



پایانامه کارشناسی ارشد
رشته علوم حدیث
گرایش کلام و عقاید

رابطه دائم الفیض بودن خداوند با حدوث زمانی عالم از منظر

آیات و روایات

استاد راهنما

حجة الاسلام و المسلمین دکتر جعفر شانظری

استاد مشاور

حجة الاسلام و المسلمین محمد رضا نقیه

دانشجو

احمد رضا آقائی

زمستان ۱۳۹۳

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تمام حقوق این اثر متعلق به دانشگاه قرآن و حدیث
و دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم - شعبه اصفهان است .

تقدیم به

مادر خوبی ها و مهربانی ها حضرت فاطمه زهراء (سلام الله علیها) آن بزرگ بانوئی که درک مقام و منزلتش به منزله درک شب قدر شمرده شده و حال آنکه:

دست ما کوتاه و خرمابرنخیل

همچنین تقدیم می کنم این پایان نامه را به محضر قطب دایره امکان حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) که توفیق نشستن بر خوان آیات و روایات را بعنوان واسطه فیض الهی به این بنده سراپا تقصیر مرحمت فرمودند.

سپاسگذاري ؛

لازم می دانم از دانشگاه قرآن و حدیث و دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (شعبه اصفهان) و اساتید محترم جناب آقای حجة الاسلام و المسلمین دکتر جعفر شانظری و حجة الاسلام و المسلمین محمد رضا نقیه که با راهنمایی ها و مشاوره های ارزنده شان در تدوین و نگارش این رساله علمی بنده را یاری نمودند کمال تشکر و سپاس را داشته باشم .

همچنین بر خود لازم می دانم مراتب تشکر و قدر دانی خود را از استاد بزرگوار دانشگاه قرآن و حدیث جناب آقای مهدی قائمی که در رابطه با ارائه موضوعات مختلف به منظور تعیین موضوع این پایان نامه به بنده حقیر از هیچگونه راهنمایی ، ارشاد و رهنمون دریغ نرورزیده و به دلایل خاصی قادر به پذیرش مسئولیت راهنمایی این پژوهش نگردیدند کمال تشکر و قدر دانی را بنمایم.

چکیده:

حدوث و یا قدم عالم از مسائل بحث برانگیز و از جمله موارد اختلافی بین متکلمان و فلاسفه بوده و هست، در این مورد هر دو گروه به منظور اثبات ادعای خود، به بیان دلائل و بطلان استدلال طرف مقابل پرداخته اند و برای اثبات نظر خود به ادله نقلی نیز تمسک کرده و هرکدام، آیات و روایات این باب را به نفع خود تعبیر و تأویل نموده اند.

در این پایانامه سعی شده است به تحلیلی از آیات و روایات این باب پرداخته و تطبیق آن را با هرکدام از طرفین متکلمان و فلاسفه مورد بررسی قرار دهیم و نتیجه خواهیم گرفت که آیات و روایاتی که نویسندگان این سطور توانسته است آنها را بررسی نماید اگرچه ظهور در اثبات ادعای متکلمان را دارد اما با دقت نظر خواهیم یافت که همگی در صدد اثبات صرفاً مخلوقیت و یا محدث بودن عالم طبیعت است و هیچ یک از آیات و روایات نفی قدم زمانی نسبت به حداقل بعضی از مخلوقات عالم نمی نماید، بلکه بعضی از آنها بر این مطلب تصریح دارد.

واژگان اصلی: قدیم، حادث، قدم، حدوث، فیض، دوام فیض، دائم الفیض، حدوث زمانی.

فهرست مطالب

| | |
|----|---|
| ۱ | فصل اول |
| ۱ | کلیات و مفاهیم |
| ۲ | ۱.۱ مقدمه |
| ۳ | ۱.۲ طرح مسأله |
| ۴ | ۱.۳ پیشینه |
| ۶ | ۱.۴ مفاهیم |
| ۶ | ۱.۴.۱ قرآن |
| ۸ | ۱.۴.۲ سنت (گفتار، کردار و تقریر معصوم (علیهم السلام)) |
| ۸ | اقسام سنت |
| ۱۰ | نکته: |
| ۱۱ | ۱.۴.۳ عقل |
| ۱۲ | ۱.۴.۴ دوام |
| ۱۳ | ۱.۴.۵ فیض |
| ۱۹ | ۱.۴.۶ حدوث و قدم |
| ۱۹ | ۱.۴.۶.۱ اقسام حدوث و قدم |
| ۲۴ | ۱.۴.۶.۲ قدیم بالذات |
| ۲۶ | ۱.۴.۶.۳ اقسام سبق و لحوق |
| ۲۶ | ۱.۴.۶.۳.۱ سبق زمانی |
| ۲۶ | ۱.۴.۶.۳.۲ سبق بالرتبه |
| ۲۷ | ۱.۴.۶.۳.۳ سبق بالشرف |
| ۲۷ | ۱.۴.۶.۳.۴ سبق بالطبع |
| ۲۸ | ۱.۴.۶.۳.۵ سبق بالعلیه |
| ۲۸ | ۱.۴.۶.۳.۶ سبق بالتجوهر |
| ۲۹ | ۱.۴.۶.۳.۷ سبق بالذات |
| ۲۹ | ۱.۴.۶.۳.۸ سبق بالحقیقه |
| ۳۰ | ۱.۴.۶.۳.۹ سبق دهری |
| ۳۱ | ۱.۴.۷ زمان و حرکت |
| ۳۹ | فصل دوم |
| ۳۹ | (دوام فیض خداوند در آیات و روایات) |
| ۴۰ | ۲.۱ مقدمه |
| ۴۰ | ۲.۲ آیات و روایات |

| | | |
|----|-------|--|
| ۴۰ | | دسته اول ۲.۲.۱ |
| ۴۵ | | دسته دوم ۲.۲.۲ |
| ۴۵ | | دسته سوم ۲.۲.۳ |
| ۴۷ | | دسته چهارم ۲.۲.۴ |
| ۴۸ | | ۲.۲.۴.۱ تعلیقه فخر رازی |
| ۴۸ | | ۲.۲.۴.۱.۱ ربّ |
| ۴۸ | | ۲.۲.۴.۱.۲ خلق |
| ۴۹ | | ۲.۲.۴.۱.۳ فاطر |
| ۴۹ | | ۲.۲.۴.۱.۴ فقر |
| ۵۰ | | اول ۲.۲.۴.۱.۵ |
| ۵۰ | | اراده ۲.۲.۴.۱.۶ |
| ۵۰ | | دسته پنجم ۲.۲.۵ |
| ۵۲ | | دسته ششم ۲.۲.۶ |
| ۶۱ | | فصل سوم |
| ۶۱ | | (حدوث یا قدم زمانی عالم از منظر آیات و روایات) |
| ۶۲ | | ۳.۱ مقدمه |
| ۶۳ | | ۳.۱.۱ نظر علامه طباطبائی |
| ۶۴ | | ۳.۲ بررسی آیات و روایات |
| ۶۵ | | ۳.۲.۱ آیات و روایاتی که دلالت بر مخلوق بودن ماسوی الله دارند |
| ۶۵ | | ۳.۲.۱.۱ آیات |
| ۶۶ | | ۳.۲.۱.۲ روایات |
| ۶۶ | | ۳.۲.۱.۲.۱ روایاتی که دلالت بر مخلوق بودن موجودات دارند |
| ۷۵ | | ۳.۲.۱.۲.۳ روایاتی که بر محدث بودن اشیاء دلالت دارند: |
| ۷۷ | | ۳.۲.۱.۳.۳ روایتی که اراده الهی را غیر ازلی میدانند |
| ۷۸ | | ۳.۲.۱.۳.۴ روایاتی که برای خلقت اهل البیت (علیهم السلام) زمان مشخص نموده است. |
| ۸۱ | | فصل چهارم |
| ۸۱ | | (جمع بندی) |
| ۸۲ | | ۴.۱ مقدمه |
| ۸۲ | | ۴.۲ دیدگاه فلاسفه |
| ۸۲ | | ۴.۲.۱ ملاصدرا |
| ۸۵ | | ۴.۲.۲ ملا هادی سبزواری |
| ۸۶ | | ۴.۲.۳ میرداماد |

| | |
|---------|--|
| ۸۹..... | ۴.۳ دیدگاه متکلمان |
| ۹۱..... | ۴.۴ بررسی و مقایسه آیات و روایات مطابق با هر دو دیدگاه:..... |
| ۹۱..... | ۴.۴.۱ بررسی آیات و روایات دال بر قدم عالم |
| ۹۲..... | ۴.۵ نتیجه |
| ۹۳..... | منابع |

فصل اول

کلیات و مفاهیم

۱.۱ مقدمه

در هندسه معرفت فلسفی و کلامی، موجودات به دو گونه شناخته شده اند: موجود قدیم ازلی و موجود حادث، آنچه در قلمرو طبیعت موجود می شود حادث است و هیچ موجود مادی، قدیم نخواهد بود. در اینجا با اشکالی پر پیچ و خم مواجه می شویم، زیرا از سوئی تمام موجودات از جمله موجودات طبیعی، از ذات قدیم خدای بزرگ صادر شده و از آن مبداءِ ازلی هستی بخش، بهره وجود یافته و می یابند، لذا آن ذات قدیم، علت و تمام موجودات و حوادث، معلول اویند. از سویی دیگر براساس قاعده علیّت باید بین علت و معلول تناسب و ربط تکوینی و اتصال ضروری برقرار باشد چرا که انفکاک علت از معلول و معلول از علت محال است. لذا لزوم تناسب، سنخیت و پیوندِ ضروری بین علت و معلول مستلزم قدم معلول، اگر علت قدیم باشد و یا حدوث علت، اگر معلول حادث باشد، خواهد شد.

اکنون با این پرسش روبرو هستیم که با وجود این که موجود قدیم با موجود حادث دو سنخ موجود هستند چگونه ممکن است این حوادث معلول آن ذات قدیم باشد و از آن مبداءِ ازلی صادر شده باشد؟ لذا به ناچار باید به یکی از دو حالت زیر ملتزم شویم:

۱- باید بپذیریم که پروردگار هستی بخش، حادث است تا با معلولش اتصال ضروری و سازگاری داشته باشد.

۲- ماده باید قدیم باشد تا با علتش پیوند تکوینی و تناسب داشته باشد.

اما هر دو حالت غیر قابل قبول است زیرا اگر ذات پروردگار حادث باشد نیازمند به علت خواهد بود و با وجوب وجود سازگار نیست، اگر حوادث را قدیم بدانیم مسبوق به عدم نخواهد بود در حالی که حادث یعنی مسبوق به عدم بودن. و اگر قائل به انفکاک باشیم یعنی علت قدیم، و معلول حادث باشد لازمه اش تخلف معلول از علت است و این هم ممتنع است.

البته این اشکال اختصاص به این باب نداشته بلکه در بسیاری از ابواب دیگر نیز با تفاوت در تقریر مطرح است مثلاً در باب پیدایش متغیر از ثابت و پیدایش کثیر از واحد و نظائر آنها نیز این اشکال جاری است.

۲. طرح مسأله

موجودات عالم به دلیل این که قبل از وجودشان مسبوق به عدم بوده اند متصف به صفت امکان هستند و موجود ممکن برای موجود شدنش نیازمند به موجودی است تا با افاضه وجود، باعث موجود شدن ممکنات شود. در این راستا موجودات عالم نیازمند افاضه هستی از موجودی که خود دارای هستی است و می تواند وجود بخش باشد، می باشند. لذا خداوند را فیاض می شناسیم و او را مُفیض موجودات می دانیم. فیاض بودن خداوند و افاضه فیض او بدین معناست که موجودات و هر آنچه هست از حضرت حق تبارک و تعالی بوجود آمده و در عین بی نیازی او، افاضه تحقق یافته است. ابن سینا در «تعلیقات» فیض را چنین تعریف کرده:

«فیض کار فاعلی است که به صورت دائمی انجام گیرد و هیچ انقطاعی در میان کارهایش وجود ندارد.»^۱

لذا تمام موجودات حدوثاً و بقاءً به او نیازمند اند از این رو افاضه او بر مبنای تمامیت، معرفت و اراده ی تام او تحقق می یابد و صدور از او به طور مطلق، تأخر زمانی ندارد لذا او دائم الفیض است یعنی همانگونه که خداوند، عالم و قادر است و علم و قدرت ذاتی اوست و دائم است، همینطور او فیاض است و فیاض بودن از خود اوست و افاضه نیز از سر نیاز و کسب کمال خواهی نخواهد بود پس او دائم الفیض است.

