دیگری مدخلیتی داشته باشد زیرا برای این آثار هیچ حیثیتی جدا از اینکه آثار و لوازم آن ذات هستند، نیست. چنانکه حقایق ممکنات همین خصوصیت و ویژگی را نسبت به حق تعالی دارند. پس عشق علاقه به این لوازم و آثار به عینع، عشق و وعلاقه به خود ذات حق تعالی است زیرا هیچ حیثیت استقلالی برای این آثار نیست. حاصل آنکه، خدا چون خودش را دوست دارد این دوست داشتن ذات سبب برای دوست داشتن آثار و لوازم خود است و این دوست داشتن علت ایجاد آن ها است.

از دیگر موارد قابل انتاج، بحث عرفانی خلقت است. به طوری که از نظر عرفا بحث صدور کثیر از واحد به وحدت حقیقه اطلاقیه و بسیط از جمیع جهات، از امهات مباحث الهی است. بین عرفا و حکما و محققان از متکلمان، در اینکه صادر نخست از مبدأ باید واحد باشد، اتفاق نظر است، ولی عرفا صادر نخست را وجود عام و وجود منبسط و فیض مقدس می‌دانند و ارباب تحقیق، صادر اول را عقل می‌دانند و عرفای نظام عقل را اولین تعین یا قیدی می‌دانند که وجود مطلق، مقید به قید اطلاق، آن را قبول می‌کند و از وجود مطلق و عقل اول تعبیر به حقیقت محمدیه کرده‌اند. بنابراین حقیقت حقه حق به حسب نفس ذات و حقیقت چون بسیط الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات است از ان جهت که واحد است، از آن حقیقت در مقام تجلی و ظهور فعلی بیش از یک موجود صادر نمی‌شود. «الواحد لا یصدر

عنه الا الواحد» و آن موجود واحد نزد حکمای الهی عقل اول و قلم اعلی است و نزد اهل تحقیق وجود عام مفاض بر اعیان کائنات است (از عقل اول تا هیولای اولی) که از آن تعبیر نمودند به تجلی ساری و رق منشور و حقیقت محمدیه و علویه و رحمت واسعه و تجلی فعلی و اراده فعلی و مشیت و حق مخلوق به و اضافه اشراقی حق و وجود عام و وجود کلی و مطلق.

۵۹۴ خلاصه آنکه، ملاصدرا خلقت جهان را تجلی ذات حق دانسته و موجودات را همگی از تجلیات الهی می‌داند که نمایانگر صفات متکثره ذات حق اند. به اعتقاد وی واحد به تکرار خود، عدد را ایجاد می‌کند حق تعالی نیز خلق را با ظهور در آیات عینی خود آشکار می‌گرداند و همان‌طور که عدد مراتبواحد را تفصیل می‌دهد، مخلوقات نیز اظهار کننده صفات الهی‌اند و در بیان عرفا نسبت عالم به خدا مانند نسبت سایه با شاخص است. براین اساس، معلول که در اینجا مراد جهان آفرینش است، اثر علت است و چون اثر علت نیز عین ذات علت است، پس حقیقت معلول متباین با علت نیست و معلول در زمره اوصاف و شئون علت است و با توجه به متناهی بودن سلسله وجود همه موجودات به یک وجود بر می‌گردند و بقیه شئون و تجلی او محسوب می‌شوند.

نکته نهایی در این بخش آن است که با توجه به مطالب گفته نفس انسان یکی از مظاهر الهی است که به لحاظ وجودی اشرف مظاهر است و ملاصدرا او را خلیفه الله می‌خواند. جمع نفس انسان به عنوان یکی از مظاهر الهی و خلیفه الهی با عنایت به وحدت شخصی وجود بیانگر این است که هر صفتی در خداوند باشد در نفس انسان نیز تجلی نموده است چراکه هر آنچه در خلیفه موجود باشد، می‌باید در مستخلف عنه هم موجود است و این حکایت از مقام شامخ انسان در مسئله آفرینش دارد.