بسیاری از آیات و روایات نیز بر این معنا دلالت دارد. اما دلالت ظاهری بسیاری از آیات و روایات که واژه «خلق» و «حدوث» و... در آنها به کار رفته، ناظر به بخشی از فعل الهی و عالم حادث بحدوث زمانی است یعنی فلان پدیده نبود و الآن وجود یافته مانند: *كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءٌ مَعَهُ*^۲

در این پژوهش بر آنیم تا ضمن تبیین دقیق واژه گانه‌های مربوط و دسته بندی آیات و روایات دال بر دوام فیض و حدوث زمانی عالم، به تحلیل دقیق آنها پرداخته تا ناسازگاری و تعارض بدوی میان آنها برطرف گردد و تفسیر صحیحی از آیات و روایات ارائه گردد. بدیهی است دست آورد این تحقیق به حل بسیاری از منازعات کلامی و فلسفی در آفرینش و افعال الهی کمک خواهد کرد.

۱. تعلیقات، ص ۲۹۲

۲. التوحید (للصدوق)، ص ۶۷

۱.۳ پیشینه

پیشینه نظریه فیض را در نظریه بهرمندی^۱ افلاطون و آرای غنوصیان (کنوسیست ها^۲)، فلوطرخوس و فیلون^۳ یهودی دانسته اند. اما بی گمان توفیق طرح مدون و روشن آن نصیب نو افلاطونیان و در رأس آنها فلوطین و پس از او پروکلس شده است.^۵

بسیاری از فلاسفه مسیحی^۶، مسلمان و یهودی^۷ نظریه فیض را تلقی به قبول و آن را با آرای خود تکمیل و تعدیل کردند. از میان حکمای اسلامی، تعدادی مانند فارابی^۸ و ابن سینا^۹ آن را پذیرفته اند.

اگر چه برخی دیگر^{۱۰} بدان سخت تاخته اند. ابن رشد آن را بدعتی در فلسفه ارسطو دانسته و تنها نظریه تحریک و صورت بخشی را در توضیح فاعلیت الهی صحیح تلقی می کند.

در متون دینی بر حدوث مخلوقات تاکید فراوان وجود دارد؛ به نظر متکلمان مقصود از این حدوث، حدوث زمانی است و از همین رو آنان معتقدند که هیچ مخلوقی قدیم، ازلی و بی آغاز نیست. متکلمان برای اثبات این مدعا بر این امر تکیه می کنند که اساساً از دیدگاه عقل مناط احتیاج به علت، همانا حدوث زمانی است، پس شیءی که قدیم است و همواره موجود است، بی نیاز از علت و غیر مخلوق است و بالعکس هر معلول و مخلوقی ضرورتاً حادث است و محال است قدیم باشد. متکلمان علاوه بر این که معتقدند مناط احتیاج، حدوث است بر این مطلب نیز اصرار دارند که کل عالم حادث است یعنی نه تنها تک تک مخلوقات حادث اند و آغاز دارند بلکه اساساً خلقت هم آغازی دارد و چنین نیست که خداوند دائماً از ازل در حال خلق کردن بوده است. پس خداوند

۱. افلاطون نحوه ارتباط عالم مُثُل با جزئیات و محسوسات را در قالب اصطلاحات بهره مندی، مشارکت، تقلید و تشابه

بیان نموده است. فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدر المتألهین، ص ۲۸

۲. گنوسیه یا غنوصیه فرقه ای است که نام ایشان از واژه یونانی گنوسیسیس به معنای شناخت و معرفت، مشتق شده است و اصل اساسی آن چنین است: "ابتدای کمال، معرفت انسان است اما نهایت آن معرفت خداوند،" در اصطلاح ملل و نحل عنوان مجموعه ای از مذاهب و نحله های دینی است که از قرن اول قبل از میلاد تا قرن سوم پس از میلاد در فلسطین و سوریه و بین النهرین و مصر وجود داشته و همه آنها در ثنویت و کسب معرفت از طریق باطن و شهود مشترک اند. موسوعه الفلسفه، ج ۲، ص ۸۶، از عبدالرحمن بدوی و دائره المعارف فارسی ماده گنوسیسیان از غلامحسین مصاحب

۳. فیلسوف و متکلم یهودی که قرائتی فلسفی از دین یهود ارائه داده و به اعتباری بنیانگذار علم کلام در بین ادیان سگانه تلقی می شود. تاریخ زندگانی فیلون را بین ۴۰ ق م تا ۴۰ بعد از میلاد دانسته اند وی شرح مفصلی بر کتب و آراء فلسفی افلاطون و فیثاغوریان و رواقیان و هراکلیت نوشته است

۴. موسوعه الفلسفه، ج ۲، ص ۴۶

۵. فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدر المتألهین، ص ۶۸

۶. مانند: اسکات اریگنا فیلسوف ایرلندی (۸۰۰- ۸۷۰ م) و توماس آکویناس فیلسوف و متکلم ایتالیایی (۱۲۲۵- ۱۲۷۴ م)

۷. مانند موسی بن میمون فیلسوف و طبیب یهودی صاحب کتاب دلالة الحائرین

۸. الجمع بین رأی الحکیمین، ص ۱۰۲ تا ۱۰۹

۹. تعلیقات، ص ۱۰۰

۱۰. غالب متکلمان و غالب اشاعره

موجود بوده و هیچ مخلوقی نبوده است و خلقت را از نقطه ای آغاز کرده است و عالم حادث شده است. بنابراین متکلمان دو ادعا دارند:

۱- هر یک از ممکنات حادث است و آغاز زمانی دارد.

۲- کل عالم حادث است به این معنی که خلقت آغازی دارد و ازلی نیست.

بعنوان نمونه غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه در رأس مسائل بیست گانه و مفصل تر از همه آنها، عقیده به قدم عالم را بعنوان یکی از اعتقادات اساسی فلاسفه، نقد می کند.^۱

و ابن رشد نیز با بسط هرچه تمام تر، بخش چشم گیری از کتاب تهافت التهافت را به پاسخگویی به ایرادهای غزالی در باب قدم عالم اختصاص می دهد.^۲

فیلسوفان پیشین با هردو مدعای متکلمان مخالفت کرده و لاقلاً برخی از مخلوقات را ازلی می داند و برای اصل خلقت آغازی قائل نیستند و معتقدند خداوند همواره در حال خلق کردن بوده و هست زیرا به نظر آنان: اولاً: از دیدگاه عقل مناط احتیاج به علت امکان ذاتی است نه حدوث زمانی و در نتیجه عقلاً هیچ منعی وجود ندارد که شیء در عین اینکه قدیم و ازلی است معلول و مخلوق خداوند هم باشد، بلکه به عقیده ایشان بنابر استدلال هائی که وجود دارد، ماده ی عالم طبیعت و نیز جسم افلاک و حرکات آنها با اینکه معلول و مخلوق اند همه قدیم اند نه حادث.

ثانیاً: آغاز داشتن خلقت و حادث بودن عالم، گذشته از اینکه با قاعده (کل حادث مسبوق بماده و مدت^۳ تحمل تلك القوة) منافی است، مستلزم منع فیض و بخل خداوند است که هم عقلاً محال است و هم با متون دینی سازگار نیست.

از دیدگاه ایشان واژه حدوث در متون دینی به معنای حادث ذاتی است که همان موجود بودن شیء است پس از اینکه در مرتبه ذات موجود نیست و به عبارت دیگر وجود شیء است بعد از عدم ذاتی آن، نه بمعنای حدوث زمانی که وجود شیء است بعد از عدم زمانی آن.

متکلمان یک ایراد دینی بر حکما دارند و می گویند: حدوث عالم مورد اجماع همه پیروان ادیان است و قدم عالم خلاف اجماع است. غزالی که در این گونه مسائل طرز تفکر کلامی دارد یکی از ایرادهای معروفش در کتاب تهافت الفلاسفه بر بوعلی سینا همین ایراد است.^۴

اما حکما جواب می دهند که آنچه مورد اجماع ادیان است حدوث ذاتی عالم است نه حدوث زمانی عالم. پیروان ادیان گفته اند که عالم حادث است یعنی عالم از خود پدید نیامده است بلکه از علتی پدید آمده است، و آنچه مورد نظر پیروان ادیان است مخلوقیت و معلولیت عالم و ناشی شدن از علت ازلی یعنی خداوند است و اما اینکه زمانی بوده است که عالم نبوده مورد نظر پیروان ادیان نیست.

۱. تهافت الفلاسفه، چاپ بیروت، ص ۴۳

۲. تهافت التهافت، دارالمعارف، ص ۵۹

۳. قیسات، ص ۲۳

۴. تهافت الفلاسفه، ص ۱۸۵

۴. مفاهیم

اینک به واژگانه‌های مهم در این پژوهش می‌پردازیم:

۴.۱. قرآن

قرآن، کلام الله مجید از طریق وحی بر قلب پیامبر گرامی نازل گردیده و مجموعه آیاتی است که از اوائل بعثت تا اواسط سال رحلت، بتدریج و بر حسب حوادث و احتیاجات روز نازل و بوسیله کاتبین وحی تحریر گردیده و سرانجام بصورت کتابی که اینک در دست ما می‌باشد، در آمده است کتابی که در حال حاضر بین ما متداول است بلا تردید همان قرآن مُنَزَّل از مصدر وحی الهی است که یَدّاً بید و نَسْلاً بعد نسل بما رسیده و نُسخ بيشمار آن اینک در سرتاسر عالم منتشر است. بنا بر روایات متواتره، هر آیه که نازل می‌گردید رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پس از آن که قرائت متن آن را از امین وحی تعلیم می‌گرفت و معانی آن را بدرستی درک می‌فرمود، با تأنی و حوصله بسیار و بدون تعجیل و شتاب آن را برای حاضرین قرائت و معنی و یا معانیش را نیز فی المجلس تشریح می‌فرمود و حاضرین که شیفته استماع کلام الهی بودند با دقت تمام گوش فرا داده و آن را حرف بحرف و کلمه بکلمه در سینه‌های خود ضبط می‌نمودند و حتی چندین بار نیز در محضرش تکرار کرده و بصحت محفوظات خویش اطمینان می‌یافتند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پس از فراغ از تبلیغ، هر یک از آیات نازله را نزد یکی از محررین قرائت و دستور می‌فرمود تا آن را حضوراً تحریر کند.

این محررین که غالباً در مصاحبت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بودند آیات را عیناً در روی قطعاتی از شاخه درخت خرما، سنگ سفید، استخوان شانه شتر و گوسفند، تکه‌های چرم، پارچه‌های دیبا و حریر و یا رقعات کاغذ با خط کوفی که تازه از حیره و بین النهرین به آن نواحی سرایت کرده بود نوشته و نسخه‌ای از آن را نیز برای خود نگاه می‌داشتند.

در زمان حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) آیات قرآنی که نازل می‌شد بلا فاصله بواسطه کُتَاب وحی، مکتوب و برای عمل بدان به مسلمین ابلاغ می‌گردید و بطور قطع اصحاب حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) به محض شنیدن آیه معنی آن را دریافته و بدان عمل می‌کردند و اگر احیاناً ابهام و اجمالی در آن برای آنان وجود داشت به حضرت و یا کسانی که آگاهی زیادتری داشتند مراجعه و معنی آن را درمی‌یافتند و نیازی به تفسیر فوق العاده نبوده است چنانکه قرآن فرماید (إِنَّا جَعَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)^۱ و (هَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا)^۲.

آیات قرآنی نخست بر دو دسته می‌شود: ۱- آیات محکمات. ۲- آیات متشابهات.

آیات محکمات آیاتی است که معنی آن صراحت دارد و راه تأویل و تعبیر در آن مسدود و یا نص و یا ظاهر است. آیات متشابه آیاتی است که معنی آن صراحت ندارد و راه تأویل و تعبیرات در آنها باز است که فرمود (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ)^۳. این تقسیم در خود قرآن مجید تصریح شده است.

۱. زخرف/ ۳

۲. احقاف/ ۱۲

۳. آل عمران/ ۷

در تقسیمی دیگر چنانکه در مبحث اصول فقه بدان اشاره شده است، آیات به عمومات و خصوصیات یعنی عام و خاص، مجمل، مبین، ناسخ و منسوخ، مطلق و مقید تقسیم می گردند. البته این گونه آیات نیاز به توضیح و بیان مُخصّصات و بیان مُجمّلات دارد و این اولین امری است که عده ای را بر آن داشت که در باب قرآن تفسیر بنویسند.

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

« هیچ امری نیست که دو تن در آن اختلاف کنند و دو نظر بدهند جز آنکه اصل و ریشه صحیح آن در قرآن است ولی عقل مردم آن را درک نمی کند.^۱ »

و در روایت دیگری می فرمایند:

« به راستی خدای تبارک و تعالی قرآن را برای بیان هر چیز، فرو فرستاده تا آنجا که فرمود: بخدا چیزی را وانگذازده که بندگان بدان نیازمند باشند و تا آنجا که هیچ بنده‌ای نتواند بگوید کاش این هم در قرآن بود مگر اینکه آن را هم خدا در قرآن فرو فرستاده است.^۲ »

عمر بن قیس گوید: از امام باقر (علیه السلام) شنیدم می فرمود:

« به راستی خدای تبارک و تعالی چیزی که امت بر آن نیازمند باشند وانگذاشته جز آنکه در کتابش نازل کرده و برای رسولش بیان نموده و برای هر چیزی حدی مقرر ساخته و دلیلی که بر آن راهنمایی کند مقرر کرده و هر کس هم از آن حد و قانون تجاوز کند برایش حد و کیفری مقرر ساخته.^۳ »

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۵۳

۲. همان، ص ۱۷۷

۳. همان

۱.۴.۲ سنت (گفتار، کردار و تقریر معصوم (علیهم السلام))

«سنت» یکی از ادله اربعه و پس از قرآن دومین منبع اجتهاد است.

حماد گوید: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم می فرمود:

«چیزی نیست مگر آنکه در باره او قرآن یا سنت وجود دارد»^۱.

لغت دانان، معانی گوناگونی برای «سنت» بر شمرده اند. برخی از آن ها عبارت اند از:

الف: دوام و استمرار: بنابراین معنا، سنت یعنی ادامه دادن، و این معنا از گفتار اعراب گرفته شده است که

می گویند: " سنت الماء اذا والیت فی صبه " عرب به ریزش پیاپی آب، سنت می گوید.^۲

ب: راه و روش پسندیده: طبق این معنا، هر جا واژه سنت بصورت مطلق و یا با قید حسنه به کار رود، به

معنای شیوه و روش نیکو است و برای این که معنای شیوه نادرست و ناپسند را افاده کند، باید مقید به قید سیئه شود.^۳

ج: راه و روش: بنابر این معنا، به روشی که مردم از آن پیروی کنند و برای آنان به صورت عادت در آمده

باشد، چه نیکو و چه ناپسند، سنت گفته می شود.^۴

طبرسی گوید:

« سنت و طریقه و سیره نظیر هم اند. »^۵

اما سنت در اصطلاح اصولیین به معنای گفتار، کردار و تقریر معصوم (علیهم السلام) است. اصولیون اهل

سنت، فقط رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را معصوم می دانند هر چند اقوال و افعال صحابه و تابعین را نیز جزو

سنت می دانند.^۶ اما عالمان شیعی، حضرت فاطمه (سلام الله علیها) و ائمه اثنی عشر (علیهم السلام) را هم

معصوم می دانند،^۷ بدین معنا که اگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و امامان معصوم (علیهم السلام) مطلبی را

فرموده و یا عمل کردند و یا دیگری انجام داد و آن ها تایید کردند به آن سنت می گویند.

اقسام سنت

سنت بر سه قسم است:

سنت قولی: که مأخوذ از گفتار معصوم (علیهم السلام) است.

سنت فعلی: که مأخوذ از کردار معصوم (علیهم السلام) است.

سنت تقریری: که مأخوذ از سکوت و رضایت معصوم (علیه السلام) است.

مؤید این مطلب که سنت شامل ائمه نیز می شود روایاتی است که به چند نمونه از آن اشاره می شود:

۱. همان

۲. لسان العرب، ج ۱۳، ص ۲۲۷

۳. همان، ص ۲۲۶

۴. مطلع البحرين، ج ۶، ص ۲۶۸

۵. مجمع البیان، ج ۴، ص ۸۳۴

۶. قواعد التحذیر من فنون مصطلح الحدیث، ص ۲۷۴

۷. آلوسی و تشیع، ص ۱۷۹

ابن عباس می گوید:

در زمانی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در بستر بیماری منتهی به رحلتشان بودند و تعدادی از اصحاب حضرت نیز حضور داشتند پیامبر در زیر رو انداز خود در گوش حضرت علی (علیه السلام) نجوایی نمود. شخصی از ایشان از محتوای نجوا سؤال نمود و حضرت در جواب فرمودند: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هزار باب که از هر بابی نیز هزار باب از علم باز می گردد به من آموختند.^۱

اصبغ بن نباته از حضرت علی (علیه السلام) نقل می کند که:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هزار باب از شناخت حلال و حرام الهی و هر آنچه تا روز قیامت اتفاق می افتد را به من آموختند به نحوی که از هر باب آن هزار باب از علم برای باز گردید و مجموعاً یک میلیون (هزار هزار) باب از علم می شود بطوری که بعلم منایا (مرگ و میر) و بلایا (گرفتاریها و حوادث) و احکام حق الهی را آموختم.^۲

عبد الأعلی بن اعین گوید: شنیدم امام صادق (علیه السلام) می فرمود:

«من زاده رسول خدایم، من قرآن را می دانم، در همین قرآن است بیان آغاز آفرینش و هر آنچه تا روز قیامت خواهد بود، خبر آسمان و زمین و بهشت و دوزخ و آنچه بوده و آنچه خواهد بود، در آن است به اینها چنان می نگرم که به کف دست خود می نگرم، برای آنکه خدا می فرماید: « بیان روشن هر چیزی در آن است^۳ »^۴.

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

« در قرآن است خبر آنچه پیش از شما بوده و خبر آنچه بعد از شما باشد و فصل قاطع اختلافات شما است و ما آن را می دانیم.^۵ »

و سنت در نزد عرفاء، زهد، سخاوت و نصیحت خلق است:

ابو یزید بسطامی گوید:

« سنت یعنی ترک دنیا و قرآن یعنی هم صحبتی با خدا و کسی به مقام کاملین می رسد که هر دو را یاد بگیرد^۶. »

۱. الأمالی (للمصدق)، ص ۶۳۸

۲. الخصال، ج ۲، ص ۶۴۳

۳. نحل / ۸۹

۴. الکافی، ج ۱، ص ۱۸۱

۵. همان، ص ۱۸۳

۶. طبقات الصوفیه، ص ۷۴

نکته:

میان سنت و قرآن سه فرق گذارده شده است:

- ۱- قرآن کلام وحی است و در مقام تحدی و اعجاز نازل شده ولی سنت این خصوصیت را ندارد.
- ۲- قرآن قطعی الصدور و سنت غالباً ظنی الصدور است.
- ۳- در قرآن نوعاً کلیات احکام و قوانین بیان شده ولی در سنت جزئیات و فروع احکام نیز بیان گردیده است .
و در یک جمع بندی کلی، در دریافت مسائل اعتقادی از کتاب و سنت، مسلمانان به سه گروه زیر، تقسیم می‌شوند:

- ۱- گروه اول آنان که بدون در نظر گرفتن دلایل قطعی عقلی و دلایل اجتهادی نقلی، انجماد به ظواهر کتاب و سنت، دارند مانند ظاهریه، حشویه و اخباریه آنان معتقدند: خداوند قابل رؤیت است و یا شبیه دارد، چرا که قرآن فرموده است: (إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)^۱ و (وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا)^۲ و (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)^۳.
- ۲- گروه دوم آنان که عبارات کتاب و سنت را رموزی می‌دانند که قابل تأویل به انواع تأویلات می باشد مانند صوفیه، باطنیه و جمعی از فلاسفه و عرفاء مثل آنان که آیه (وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ)^۴ را به رفع هر نوع تکلیف، و یا آیه (فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ)^۵ را به هر نوع عقیده درباره خدا تفسیر می‌کنند.^۶
- ۳- گروه سوم آنان که با توجه به دلایل قطعی عقلی و اجتهادی نقلی به کتاب و سنت می‌نگرند و از رهنمود آندو در موارد مختلف، بهره می‌گیرند و در صورت مخالفت با براهین قطعی عقلی با کتاب و سنت بگونه‌ای مناسب، متن آیات و روایات را تأویل می‌نمایند، همانگونه که آیات و روایات رؤیت خدا را، به دیدن رحمت او، و حرکت او را، به ظهور هیبت و فرمان او، استقرار او را بر عرش، استیلای او از رهگذر علم بر جهان، تأویل می‌نمایند.

به نظر می آید راه سوّم، یک راه عقلایی و قابل اعتماد است که علمای راستین و حکیم ما، سالک این راه اند و لذا می‌بینیم در بسیاری از موارد به نصوص و ظواهر آیات و روایات، استدلال می‌کند و با دلایل غیر قطعی از آنها دست بر نمی‌دارد و بخصوص در مواردی که کتاب و سنت نظر دارند، روی استدلال آنها تکیه می‌کند.

۱. قیامت / ۲۳

۲. فجر / ۲۲

۳. طه / ۵

۴. اعراف / ۱۵۷

۵. بقره / ۱۱۵

۶. در این باره به التفسیر و المفسرون ذهبی، فتوحات مکیه، تفسیر منسوب به محی الدین عربی و فصوص الحکم مراجعه شود.

۳.۴. عقل

عقل در لغت در معانی: قید، بند، منع، نهی و فهم آمده است.^۱ و همچنین چیزی که سر شتر را بدان می‌بندند.^۲

«عِقَال»: قیدی که پای شتر را به آن می‌بندند^۳ و یا افسار شتر را گویند. و از این جهت عقل انسان به این نام خوانده شده است که شبیه افسار شتر است زیرا عقل صاحب خود را از عدول از راه درست باز می‌دارد، همان طور که عِقَال (افسار)، شتر را از بدی‌ها باز می‌دارد.

و «عَقَلَ الشَّيْءَ» ای فَهَمَهُ^۴.

در عرف عموم مردم عقل به سه معنی به کار می‌رود:
أ) به معنی وقار و شخصیت انسان، یعنی عقل انسان را در گفتار و حرکات و سکنت و اختیار، محدود می‌کند.

ب) به احکام کلی ای اطلاق می‌شود که انسان اکتساب می‌کند. یعنی عقل عبارت از مجموعه معانی ای است که در ذهن گرد آمده و همچون مقدماتی است که اغرض و مصالح توسط آن ادراک می‌شود.

ت) به معنی صحت فطرت اولیه در انسان است. یعنی عقل قوه‌ایست که خوبی و بدی و نقص و کمال اشیاء را درک می‌کند.

در هر حال عقل به معنی نیروی درآکه انسان، همان نفس مدرک کلیات انسان است که در مرتبه کمال و اتصال به عقل فعال، به مرتبه «عقل» می‌رسد. این نفس درآکه ی کلیات را، بعضی جسمانی و بعضی روحانی و عده‌ای دیگر از حکما، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌دانند.^۵

۱. لسان العرب، ج ۱۱، ص ۴۵۸

۲. همان، ص ۴۵۸

۳. همان، ص ۴۶۱

۴. همان، ص ۴۵۹

۵. فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، ص ۲۶۱

در لسان اهل تحقیق تعاریفی از عقل شده که به آن اشاره می‌کنیم:

- ۱- جوهری بسیط است که حقیقت اشیا را درک می‌کند.^۱
- ۲- چیزی است که اگر نبود ما نیز مانند حیوانات و اطفال و دیوانگان بودیم.^۲
- ۳- عقل قوه کارگر انسان اما بدون استفاده از ابزار جسمانی است.^۳
- ۴- عقل اولین موجودی است که فیض حق تعالی شامل حال او گردیده است.^۴
- ۵- عقل اولین موجودی است که خداوند به وجود آورد و ایجادش بدون واسطه بوده، جوهری روحانی است که فیض حق را دریافت نموده، موجودی تمام و کامل و ابدی است.^۵
- ۶- گاهی عقل اطلاق می‌شود و منظور از آن علم به حقایق امور است لذا عبارت می‌شود از علوم قلبیه و گاهی منظور از عقل، مدرک علوم است که همان قلب می‌شود یعنی شیء لطیفی که حقیقت انسان است.^۶

۱.۴.۴ دوام

دوام یک اصطلاح فلسفی بوده و عبارت است از شمول نسبت چیزی است در تمام زمانها و اوقات چه آنکه ممتنع الانفکاک از موضوع باشد مانند حکم به این که هر انسانی حیوان است و یا ممتنع الانفکاک نباشد مانند حکم به آنکه هر فلکی متحرک است علی‌الدوام که در قسم اول انفکاک حیوانیت از انسان ممکن نیست و در قسم دوم انفکاک حرکت از فلک ممکن است و بنا بر این دوام، اعم از ضرورت است، دوام باین معنی بر سه قسم است.