نتیجه گیری

خواجه نصیر قائل به حدوث زمانی عالم است. معنای این سخن آن است که خداوند در مقطعی از گذشته عالم را که نبود، آفرید و ایجاد کرده است و مراد ایشان از عالم، مجموعه عالم جسمانی است، زیرا در دیدگاه ایشان، مجردات وجود ندارند، هر چه هست امور مادی و جسمانی است. مبانی متکلمین در نظریه خلق از عدم و به تعبیر دقیق‌تر خلق لامن شیء علاوه بر اصالت الایمان نسبت به مجموعه آموزه‌های دینی و در بحث حاضر حدوث زمانی عالم، اصل تغییر در جهان بر اساس اکوان اربعه حادثه است. خواجه پس از اثبات تغییر در عالم جسمانی، حدوث آن را اثبات نموده و براساس حدوث عالم، قدرت و اختیار باری تعالی را نسبت به آفرینش جهان به اثبات رسانده اند. شاید مهم‌ترین دلیل ایشان برای اثبات حدوث زمانی عالم، استدلال از طریق حدوث اکوان اربعه است، استدلالی که صدرالمتهلین با اصلاح آن در باب اثبات حدوث زمانی عالم، مطابق مشرب خود که حرکت جوهری عالم ماده و حدوث زمانی آن است، به کار می‌گیرد.

خواجه با قیاس منطقی (هیچ جسمی خالی از حوادث نیست و هرچه خالی از حوادث نباشد، حادث است پس هر جسمی حادث است) و یا با قیاس منطقی (اجسام خالی از امور متناهی حادث نیستند و هرچه خالی از امور متناهی حادث نباشد، حادث است پس اجسام حادثند) حدوث جسم و عالم جسمانی را اثبات می‌کنند. البته این استدلال‌ها، نیازمند اثبات تناهی حوادث متعاقبه در گذشته زمان است که خواجه طوسی با بهره‌گیری از برهان تطبیق و تضایف در صدد اثبات این تناهی برآمده است.

ملاصدرا در صدد اثبات حدوث جهان از دو طریق جدید است. از نظر وی همان طور که گفته شد، فعل خداوند یا امر اوست و یا خلق او. امر خداوند با وی معیت دارد اما خلق وی حادث است. جهان مادی و همه آنچه در آن است حادث است، زیرا هیچ چیز در عالم نیست مگر اینکه عدمش بر حدوثش سبقت گرفته و این سبقت به نحو زمانی باشد. کلام صدرا تا این قسمت بسیار شبیه به بیانات متکلمان است و وی با گذر از این مطلب به طرح نظریه خود می‌پردازد و با اعتراف به اینکه با تدبر در آیات قرآن به کشف حدوث زمانی ناآشنا گردیده است، در مقام توجیه نظر خود در کتاب المشاعر از دو راه به حدوث تدریجی عالم می‌پردازد: اثبات تجدد طبیعت و اثبات علت غایی برای اشیاء. ملاصدرا به پیروی از ظواهر شریعت و التزام به قواعد حکمت، دیدگاه جدیدی را در مسئله حدوث عالم بیان کرده است. او این دیدگاه را هدایتی از جانب خداوند و حاصل برطرف شدن حجاب از دیدگان بصیرت خود دانسته و بر این باور است که نه تنها او به حدوث زمانی عالم ماده قائل است، بلکه پیشینیان از او نیز که اعظام حکمتند، بر این عقیده بوده‌اند که او نه تنها ارسطو، افلاطون، سقراط و فیثاغورس را در مسئله حدوث زمانی عالم با خود هم رأی می‌داند بلکه حکمای پیشین را نیز در آن نظر، با خود هم عقیده می‌بیند. ملاصدرا مضافاً به دیدگاه حکمای پیشین حدوث زمانی را مذهب اهل حق از هر قومی از ادیان پیشین دانسته و می‌گوید:

«آنچه ما از حدوث عالم جسمانی بیان نمودیم، به عینه مذهب اهل حق از هر قومی از ادیان پیشین و آیین شرایع پیشین و پسین است»

مطابق دیدگاه ملاصدرا آنچه هویتا و ذاتاً متغیر است، نه حرکت یا زمان، بلکه طبیعت شیء مادی است و نحوه هویت طبیعت جسمانی سیلان و تجدد است. او می‌گوید:

«جسم امری است که وجودی و هویتی سیال دارد، گرچه از نظرماهیت ثابت باشد»

حاصل مطلب در این بخش آنکه، در میان نظریات فیض که مورد توجه خواجه طوسی و ملاصدرا است، بر فرض قبول حرکت در جوهر اشیاء که مبنای ملاصدرا در حدوث زمانی پیوسته و مستمر اشیاء است، به ضمیمه برخی آیات نظری **«كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»**^۱ می‌توان گفت دیدگاه ملاصدرا در میان فلاسفه و متکلمان قائل به نظریه فیض، از رجحان بیشتری برخوردار است.

^۱ . خدای متعال در آیه ۲۹ سوره «الرحمن» به دائمی بودن خلقت و آفرینش اشاره نموده می‌فرماید: (خداوند هر روز در شأن و کاری

است)

*قرآن کریم

۱. آلوسی، محمد، (۱۴۱۵ق) **روح المعانی فی تفسیر القرآن الکریم**، ۱ جلد، دار الکتب العلمیه، بیروت.
۲. ابن رشد، محمد بن احمد، ۱۹۹۸م، **الکشف عن مناهج الادله فی عقاید المله**، تحقیق دکتر محمد عابد، جابری، مرکز دراسات الواحده العربیه، بیروت.
۳. ابن رشد، محمد بن احمد، ۱۹۸۷م، **تهافت التهافت**، دار المشرق، بیروت.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳ق، **الاشارات و التنبیہات**، ۳ جلد، نوبت دوم، نشر کتاب، تهران.
۵. المباحث المشرقیه، الجزء الاول، **الباب الخامس**، الفصل الاول، ص ۱۳۳
۶. النجاء، ابن سینا، چاپ المکتبه المرتضویه، تهران ۱۳۶۲ش، **القسم الثانی فی الطبیعیات**، ص ۲۲۳
۷. المباحث المشرقیه، **فخر رازی**، الجزء الاول، الباب الخامس، الفصل الاول، ص ۱۳۳، و نیز الأسفار ج ۳، المرحله التاسعه، فصل ۱، ص ۲۴۵ و ۲۴۶
۸. المحصل، **فخر رازی**، چاپ مطبعه حسینیہ مصر، ۱۳۲۳، الرکن الثانی، ص ۱۱۷.
۹. شرح المنظومه، حکیم سبزواری، قسم الحکمه، المقصد الاول، الفریده الثالثه.
۱۰. شرح المنظومه، قسم الحکمه، المقصد الاول، الفریده الثالثه
۱۱. طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۴۰۵ق، **تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل**، نوبت دوم، دار الاضواء، بیروت.
۱۲. طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۳۸۳، **اجوبه المسائل النصیریہ**، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۱۳. طوسی، خواجه نصیر الدین طوسی، ۱۳۸۹، **رساله الاعتقادیہ، فرحات**، اندیشه‌های فلسفی و کلامی خواجه نصیرالدین طوسی، موسسه نشر السلامی، قم.
۱۴. طوسی، خواجه نصیر الدین طوسی، ۱۳۲۴ق، **آغاز و انجام، مقدمه** و شرح آیت الله حسن زاده آملی موسسه نشر السلامی، قم.
۱۵. طوسی، خواجه نصیر الدین طوسی، (**قواعد العقاید**، مع تعلیقات السبحانی، حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت، قم.
۱۶. لاهیجی، عبدالرزاق، (بی تا) **شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام**، انتشارات مهدوی، اصفهان.
۱۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر، مشهد.