- ۱- دوام ازلی که محمول ثابت برای موضوع یا مسلوب از آن می‌باشد ازلاً و ابداً.
- ۲- دوام ذاتی که محمول ثابت یا مسلوب از موضوع می‌باشد مادام که ذات موضوع موجود است مانند حکم به این که هر انسان زنگی سیاه است که حکم برای موضوع ثابت است در ظرف وجود و ذات.
- ۳- دوام وصفی که ثبوت یا سلب محمول نسبت به موضوع بر مبنای دوام اتصاف ذات موضوع بوصف عنوانی می‌باشد و مادام که اتصاف هست نسبت هم هست مانند حکم به آنکه هر نویسنده متحرک الاصابع است مادامی که کاتب است.^۷

۱. رسائل فلسفی کندی، ص ۱۶۵

۲. رسائل فلسفی محمد بن زکریا رازی، ص ۱۸

۳. رسائل فارابی، الدعوی القلیبیه، ص ۹

۴. همان، ص ۱۸۱

۵. همان، ص ۱۸۴

۶. مجموعه رسائل غزالی، ج ۲، ص ۴۱

۷. دستورالعلماء ج ۲، ص ۱۱۴

۱.۴.۵ فیض

فیض یک اصطلاح عرفانی است و در لغت به معنای ریختن^۱ و دادن و باران زیاد است. فاض الماء و الدمع و المطر و الخیر، یفیض فیضاً أی: کثر. و فاضت عینه، تفیض فیضاً أی: سال^۲.
و در اصطلاح، القای امری است در قلب بطریق الهام که زحمتی برای گیرنده در کسب آن ندارد و اطلاق بر فعل فاعلی شود که فعلش همیشگی بود و بلا عوض باشد و بدون غرض باشد و از این جهت حق را مبدأ فیاض گویند.^۳

در فلسفه، فیض به فعل فاعلی اطلاق می‌شود که همیشه و بدون عوض در جریان است. چنین فاعلی دارای وجود ازلی و ابدی است. زیرا دوام صدور فعل از او تابع دوام وجود اوست. این فاعل، مبدأ فیاض و واجب الوجود است که همه چیز را به نحو ضروری و معقول افاضه می‌کند. این فاعل، چنانکه ابن سینا گفته است:
«فاعل کل است، یعنی موجودی است که همه چیز از او افاضه می‌شود به نحوی که این فیض مباین با ذات اوست.»^۴

مقصود از فیض این است که تمام موجوداتی که جهان از ترکیب آنها به وجود آمده است، از یک مبدأ افاضه شده است و یا از یک جوهر به وجود آمده است بدون اینکه در فعل این مبدأ یا جوهر، سستی و بریدگی وجود داشته باشد. به این جهت قول به افاضه عالم از خدا مقابل قول به خلقت عالم از عدم است. فیض به این معنی متضمن معنی صیوروت است و همین طور متضمن معنی حدوث متعاقب و مستمر، در زمان است.^۵

فیض برای اولین بار در توضیح رابطه سه اقنوم^۶ فلوطین با یکدیگر و بوسیله خود او مطرح شد و توصیف نوعی منشأیت و فرایند پیدایش را در بر دارد که در یک طرف مشتمل بر اصل کامل و متعالی و موجودات نازلتری است که در طی روندی از او ناشی شده اند و در طرف دیگر حاصل اشراق و خروجی دفعی و غیر زمانی بین آن دو می‌باشد.

فیض و اشراق مبدا خود را بدون کاستی و کاهش و بدون هرگونه تغییر، تحول و حرکتی که در مبدا رخ داده باشد ترک می‌کند در عین اینکه هنوز بدان پیوسته است و مبدا فیض در عین حال که خارج از معلول خود و فوق آن است در درون آن نیز جای دارد. با تداوم این روند پدیده‌هایی رفته رفته نازل تر و ضعیف تر (از حیث وجودی) محقق می‌شوند اما در وهله اول تنها یک معلول (به لحاظ بساطت و یگانگی علت) از واحد صادر

۱. العین، ج ۷، ص ۶۵

۲. همان، ص ۶۶

۳. موضوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲، ص ۱۱۱۷

۴. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، النص، ص ۶۵۲

۵. فرهنگ فلسفی، ص ۵۰۸

۶. اقنوم به معنی اصل، جوهر و شخص است.

می شود. بعضی مانند فلوطین تشبیهاتی نظیر ارتباط اشعه خورشید با خورشید، ارتباط آب و چشمه و تصور و صاحب آن را ارائه کرده اند.

واضح است که پناه بردن به تشبیهات ناشی از عجز زبان در مورد تعبیر و تفسیر از واژه فیض است. به هر حال فیض امری ذاتی بوده و به تعلیل و قصدی زائد نیاز ندارد و نظیر ترشح آب از ظرفی که از پُری سرریز شده از "أحد" می تراود. این فیض ازلی و ابدی است و با هیچ زیاده و نقصانی مواجه نمی شود. فیض در نهایت به مبدا خود بازگشت دارد.

ز فضلش هر دو عالم گشت روشن ز فیضش خاک آدم گشت گلشن

شارح گلشن راز می گوید:

« فیض خداوند علی الدوام بر موجودات فائض گشته و بواسطه فیض تجلی رحمانی اشیاء
أناً فأناً از مقتضای امکانیت ذاتی نیست می شوند و به فیض تجلی حق هست میگردند و
سرعت تجدد فیض رحمانی بنوعی است که ادراک رفتن و آمدن آن نمی توان کرد و
آمدنش عین رفتن است.^۱ »

ابن سینا در کتاب التعليقات فیض را چنین تعریف می کند:

« فیض کار فاعلی است که بصورت دائمی از او کار(فعل) صورت می پذیرد و هیچ
انقطاعی در میان کارهایش وجود ندارد و کار را به سبب غرض و مقصودی غیر از ذات
خویش انجام نمی دهد بلکه تنها بخاطر کمال یا کمالاتی که واجد است کار انجام می
دهد.^۲ »

لذا به منظور توضیح فیاض بودن خداوند درموضع دیگر می گوید:

« برای فعل حضرت حق نمی توان هیچ چرایی (لمیت) مطرح کرد زیرا فعل خدا برای
هیچ انگیزه ای خارج از ذات صورت نمی گیرد بلکه تمام افعال خدا مقتضای ذات حضرت
حق است.^۳ »

۱. شرح گلشن راز، ص ۱۷، کشف، ص ۱۱۱۷، دستور العلماء، ج ۳، ص ۵۱

۲. تعليقات، ص ۲۹۲

۳. همان، ص ۳۰۰

خداوند در نزد این سینا معطی الوجود، فاعل الهی و هستی بخش عالم است او چنین فاعلیتی را افزای فیض و ابداع نامیده و آن را مختص به حق تعالی و عقول کلی دانسته است. چون صدور موجودات از آنها به دلیل کمالشان است و نه به دلیل مقصودی غیر ذات خود (در واجب) یا علت ذات خود (در عقول) و یا حرکت و جنبشی برای وصول به کمال یا وضعیتی که در آن نبوده اند (عالم ماده).^۱

ابن سینا در یک تقسیم بندی مخلوقات را به سه قسم تقسیم می کند:

- ۱- ابداعی: ایجاد شیء خارج از زمان و بدون ماده سابق برآن، نظیر ابداع مجردات و در اصطلاحی دیگر بدون واسطه ای دیگر یعنی صدور عقل اول
- ۲- اختراعی: ایجاد شیء خارج از زمان اما با وجود ماده سابق نظیر اختراع افلاک
- ۳- احدائی (تکوینی): ایجاد شیء در ظرف زمان مسبوق به ماده، نظیر تکوین اجسام و پدیده های جسمانی.^۲

شیخ در شفا در مورد تفاوت اصطلاحات مزبور می گوید:

« موجودات ازلی که علت آنها نسبت به آنها تقدم رتبی دارد، تنها عدم مجامع^۳ در برابر عدم مقابل^۴ دارند وجودشان وجود ابداعی است. بر خلاف حوادثی که هر دو نوع عدم مجامع و مقابل را دارند، وجودشان تکوینی و محدث است. برخی موجودات هم مسبوق به عدم زمانی هستند که موجود نبودند و سپس بوجود آمدند و هم مسبوق به ماده ای هستند که در آن تحقق می یابند و آن ماده محل آنها می شود. اما برخی دیگر گرچه وجودشان زمانی است اما مسبوق به ماده قبلی نیستند هرچند جزء مجردات نیز نیستند. مثل اولین صورت در ماده اولیه یا هیولای اولی. حال آیا این را باید ابداعی دانست یا محدث؟ دو قول وجود دارد برخی وجود صورتها را ابداعی می دانند، چون از کتم عدم پدید آمده و واهب الصور آنها را افزای می کند. به علاوه خود صورت ماده ندارد تا تدریجاً متحقق گردد.

۱. همان، ص ۱۰۰

۲. الهیات شفا، ج ۲، ص ۲۶۶ و ۲۶۷

۳. مراد از عدم مجامع ممکنات است یا معدومات ممکنه. یا استعدادات ممکنه که در عین اینکه معدوم است مجامع با وجوداند یا اعدام مضاف بوجود و نه اعدام مطلقه. (اسفار، ج ۲، ص ۵۲۷)

۴. عدم زمانی

قول دیگر(اصطلاح دیگر) تنها مجردات، اعم از عقل اول یا دوم یا نفس را ابداعی می داند (که غیر مسبوق به ماده و مدت اند) البته در مقابل، قول سومی هست که وجود ابداعی را منحصر به صادر اول (عقل اول) میدانند چرا که ابداع را آن می داند که هیچ چیز غیر از ذات علت بر معلول مقدم نباشد.^۱»

سهروردی از جمله فیلسوفان نوآور و نقادی است که فیض، افاضه و اشراق، پایه حکمت او را تشکیل داده است. نظام فلسفی او مبتنی بر استعاره فیضان و پرتو افشانی و استناد انوار و مراتب نورانی به منبعی نوری است. او در ترسیم نظام خاص خود ترجیح داده که بجای لفظ وجود یا ماهیت یا واقعیت، اصطلاح نور را بکار ببرد. چنان که به جای علیت یا فاعلیت وجودی نیز لفظ اشراق یا نور افشانی را بکار می برد. بدین سان، مفهوم و معنای ایجاد نزد او برجستگی و وضوحی در خور پیدا کرده و با دید عرفانی و مذهبی آمیخته شده است. در اینجا به مفهوم اشراق، فیض، احکام و اوصاف آن و تطوری که در این اصطلاح نزد شیخ اشراق پیدا شده است اشاره می کنیم. آفرینش در نزد سهروردی صدور و اشراق پرتوی از نورالانوار است که حاصل افاضه کمال مطلق به دلیل اطلاق و لایتناهی بودن کمال اوست. این فرایند بدون کاهش پذیری و نقصانی در مبداء به نحو دائم و غیر منقطع جریان دارد:

وی می گوید:

« فیض ابدی است چرا که فاعل تغییر نمی پذیرد و معدوم نمی شود. لهذا عالم به دوام فاعل، دائم است. و این سخن که اگر فیض دائمی باشد با مبداء خود مساوی می شود صحیح نیست چرا که دانستی شیء، درخشان به هر حال نسبت به شعاع خویش تقدم دارد. و آنچه واجب بالذات است با آنچه وجوبش را از او می گیرد مساوی نیست.^۲»

چنانکه از این عبارت بر می آید شیخ اشراق به خوبی بین حدوث ذاتی و حدوث زمانی تفاوت نهاده و در جواب متکلمان از قاعده اشراقی و استعاره نوری خود بهره می برد که اگر اشعه آفتاب به دوام خورشید ادامه داشته باشد لازم نمی آید که از خورشید بی نیاز باشد.

تعبیر مهم تر سهروردی در مورد فیض و فاعلیت وجودی، تحلیل هویت معلول و موجود مفاض و ترسیم نحوه ربط معلول به علت خویش است که بعدها بوسیله صدرالمتهلین بازسازی گردید.

۱. الهیات شفا، ج ۲، ص ۲۶۶

۲. حکمت الاشراق، ص ۱۸۱

شیخ اشراق می نویسد:

« از آنجا که وجود یک اعتبار عقلی است لذا هویت یک شیء نیز به علت فیاض او معلق است، هیچ ممکن الوجودی از یک مرجح، بی نیاز نیست کما این که پس از ایجاد شدنش از حالت امکان به واجب الوجود بالذات بودن تغییر حالت نمی دهد. نور الانوار است که علت موجد و ثبات جمیع موجودات است.^۱»

شارح حکمت الاشراق می نویسد:

« فیض خداوند ابدی است زیرا فاعل آن نه تغییرپذیر است و نه قابل انعدام، بنا بر این عالم بدوام او دوام یابد و ایراداتی که در این مورد شده است همه نادرست است از این قبیل که اگر فیض دوام یابد لازم آید که فیض با مبدع فیض برابر باشد، جواب داده می شود که چگونگی در باب نور و شعاع آن که انعکاس شعاع از دوام نیز حکایت کند و دوام شعاع از دوام نیز حکایت کند و دوام نیز دوام شعاع را ایجاد می کند مع ذلک نیز بر شعاع تقدم دارد و همین طور است در باب فیض و مفیض یا مبدع فیض و مبدأ آن^۲»

میرداماد طریقه افاضه خداوند را چنین تبیین می کند:

« راه ایجاد و افاضه خداوند آن نیست که چیزی از ذات مفیض و علت ایجاد می شود یا به ذات معلول فیض، ملحق گردد، بلکه راه آن بدین سان است که هنگامی که علم جاعل فیاض به این که چه چیزی از ممکنات منتظر وجودند و صلاحیت دریافت فیض در نظام خیر و احسن را دارند بر حسب این علم و اراده ناشی از آن، در متن واقع، ذات آن ممکن منبعث و متحقق می شود و از فیاضیت و فعالیت او موجودی حقیقی و امری هم سنخ با هویت و ماهیت او صادر می شود.^۳»

از عبارت مزبور چنین بر می آید که نحوه فیض و افاضه، بدین صورت است که پس از علم ذات حق به مفاض و مجعول و اراده او به احسن انحاء خلقت، جوهر و ذات معلول ناشی از فعالیت و فیاضیت حق متعال، به عرصه ظهور می رسد. سپس میرداماد دو مثال نفس و تدبیر آن بر بدن و پرتو افشانی خورشید را مثالهایی مناسب برای تبیین حقیقت فیض دانسته است.

۱. ولما كان الوجود اعتباراً عقلياً فللشيء من علته الفياضه هويته و لا يستغنى الممكن عن المرجح لوجوده و لا ينقلب بعد امكانه في نفسه واجباً بذاته و نور الانوار علت وجود جمیع الموجودات و علت ثباتها و كذا القواهر من الانوار. همان،

ص ۱۸۶

۲. همان، ص ۴۰۹

۳. نبراس الضیاء، ص ۶۸

وی برای تشریح بیشتر معنای افاضه (صدور) می گوید:

« آن صدور(جعل، ایجاد و افاضه) در اصطلاح حکمت به سه معنا به کار می رود.

- ۱- جاعلیت اضافی (معنای مصدری اضافی): که دو طرف اضافه به حسب تقدم و تأخر معیت داشته و این اضافه چیزی جز نسبت متکرره نیست.
- ۲- جاعلیت حقیقی: که حیثیتی در ذات جاعل و مستلزم ذات معلول است و جوهر ذات معلول و مجعول از آن منبعث می شود. این جاعلیت حقیقی خود، منبع تقرر و مبدا جاعلیت اضافی و مقدم بر آن تلقی می شود.
- ۳- جاعلیت حقّه: که کمال وجود بماهو وجود است و عین مرتبه ذات حق و عبارت است از: "کونه سبحانه فی مرتبه ذاته بحیث تجب و تصدر عنه خیرات نظام الوجود علی الاطلاق و تفیض عنه کل وجود و کل کمال الموجود": یعنی نحوه هستی حق تعالی در مرتبه ذات، به گونه ای است که منشاء صدور نظام هستی و فیضان آن از حق تعالی بوده و به نوبه خود منشاء و مبدا مرتبه سابق است.^۱»

اما مطلب مهم در زمینه مبحث فیض در نزد معلم ثالث، تقسیم بندی فیض و انحای جعل و مراتب موجودات به حسب نحوه ارتباط آنها با حق تعالی است.

وی به تاسی از ابن سینا انحای این ارتباط را به چهار وجه ترسیم می کند:

- ۱- ابداع: تحقق بخشیدن به واقعیت و ذات موجود (علت تغییر به «ذات موجود» اصرار میرداماد بر اصالت ماهیت و اعتباریت وجود است.) از سابقه عدم مطلق ذاتی و اخراج آن از عدم دهری است که منحصر به عقول و به خصوص عقل اول است.
- ۲- اختراع: ایجاد موجود از نیستی، اما همراه با سابقه قوه و ماده قبل از آن موجود (به نحوه سبق بالذات) که مختص به افلاک و عناصر بسیط است.
- ۳- صنع: تکوین زمان مندی است که (به نحوسبق بالطبع) مسبوق به ماده است.
- ۴- تکوین: احداث وجودی در عالم زمان است که مسبوق به ماده (حامل امکان استعدادی) و به نحو سبق بالزمان است.^۲

۱. همان، ص ۶۷، ۷۱

۲. همان، ص ۷۲ تا ۷۴

۱.۴.۶ حدوث و قدم

حدوث و قدم از عوارض موجود بما هو موجود است. «حدوث» یعنی بودن وجود شیء بعد از عدم آن شیء؛ به عبارت دیگر اگر شیئی موجود بشود بعد از آنکه موجود نبوده است، آن شیء حادث است. و اما «قدم» یعنی این که وجود شیء مسبوق به عدم خود نباشد؛ پس قدیم یعنی آن چیزی که موجود است و همیشه موجود بوده است.

۱.۴.۶.۱ اقسام حدوث و قدم

۱.۴.۶.۱.۱ اولین تقسیم این است که هر یک از حدوث و قدم یا حقیقی است یا اضافی. حدوث و قدم حقیقی همان است که تعریف آن در بالا گفته شد، اما حدوث و قدم اضافی همان است که معمولاً در عرف به کار برده و با کلماتی نظیر «نو و کهنه»، «جدید و قدیم» از آن تعبیر می‌کنند. به عبارت دیگر از دو شیء حادث، آن یکی را که زمان حدوثش مقدم است یعنی زودتر به وجود آمده است، نسبت به شیء دوم «قدیم» و آن شیء دیگر را که زمان حدوثش مؤخر است، نسبت به شیء اول «حادث» می‌گویند.

۱.۴.۶.۱.۲ دومین تقسیم این است که هر یک از حدوث و قدم یا ذاتی است یا زمانی.

توضیح:

کلمه حادث در فلسفه بر دو معنی اطلاق شده است یکی وجود چیزی بعد از عدم آن بنحو بعدیت زمانی که آن را حادث بحدوث زمانی می‌نامند و در مقابل قدیم زمانی و معنای دیگر، نیازمند بودن چیزی بغیر را حدوث گویند. و به همین علت آن را حادث بحدوث ذاتی می‌نامند. در مقابل قدیم ذاتی، که ذات حق باشد.

«ان الحدوث عند الاوائل يطلق على معنيين احد هما الحدوث الزماني و هو كون الوجود بعد العدم في زمان معين و بهذا الاعتبار لا يكون الزمان حادثا و الثاني الذاتي و هو كون الشيء تحتاج في وجوده الى غيره سواء دامت تلك الحاجة او لم تدم و كذا القدم له معنيان»^۱.

و بالجمله هر موجودی که وجودش مسبوق بعدم زمانی باشد حادث زمانی و هر موجودی که وجودش مسبوق بعدم ذاتی باشد حادث بحدوث ذاتی است.

«لا بد للحادث من ان يتقدمه العدم و لا بد ان يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث و يرتفع عنه العدم»^۲.

۱. شرح حکمة العین، ص ۸۹

۲. تهافت التهافت، ص ۱۳۴

و ناچار هر حادثی نیاز به محدث و سبب محدثه دارد و قبل از حدوث ممکن بوده است تا حادث شده است و نیز محتاج بماده سابقه و قوت سابق و استعداد حامل قوت می باشد.

و بالاخره هر کائی قبل از وجود باید ممکن الوجود باشد تا حادث شود زیرا اگر ممتنع الوجود باشد حادث نخواهد شد.^۱

متکلمان، عالم را حادث بحدوث زمانی می دانند و حکما کلیه ممکنات جهان وجود را بطور جملی و کلی حادث بحدوث ذاتی می دانند و افلاک را قدیم زمانی و حادث ذاتی و عناصر و موالید را حادث زمانی می دانند پس مجموعه عالم حادث ذاتی است و لکن بعضی قدیم زمانی و حادث ذاتی اند و بعضی حادث زمانی و ذاتی اند. قطب الدین در تعریف حدوث گوید:

«حدوث پیش جمهور حصول شیء است بعد از عدم آن در زمانی که گذشته باشد و قدم پیش ایشان آنچه مقابل این و بدین تعریف متصور نیست که زمان حادث باشد و الا وجود او مقارن عدم باشد.»^۲

۱.۴.۶.۱.۳ در سومین تقسیم بندی می گوئیم: حدوث و قدم هر یک بر دو معنی می باشند یکی حدوث و قدم بقیاس و دیگری حدوث و قدم بغير قیاس و بنفسه حدوث و حادث بقیاس مانند زمان وجود زید نسبت بزمان وجود عمرو در صورتی که زمان وجود زید کمتر از زمان وجود عمرو باشد و قدم بعکس آنست. این نوع حادث و قدیم را عرضی مینامند یعنی حادث و قدیم بالعرض خوانند.

حادث و قدیم غیر بقیاس یا بغير قیاس هم بر دو قسم است یکی حادث و قدیم بحدوث و قدم ذاتی و دیگر زمانی.

حدوث زمانی عبارت از حصول شیء است بعد از آنکه نبوده است بنحو بعدیت غیر مجامع با قبلیت و بنا بر این اصل زمان حادث نیست زیرا زمانی نبوده است که زمان نباشد و قدم زمانی عبارت از بودن شیء است بنحوی که اولی برای زمان وجود آن نباشد و زمان به این معنی قدیم نیست زیرا زمان را زمان دیگری نیست که زمان وجود او باشد و اولی برای او باشد یا نباشد و همین طور مفارقات از ماده زیرا برای وجود آنها زمانی نیست و آنها اعلی و فوق زمانند و حدوث ذاتی عبارت از بودن شیء است بذاته مستند بغيرش و بعبارت دیگر وجود شیء که مستند بذات خود نباشد بلکه مستند بغيرش باشد چه آنکه این استناد مخصوص بزمان معین باشد یا مستمر در تمام ازمنه باشد و یا مرتفع از افق زمان باشد و قدیم ذاتی آنست که وجودش بذاته مستند بذات خود باشد.

۱. همان، ص ۱۰۰، ۷۴، ۳۹۴ اسفار، ج ۲، ص ۱۴۴، ج ۱، ص ۲۱۰- شفا، ج ۱، ص ۶۰۱، ج ۲، ص ۵۳۸، ۴۷۶،

قیسات، ص ۱۷

۲. از درة التاج بخش، دوم، ص ۲۹

میر داماد در این زمینه می گوید:

«و القدم الذاتی هو کون الفعلیه لا تسبقها لیسیه القوة و البطلان و الوجود لا یسبقها لیسیه العدم و السلب سبقا بالذات اصلا و ملاکه وجوب الذات و الوجود وجوبا بالذات کما ان الحدوث الذاتی ملاکه جواز الذات و طباع الامکان بالذات»^۱.

و بالجمله طبایع موجودات زمانیه در هر مرتبه مسبوق بعدم مرتبت قبل خود می باشند در یک زمانی معین و بر روی هم کلیه موجودات عنصری و موالید و حوادث مادی مسبوق بزمان بوده و حادث بحدوث زمانی می باشند وجود زمان باضافه مجردات مانند عقول و نفوس و فلک الافلاک حادث بحدوث ذاتی اند و قدیم بقدیم زمانی اند.

«و القدم الزمانی هو کون الشیء الزمانی غیر متحقق الوجود بزمان ما مسبوق من جهة المبدأ بزمان العدم بل مستمر الحصول فی امتداد الزمان کله فلا یكون لزمان وجوه اول زمانی و ملاکه الاستغناء عن التعلق بالامکان الاستعدادی»^۲.

میرداماد موجودات عالم را حادث بحدوث دهری می داند و می نویسد:

« کلیه جائزات و متجوهرات نسبت بذات حق تعالی و افاضه جود او در حکم واحد و یک موجودند و به افاضه جاعل بطور مرة واحدة متحقق و متحصل شده اند و همین افاضه واحد در کلیات ممکنات بعینه مراتب متعاقبه زمانیه است بقیاس بداخل موجودات پس کلیه ممکنات حادث بحدوث سرمدی بافاضه واحده می باشند لکن نسبت عالم زمانیات بمفارقات نوریه که متأخر الوجود از مفارقاتند حادث بحدوث دهر می باشند. و القدم الدهری و یعبر عنه بالازلیه السرمدیه هو کون الوجود الحاصل بالفعل غیر مسبوق بالعدم الصریح فی متن الدهر بل ازلی الحصول فی حاق الواقع»^۳.

و ملا هادی سبزواری در توضیح کلام میر داماد می نویسد:

«فنقول قول السید العالم معناه ان عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهری لانه مسبوق الوجود بوجود الملكوت الذی وعائه الدهر سبقا دهریا»^۴.
«کل موجود فلوجوده وعاء او ما یجرى مجراه فوعاء السیالات کالحركات و المتحركات هو الزمان سواء کان بنفسه او باطرافه من الآنات المفروضة و ما یجرى مجرى الوعاء للمفارقات النوریة هو الدهر و هو کنفسها بسیط مجردة عن الكمیة و الاتصال و السیلان و نحوها و نسبتها الی الزمان نسبة الروح الی الجسد و ما یجرى مجرى الوعاء للحق و صفاته و اسمائه هو السرمد»^۵.

۱. قبسات، ص ۱۲

۲. همان

۳. همان

۴. شرح منظومه، ص ۷۷

۵. همان، ص ۷۳

ما حصل كلام آنکه: میر داماد قائل به سه عالم است یکی عالم سرمد و یا وعاء سرمد و دیگر عالم یا وعاء دهر و سه دیگر زمان و وعاء زمانیات، او عالم جسمانی را حادث بحدوث دهری می داند و مجردات یعنی عقول و نفوس را حادث بحدوث سرمدی می داند و موجودات را سه طبقه کرده است ۱- زمانیات ۲- دهریات ۳- سرمدیات.

حاجی سبزواری قائل بحدوث اسمی بوده و گوید:

« جهان یعنی ما سوی الله، اسماء و صفات اند که منتزع از حدود وجود منبسط اند و بنا بر این کلیه موجودات از عقول و نفوس و غیره مسبوق بعدم می باشند در مرتبت احدیت و حادث اند بتجلی ذات و بواسطه اسم المبدع.^۱ »

صدرا گوید:

« عقول و مفارقات خارج از حکم حدوث اند زیرا آنها متحقق به صقع ربوبی و موجود بوجود الهی اند نه بایجاد او و حکم حدوث در چیزهائی است که حرکت جوهریه در آنها جاری است و او قائل بحادث بحدوث طبیعی است.^۲ »

از مجموع کلمات اهل فن انواع دیگری نیز برای حدوث قابل ذکر است لذا می توان گفت از تعاریفی که درباره حدوث شد و برحسب کیفیت مسبوقیتی که در نظر می گیرند دارای اقسام زیر است:

۱. حدوث زمانی ۲. حدوث ذاتی ۳. حدوث دهری ۴. حدوث اسمی

البته علاوه بر چهار نوع مذکور نوع دیگری از حدوث را صدرالمتالهین مصطلح کرده است بنام حدوث تجردی. حدوث تجردی ویژه زمان است این اصطلاح در رساله الحدوث در موضعی که وی می خواهد زمان را ثابت کند و حقیقت آن را آشکار کند بکار رفته است.^۳

میرداماد در قبسات اقسام حدوث را چنین بیان می کند:

« اگر مفهوم حدوث این باشد که پس از لیسیت مطلقه موجود گردد و هیچ گونه قبلیت زمانی نداشته باشد آنرا ابداع خوانند و دارای حدوث ذاتی است. و اگر در مفهوم حدوث، قبلیت زمانی باشد آنرا حدوث زمانی گویند.

در قدم اول دو وجه دیگر مشهود است بدین عبارت که اگر لیسیت مطلقه باشد ابداع گویند و اگر لیسیت غیر مطلق باشد یا عدم صریح باشد آنرا حدوث دهری خوانند و اضافه ای که در این حدوث صورت می گیرد احداث و صنع گویند. حدوث زمانی را تکوین هم گفته اند.

تقسیمی دیگر از حدوث به عبارات زیر شده است:

« اگر در حدوث نه ماده ای باشد و نه مدتی آنرا اختراع گویند مانند خلق عقول. و اگر در حدوث نیازی به ماده باشد ولی احتیاجی به زمان و مدت نباشد آنرا ابداع گویند. و از ابداعات، اجرام فلکی را می توان نام برد. و اگر در حدوث هم به ماده و هم به مدت نیاز

۱. همان، ص ۷۷، ۷۸

۲. رسائل ملا صدرا، ص ۹۹، اسفار، ج ۱، ص ۲۶۲، ج ۲، ص ۱۶۲، ج ۱، ص ۲۷۳

۳. رساله الحدوث، ص ۴۴، س ۱۶

باشد آنرا تکوین نامند و کائنات که شامل عنصریات نیز می‌شود حادث به حدوث زمانی می‌باشد.^۱»

میرداماد در جایی دیگر می‌نویسد:

« هر کدام از حدوث ذاتی و دهری جز به معنی واحدی اطلاق نمی‌شود ولی حدوث زمانی دارای ۳ نوع است:

۱. تدریجی: اینکه یک چیز در امتداد یک زمانی و منطبق بر آن بطوریکه منقسم به تقسیم آن باشد مثل حرکت قطعی

۲. دفعی: اینکه یک چیز واحدی بتمامه در یک آن تقسیم ناپذیری، حاصل گردد.

۳. زمانی: اینکه یک چیز واحدی بتمامه در یک زمان^۲ ما و محدود بین مبداء و منتها ولی نه به طور انطباق به آن و منقسم بانقسام آن، بلکه حصول آن بتمامه در هر جزئی از اجزاء زمان واقع شود.^۲»

قدیم در لغت به معنی چیزی است که زمان زیادی بر آن گذشته باشد، و در فلسفه اسلامی به موجودی اطلاق می‌شود که هستی آن دارای آغاز نباشد و مترادف اول است.
ابن سینا گوید:

«چیزی که قدیم است یا به حسب ذات قدیم است یا به حسب زمان. قدیم ذاتی موجودی است که ذات او را، در هستی آغازی نباشد، و قدیم زمانی موجودی است که دارای زمان بی‌آغاز باشد.»^۳

و نیز گفته است:

«قدیم بر چند وجه است: می‌گویند قدیم بالقیاس، و آن شیئی است که زمان آن در گذشته بیشتر از زمان شیء دیگر باشد. قدیم مطلق نیز به دو وجه اطلاق می‌شود: به حسب ذات و به حسب زمان.

قدیم زمانی شیئی است که در یک زمان خاص غیر متناهی ایجاد شده است، قدیم ذاتی شیئی است که ذات او را مبدئی نباشد که توسط آن ضرورت یابد.

پس قدیم زمانی قدیمی است که مبدأ زمانی نداشته باشد، و قدیم ذاتی قدیمی است که مبدأ نداشته باشد و آن واحد حق است»^۴

قدیم بر حسب زمان ماضی، ازلی نامیده می‌شود، پس ازل عبارت است از دوام وجود در گذشته و در مقابل ابد است. ابدی، وجودی است که در آینده نهایت نداشته باشد.

پس اگر فیلسوفان بگویند: عالم قدیم است، مقصود از این عبارت این است که وجود خدا ذاتاً نه زماناً مقدم بر عالم و زمان است. در نظر آنان قدیم مقابل حادث است. حادث چیزی است که وجود آن آغاز زمانی دارد.

۱. قبسات، ص ۳

۲. همان، ص ۱۶ و ۱۷ و خلسه الملکوت، ص ۶۳

۳. النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، ص ۵۳۳

۴. الحدود (ابن سینا)، ص ۲۶۲

۱.۴.۶.۲ قدیم بالذات

قدیم بالذات یک اصطلاح فلسفی است و عبارت از موجودی است که وجود او از غیرش نباشد و آن ذات حق است و مقابل آن حدوث ذاتی است.

حاجی گوید:

« هر موجودی که وجودش مسبوق بعدم نباشد قدیم نامند و آن بر دو قسم است. یکی قدیم ذاتی، و دیگری قدیم اضافی و قسم دوم موجودی است که نسبت بموجود دیگر سابقه زمانی زیادتری داشته باشد.»^۱

میر داماد گوید:

« ملاک قدیم ذاتی وجوب بالذات است و ملاک حدوث ذاتی جواز و امکان میباشد.»^۲

اکنون می‌خواهیم انقسام حدوث و قدم را به ذاتی و زمانی توضیح دهیم و برای این منظور مقدماتی را ذکر می‌کنیم.

مقدمه اول: تقدّم و تأخّر و یا به تعبیر دیگر سبق و لحوق (یا سابقیت و لا حقیت) انواع و اقسامی دارد که البته واضح ترین این اقسام همان تقدّم و تأخّر زمانی است به اینکه چیزی بر چیز دیگر به حسب امتداد زمانی تقدّم پیدا کرده و یا به حسب امتداد زمانی، چیزی از چیز دیگر تأخّر پیدا می‌کند. برای روشن شدن مطلب بنظر می‌رسد بحثی در معانی سبق و لحوق یا تقدم و تأخر داشته باشیم.

یکی از مسائلی که در فلسفه بحث می‌شود مسأله تقدم و تأخر و معیت است اما این تقدم و تأخر و معیت چیست و در چه مواردی این تعبیر به کار می‌رود؟

ما اول مواردی را که این تعبیر به کار می‌رود ذکر می‌کنیم: در درجه اول میان اجزاء آن چیزی که ما آن را به اسم «زمان» نامیده‌ایم یک نوع رابطه‌ای درک می‌کنیم که این رابطه را رابطه «تعاقب» یا رابطه «تقدم و تأخر» می‌گوییم؛ یعنی میان اجزاء زمان یک نوع نسبتی برقرار است که بعضی اجزاء مقدم بر بعضی دیگر هستند و بعضی اجزاء مؤخر از بعضی دیگر؛ و واقعاً چنین چیزی هست. مثلاً می‌گوییم دیروز بر امروز مقدم است و امروز از دیروز مؤخر است. این یک اعتبار محض نیست و یک امر قراردادی نیست که بتوانیم به جای آن بگوییم امروز بر دیروز مقدم است و دیروز از امروز مؤخر است؛ لذا یک خصوصیتی، یک واقعیتی، یک جنبه‌ای و یک چیزی در ماوراء ذهن ما برای خود این واقعیت هست که از آن تعبیر به «تقدم و تأخر» می‌کنیم.

۱. شرح منظومه، ص ۷۵

۲. قیاسات، ص ۱۳

در غیر زمان باز ما عیناً این مفهوم را اعتبار می‌کنیم؛ مثلاً در مکان هم اعتبار می‌کنیم، ولی در مورد مکان این مفهوم نسبی است؛ اعتباری نیست؛ یعنی با مقیاس قراردادن اشیاء مختلف و تغییر مقیاس یا مبدأ مقایسه، فرق می‌کند.

فرق است میان اینکه یک امری قراردادی و اعتباری محض باشد و اینکه واقعی باشد ولی در عین حال نسبی باشد. «نسبی باشد» به این معنی که می‌تواند یک شیء در مقایسه با یک چیز نسبت به یک شیء مقدم باشد و همان شیء در مقایسه با یک چیز دیگر نسبت به همان شیئی که بر آن مقدم بود مؤخر باشد. مثلاً فرض کنید که از اصفهان می‌خواهیم به سمت تهران حرکت کنیم. تهران و راهی را که از اینجا به تهران منتهی می‌شود در نظر می‌گیریم. اینجا را که خودمان هستیم مبدأ قرار می‌دهیم و تهران را منتهی. آن وقت می‌گوییم که مثلاً میمه قبل از قم است و قم بعد از میمه. این «قبل» و «بعد» یعنی چه؟ یعنی چه میمه قبل از قم است؟ چه خصوصیتی و چه صفتی در میمه است که به موجب آن می‌گوییم میمه قبل از قم است؟ در مورد شرفها و فضیلتها هم ما این تعبیر را به کار می‌بریم. مثلاً اگر ما در یک رشته‌ای دو نفر عالم داریم که یکی از آندو علمش بیش از دیگری است او را «اعلم» می‌نامیم و می‌گوییم او که اعلم است مقدم است بر این؛ او جلوتر است از این؛ اعلم مقدم است بر عالم. و یا یک نفر دانشجو را که بهتر از همه دانشجویان یک کلاس درس می‌خواند و نمره بهتر می‌آورد می‌گوییم این دانشجو از همه دانشجویان کلاس جلوتر است و بر همه آنها مقدم است.

در واقع هر جا که یک اسم تفضیل و یک افعال تفضیلی به کار رود و بگوئیم این یکی آن مبدأ اشتقاق را بیشتر از دیگری دارد، تعبیر «تقدم و تأخر» هم به کار برده می‌شود، مثل «اعلم» وقتی مبدأ اشتقاق را «علم» بگیریم، و مثل «اشجع» و «اتقی» و «اورع» وقتی مبدأ اشتقاق را شجاعت و تقوا و ورع بگیریم.

و باز اقسام دیگری از تقدم و تأخر داریم که این اقسام را اگرچه عرف به کار نمی‌برد ولی در عین حال عقل آنها را درک و کشف می‌کند. البته در مورد بعضی از اینها ممکن است کسی بگوید که این حقیقت نیست و در واقع مجاز است و تشبیه است. ولی برخی از اینها قدر مسلم این است که حقیقت است و تشبیه و تمثیل و مجاز نیست. حال ما مواردی را که از نظر همه فلاسفه قدر مسلم این است که هیچ شائبه مجازی در آنها نیست و آنها را نوعی تقدم و تأخر یا سبق و لحوق می‌دانند ذکر می‌کنیم و بعد به دنبال ملاک آنها می‌رویم.

توضیح اینکه وقتی ما اقسام سبق و لحوق یا تقدم و تأخر را بیان می‌کنیم و می‌گوییم تقدم و تأخر بر چند قسم است: زمانی، رتبی، علی، شرفی، جوهری (یا ماهوی)، دهری و غیره، در واقع می‌خواهیم بگوئیم که همه اینها در یک امر با یکدیگر مشترک اند و آن اینکه در همه اینها تقدم و تأخر هست و در یک امر با یکدیگر اختلاف دارند و آن اینکه در هر قسمی از این اقسام، ملاک تقدم و تأخر غیر آن چیزی است که در قسم دیگر است. پس درحقیقت در وهله اول دو مسأله را باید در اینجا روشن کنیم:

یکی اینکه اصلاً خود تقدم و تأخر را بفهمیم و ببینیم که اصلاً خود این تقدم و تأخر به چه معنی است؛

دیگر اینکه ملاک تقدم و تأخر چیست؟

حاجی سبزواری هشت مورد برای تقدم و تأخر ذکر می‌کند که همه این هشت مورد را همه فلاسفه نگفته‌اند؛ ولی متأخرین موارد دیگری را اضافه کرده‌اند مثل موردی که میرداماد و یا ملاصدرا اضافه کرده است.

۱.۴.۶.۳ اقسام سبق و لحوق

۱.۴.۶.۳.۱ سبق زمانی

اولین قسمی که ذکر می‌کنند «تقدم و تأخر زمانی» است، که البته یک امر نسبتاً واضحی است. میان اجزاء زمان تقدم و تأخر هست و میان اشیاء زمانی هم به تبع زمان تقدم و تأخر هست. لذا اجزاء زمان نسبت به یکدیگر تقدم و تأخر دارند از آن جهت که زمان تدریجی الوجود و کم غیر قار است نه از جهت دیگر، و اشیاء زمانی نسبت به یکدیگر تقدم و تأخر دارند از آن جهت که تعلق به زمان دارند. دیروز بر امروز تقدم دارد؛ دیروز چون زمان است و دیروز است بر امروز چون زمان است و امروز است تقدم دارد؛ یعنی این دو جزء از زمان به اعتبار همان نفس زمان بودنشان نسبت به یکدیگر تقدم و تأخر دارند نه به اعتبار امری ماوراء زمان.

این یک نوع تقدم و تأخری است که ذهن انسان آن را درک می‌کند.

۱.۴.۶.۳.۲ سبق بالرتبه

نوع دوم از سبق را «سبق بالرتبه» می‌نامند. سبق به رتبه که البته اختصاص به مکان ندارد در جایی است که شیئی (مثل الف) داشته باشیم که آن را به عنوان مبدأ در نظر بگیریم یعنی مبدئیت برایش اعتبار کنیم و دو شیء دیگر (مثل ب و ج) داشته باشیم که با شیء اول (الف) نسبت داشته باشند ولی در این نسبتی که این دو شیء با شیء اول دارند (که این یک نسبت مشترک است) سهم ب بیش از ج باشد. در اینجا است که می‌گوییم ب در این نسبت با الف، تقدم دارد بر ج.

در واقع مطلب از این قرار است که ایندو یک نسبت مشترک دارند و در عین حال امتیازی در کار هست ولی امتیاز هم در همان مابه الاشتراک است نه اینکه امتیاز در یک امر دیگری باشد. لذا باید یک امری باشد قابل شدت و ضعف؛ یعنی این یکی آن را به نحو اشدّ دارد و آن دیگری همان را به نحو اضعف دارد. البته می‌دانیم که شدت و ضعف، یک امر اضافه بر یک شیء نیست.

سبق بالرتبه، هم در امور مکانی مصداق دارد و هم در امور غیرمکانی. اما در امور مکانی مثال مسافرین یک اتوبوس و راننده را در نظر می‌گیریم. وقتی که ما راننده را مبدأ قرار می‌دهیم می‌گوییم ردیف اول اتوبوس مقدم بر ردیف دوم است.

از همین جا ضمناً معنی «تقدم» هم روشن شد. معلوم شد معنی تقدم این است که متقدم و متأخر هر دو یک امر مشترک دارند و در آن امر مشترک هرچه متأخر دارد متقدم دارد ولی متقدم چیزی دارد که متأخر ندارد. سبق بالرتبه در امور عقلی نیز جاری می‌شود. بنابراین تقدم و تأخر رتبی یا ترتیبی، اختصاص به امور مکانی و جسمانی ندارد. وقتی یک شیء را که هم جسم است هم معدن است هم نبات است هم حیوان است و هم انسان در نظر می‌گیریم و مثلاً می‌گوییم نبات اقرب به جسمیت است تا حیوان، در اینجا یک امر مکانی در کار نیست؛ چون در خارج، آن شیئی که موجود است جسمیتش عین معدنیتش است، معدنیتش عین نباتیتش است، نباتیتش عین حیوانیتش و حیوانیتش عین انسانیتش است؛ یعنی در خارج، اینها روی هم چیده نشده است که بعد بخواهیم یک ترتیب مکانی برایش قائل شویم.

۱.۴.۶.۳.۳ سبق بالشرف

وقتی دو شیء در یک فضیلت و شرافت با یکدیگر مشترک باشند اما سهم یکی از آنها از آن فضیلت و شرافت بیش از دیگری باشد در اینجا می‌گوییم آن یکی بر این دیگری تقدم دارد و سبق و تقدمش از نوع «سبق و تقدم بالشرف» است.

مثلاً ما می‌گوییم پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) از نظر مقام و منزلتی که در نزد خدا دارد مقدم است بر امیرالمؤمنین (علیه السلام)؛ یعنی پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) قریبی دارد به خدا و امیرالمؤمنین (علیه السلام) هم قریبی دارد، ولی پیغمبر (صلی الله علیه و آله) اقرب از اوست؛ یعنی آنچه از قرب، این دارد او هم دارد و او باز قریبی دارد که این ندارد. به این ملاک است که می‌گوییم پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) مقدم بر امیرالمؤمنین (علیه السلام) است.

۱.۴.۶.۳.۴ سبق بالطبع

قسم چهارم از سبق چیزی است که فلاسفه آن را «سبق بالطبع» نامیده‌اند، مانند تقدمی که علت ناقصه بر معلول خودش دارد.

توضیح اینکه ما دوگونه علت داریم: علت تامه و علت ناقصه. اگر علت شیء، مرکب باشد و ما همه اجزاء و شرایط را در نظر بگیریم به طوری که با بودن آنها پیدایش معلول نیاز به هیچ چیز دیگری نداشته باشد آن را «علت تامه» می‌گوییم، و اما اگر بعضی از اجزاء علت تامه را در نظر بگیریم - ولو اینکه همه اجزاء را در نظر بگیریم منهای یک جزء، آن را «علت ناقصه» می‌نامیم.

علت تامه و علت ناقصه در این جهت مشترکند که اگر علت نباشد بالضرورة معلول هم نیست، ولی فرقشان در این جهت است که اگر علت تامه وجود داشته باشد بالضرورة معلول وجود دارد، اما چنین نیست که اگر علت ناقصه وجود داشته باشد بالضرورة معلول وجود پیدا کند، بلکه اگر علت ناقصه وجود داشته باشد و آن جزء یا اجزاء مکمل دیگر هم وجود داشته باشد معلول وجود دارد و اگر جزء یا اجزاء مکمل دیگر وجود نداشته باشد معلول وجود ندارد.

این نوع از تقدم و تأخر را «تقدم و تأخر بالطبع» می‌گویند و امر مشترک را در اینجا «وجود» گرفته‌اند. علت موجود است، معلول هم موجود است ولی علت در وجود داشتن تقدم دارد بر معلول. پس ملاک تقدم و تأخر در اینجا «وجود» است.

۱.۴.۶.۳.۵ سبق بالعلیه

نوع دیگر از سبق و تقدم «تقدم بالعلیه» یا «تقدم بالوجوب» است و این در آنجاست که ما علت را علت تامه اعتبار کنیم؛ یعنی این نوع از تقدم در رابطه علت تامه با معلول خودش وجود دارد. علت تامه هم تقدم دارد بر معلول خودش ولی این یک نوع تقدمی است غیر از تقدم علت ناقصه بر معلول. ملاک این تقدم، وجوب است نه وجود.

از طرفی می دانیم تا معلول وجودش به مرحله وجوب نرسد محال است وجود پیدا کند (الشیء ما لم یجب لم یوجد) یعنی اول باید سدّ جمیع انحاء عدم از آن بشود و امکان وجود پیدا نکردن از آن منتفی بشود تا آن وقت معلول وجود پیدا کند، فقط آن وقت است که معلول وجود پیدا می کند و از این جهت است که رابطه اشیاء رابطه ضروری می شود و نظام حاکم بر جهان یک نظام ضروری و سنت لایتخلف می شود. پس معلول، اول باید وجوب پیدا کند تا بعد وجود پیدا کند. ولی معلول آن وقت وجوب پیدا می کند که علت، آن را ایجاب کرده باشد؛ یعنی وجوب معلول از ناحیه علت است و وجوب را از علت خودش می گیرد. ولی علت تا خودش وجوب نداشته باشد نمی تواند ایجاب کند. از این جهت است که می گوئیم اول علت وجوب پیدا می کند بعد معلول وجوب پیدا می کند.

۱.۴.۶.۳.۶ سبق بالتجوهر

یک نوع تقدم دیگر وجود دارد که بیشتر با اصالت ماهیت سازگار است و آن «تقدم بالتجوهر» یا «تقدم بالماهیه» است.

اگر یک مرکب و یک کل را در نظر بگیریم که از چند جزء تشکیل شده باشد، میان اجزاء آن مرکب و خود آن مرکب یک رابطه ای هست و آن رابطه این است که کل متوقف بر جزء است ولی جزء متوقف بر کل نیست. هر جا که ما جزء و کلی داشته باشیم چنین رابطه ای بین جزء و کل برقرار است. حال اگر آن ماهیتی که می خواهد وجود پیدا کند مرکب باشد از دو جزء، مثلاً مرکب باشد از یک جنس و یک فصل (که بر اساس این نظریه علت، همان ذات ماهیت را افاضه می کند و بعد وجود به عنوان یک امر اعتباری از آن انتزاع می شود) به اعتبار اینکه ماهیت در مرتبه ذات خودش مرکب از دو جزء است و کل متوقف بر جزء است نه جزء متوقف بر کل، لذا جزء مقدم بر کل است. و نوعی تقدم بالتجوهر میان اجزاء ماهیت و خود ماهیت وجود دارد؛ یعنی اجزاء ماهیت در جوهریت و در ماهیت بودن و ذات بودن با [ماهیت] مشترکند (چون جزء ماهیت هم ماهیت است) هر چند جزء در همان ماهیت بودن و ذات بودن بر کل تقدم دارد. این را «تقدم بالتجوهر» می گویند.

۱.۴.۶.۳.۷ سبق بالذات

بعضی قائلند اصطلاح «تقدم بالذات» یک اصطلاح اعمی است که شامل این سه قسم از تقدم که اخیراً ذکر کردیم می‌شود، یعنی شامل تقدم بالطبع (که تقدم علت ناقصه بر معلول است) و تقدم بالعلیه (که تقدم علت تامه بر معلول است) و تقدم بالتجوهر می‌شود. هر سه اینها را «تقدم بالذات» می‌گویند.

۱.۴.۶.۳.۸ سبق بالحقیقه

نوع دیگری از سبق وجود دارد که صدرالمتهلین آن را بر اقسام سبق اضافه کرده و اسمش را «سبق بالحقیقه» گذاشته است^۱، که مقصود از «حقیقت» در اینجا همان تحقق و واقعیت است. پس سبق بالحقیقه کانه سبق بالواقعیه است.

ما به بسیاری از اشیاء «واقعیت» را نسبت می‌دهیم. مثلاً این شیء را می‌گوییم واقعی است و آن دیگری را می‌گوییم واقعی است، یا این شیء را می‌گوییم موجود است و آن دیگری را هم می‌گوییم موجود است. ولی وقتی که دقیقاً تحلیل می‌کنیم می‌بینیم از ایندو - که واقعیت را به هر دو نسبت می‌دهیم یعنی واقعی بودن امر مشترک میان ایندو است - یکی به طفیل دیگری واقعی بودن را دارد؛ یعنی از ایندو یکی از دیگری انتزاع شده است و واقعی بودن اولاً و بالذات مال آن دیگری است و ثانیاً و بالعرض مال این یکی است (که این همان مسأله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است).

ما به خود وجود واقعیت را نسبت می‌دهیم و می‌گوییم: وجود موجود است، وجود واقعی است. به ماهیت هم واقعیت را نسبت می‌دهیم و می‌گوییم واقعی است.

انسان یک واقعیت است در خارج. واقعیت را به هر یک از ایندو که نسبت می‌دهیم درست است؛ هیچکدام را دروغ نگفته‌ایم. ولی وقتی که به دقت بررسی می‌کنیم و مطلب را می‌شکافیم می‌بینیم که در اینجا دو چیز نیست که هر دو دارای واقعیت باشند، یعنی هم وجود دارای واقعیت باشد و هم ماهیت. در اینجا واقعیت داشتن و حقیقی بودن ایندو در طول یکدیگر قرار گرفته است. آن چیزی که بماهوهو حقیقی و واقعی است خود وجود است و آن چیزی که به تبع و بالعرض و مجازاً (به نوعی مجاز بسیار دقیق عقلی که با هزار تلاش فلسفه باید این مجاز را از حقیقت جدا کرد) واقعی است، ماهیت است.

بنابراین ماهیت و وجود هر دو در انتسابشان به واقعیت یعنی در انتسابشان به موجودیت مشترک هستند ولی وجود در واقعی بودن تقدم دارد بر ماهیت در واقعی بودن، برای اینکه ماهیت به طفیل وجود این نسبت را پیدا کرده است.

۱. شرح المنظومة، ج ۲، ص ۳۰۹

۹.۶.۳.۴. اسبق دهری

قسم دیگری را میرداماد بر اقسام سبق اضافه کرده است و آن سبق دهری است^۱ که میرداماد آن را کشف کرده و «حدوث دهری» نامیده است. حدوث دهری غیر از حدوث زمانی است که در میان موجودات هم عرض- یعنی موجوداتی که همه در یک عالم قرار گرفته‌اند مثل موجودات عالم طبیعت- اعتبار می‌شود و غیر از حدوث ذاتی است که فلاسفه گفته‌اند و به معنی مسبوقیت وجود شیء به امکان ذاتی خودش است، بلکه عبارت است از مسبوقیت وجود شیء به عدم خودش در عالم دهر؛ یعنی آنچه که در عالم طبیعت موجود است در مرتبه عالم دهر- که عالم دهر تقدم دارد بر عالم طبیعت- موجود نیست یعنی معدوم است، پس وجودش در این عالم مسبوق است به عدمش در عالم دیگر.

در مورد حدوث زمانی، وجود شیء مسبوق بود به عدمش در عالم طبیعت ولی در امتداد زمان. در اینجا وجود شیء مسبوق است به عدم خودش ولی در امتداد سلسله طولی و وقتی ما در مورد حدوث دهری می‌گوییم وجود این شیء مسبوق است به عدمش در عالم دهر، پس برای عالم دهر نوعی تقدم بر عالم طبیعت قائل هستیم، و آن تقدم غیر از تقدم بالعلیه است، و همان تقدم بالدهر است که میرداماد قائل بوده است.

تا اینجا ما اقسام تقدم و تأخر را ذکر کردیم برای اینکه تا اقسام ذکر نشود ذهن آمادگی ندارد که اینها را خوب تشریح و تحلیل کند.

مقدمه دوم: این مطلب مسلم است که هر ماهیتی، ممکن الوجود است (یعنی امکان، لازم ماهیت است). معنای این سخن این است که هر ماهیتی در ذات خود نسبتش با موجودیت و معدومیت متساوی است، نه اقتضای موجودیت دارد و نه اقتضای معدومیت؛ پس «امکان» یعنی لا اقتضائیت نسبت به وجود و نسبت به عدم.

مقدمه سوم: ملاک احتیاج و نیازمندی به علت چیست؟ نظریه مقبول حکما این است که ملاک احتیاج به علت، «امکان» است؛ یعنی شیء چون ممکن الوجود است و نسبت به وجود و عدم لا اقتضائیت دارد لذا نیازمند آن است که علتی او را به وجود بیاورد.

اکنون می‌گوییم به حکم اینکه هر ماهیتی ممکن الوجود است (مقدمه دوم)، و به حکم آنکه ملاک احتیاج به علت «امکان» است (مقدمه سوم) پس امکان، علت و مناط احتیاج ماهیت به علت ایجاد است؛ اما به حکم اینکه تقدم و تأخر و سابقیت و لاحقیت منحصر به تقدم و تأخر زمانی نیست بلکه اقسام دیگری از تقدم و تأخر- مانند تقدم علت بر معلول و تأخر معلول از علت- نیز وجود دارد (مقدمه اول) و امکان نیز علت احتیاج ماهیت به علت ایجاد است، پس امکان مقدم است بر احتیاج و نیازمندی به علت، و نیازمندی به علت مقدم است بر ایجاد علت، و ایجاد علت مقدم است بر وجود معلول، پس امکان بر وجود خود ماهیت که معلول است مقدم است. این تقدم امکان بر وجود خود ماهیت همان چیزی است که از آن به «حدوث ذاتی» تعبیر می‌شود.

و اما «حدوث زمانی» تقدم عدم واقعی شیء است بر وجود شیء. پس اگر زمانی باشد که شیء وجود نداشته و سپس در یک زمانی به وجود آمده باشد این شیء حادث زمانی است، ولی اگر شیئی باشد که تمام امتداد زمان، آن را در بر گرفته و هیچ زمانی از وجودش خالی نباشد چنین شیئی قدیم زمانی است.

۱.۴.۷ زمان و حرکت

دیرگاهی بود که فلاسفه، زمان را در حدوث حوادث ماده دخالت می‌دادند، می‌گفتند پیدایش و حدوث هر حادثی به تحقق یک سلسله علل و معدّات و شرایط نیازمند می‌باشد که یکی از آنها تحقق یک قطعه زمانی است که موجود مفروض در آن، موجود و مستقر شود؛ زیرا وجود جوهری اگر چه جوهر و ثابت است^۱ ولی در تکوّن خود و در زمان وجود، هیچگاه از یک سلسله از حرکات عرضی تهی نخواهد بود که نیاز به زمان نداشته باشد.

صدر المتألّهین با اثبات «حرکت جوهری» به ثبوت رسانید که گذشته از عوارض جسمانی، خود جوهر جسمانی نیز در جوهریت نیازمند به زمان می‌باشد یعنی زمان از هویت اشیاء خارج نیست و تنها ارزش ظرفیت ندارد.

و در این اواخر، بحثهای علمی نیز مانند فلسفه، دخالت زمان (بعد رابع) را در هویت مادیات پذیرفته‌اند اگر چه از هویت زمان بحث نکرده تنها به وضوح مفهوم آن قناعت ورزیده‌اند و ممکن است که این روش گاهی موجب اشتباه گردد و در حقیقت این کار، کار فلسفه است نه علم.

دست انداختن به دامن زمان تنها کار فلاسفه نیست بلکه بشر از نخستین روز، کارهای خود را که حرکت‌های گوناگون است با زمان اندازه‌گیری می‌کند، به روز، به ماه، به سال کارهای خود را تطبیق می‌نماید و مبدأ تاریخ نیز می‌گیرد. و حرکت‌های نسبتاً کوچک‌تر را با قطعات کوچک‌تر شبانه‌روز مانند «از بامداد تا چاشتگاه»، «از چاشتگاه تا پسین»، «از طلوع ستاره بامداد تا بامگاه» می‌سنجد. انسان‌های مترقی که دارای حضارت و مدنیت بیشترند با وضع ابزاری به نام «ساعت» که حرکتی منطبق به حرکت شبانه‌روزی دارد، مانند ساعت آبی و ساعت ریگی و ساعت آفتابی و بالأخره ساعت معمولی، امروزه حرکت‌های کوچک‌تر را تا آخرین درجه که حس ما توانایی ضبط آن را دارد اندازه‌گیری می‌گیرند؛ و در این بخش، انسان‌های ساده نیز آرام نگرفته در میان خودشان حرکت‌های بسیار کوتاه را با هوش فطری خود با حرکت‌های دیگری می‌سنجند. ما نیز فطرتاً گاهی همین کار را کرده، هر حرکت کوچک را اندازه‌گیری می‌نماییم مثلاً می‌گوئیم: «به قدر یک آب خوردن»، «اندازه برخاستن و نشستن»، «اندازه چشم به هم زدن».

از تأمل در اطراف این اندازه‌گیریها دستگیر می‌شود که انسان، با هوش فطری خود از برای تشخیص سرعت و بطوء و دراز و کوتاهی حرکات، حرکت معینی را مقیاس قرار می‌دهد و چنانکه طول را با واحد طول و سنگینی را با واحد سنگینی و هر چیز مقداری را با واحدهای از جنس وی مانند گرماسنج و هواسنج و فشارسنج و ولتمتر اندازه‌گیری می‌گیرد حرکت را نیز با واحد حرکت می‌سنجد و این همان «زمان» است جز اینکه حرکت شبانه‌روزی چون پیش ما از سایر حرکات روشن‌تر و آشکارتر است طبعاً او را انتخاب می‌کنیم و از برای سایر حرکات مقیاس قرار داده و تقریباً همه حرکات را با آن می‌سنجیم و به واسطه کثرت تکرر در حس، در ذهن ما

۱. قدمای فلاسفه موجودات جوهری جسمانی را ثابت و بی‌حرکت می‌دانستند و تبدل صورتی را به صورتی با کون و فساد توجیه می‌کردند نه با حرکت جوهری

جایگزین شده است به حدی که در تابلوی پندار از برای وی یک وجود مستقل و مهمی بی‌آغاز و انجام مانند خطی که این سر و آن سرش در اعماق ازل و ابد فرو رفته باشد تصویر کرده حوادث را به وی نسبت می‌دهیم.

این پندار به اندازه‌ای در مخیله ما جایگزین شده که حتی بسیاری از متفکرین و کنجکاوان ما وجود واجب الوجود را که از طوفان تغییر و جار و جنجال حوادث بر کنار است نمی‌توانند بی‌زمان تصور کنند و از برای خود زمان که زاده حرکت طبیعت است و همچنین از برای عالم طبیعت آغاز زمانی فرض می‌کنند چنانکه همین گرفتاری را در مورد مکان نیز داریم و ذهن ما از بس با مکان و فضا آشنا شده و از برای هر پدیده جسمانی مشهود فضایی فرض کرده‌ایم برای هر موجودی حتی برای واجب تعالی و برای عالم تجرد، فضایی بیرون از فضای عالم طبیعت فرض می‌نماییم و یک فیلسوف کار آزموده با زحمت و رنج می‌تواند این موضوعات را آنچنانکه شاید و باید تصور کند و بفهمد.

زمان یکی از مباحث مهم فلسفی است. در موضوع زمان مسائل زیادی هست که دو مسأله در درجه اول از اهمیت قرار دارد: اولی در «هلیت» بسیطه زمان، یعنی این که آیا اصلاً چیزی به نام زمان در خارج وجود دارد، یا وجود آن ذهنی و وهمی است؟ و دومی در «مای» حقیقیه زمان، یعنی این که ماهیت آن چیست؟ شیخ الرئیس در فصل چهارم از نمط پنجم «اشارات» به اثبات وجود زمان و در فصل پنجم به بررسی ماهیت آن پرداخته است.

درباره حقیقت زمان اقوال زیادی وجود دارد: برخی اساساً وجود زمان را انکار کرده‌اند، و بعضی آن را موجود دانسته ولی در خارج به هیچ وجه اعیانی برای آن قائل نشده‌اند بلکه آن را امری موهوم پنداشته‌اند، و دیگران آن را نسبت حوادث به یکدیگر پنداشته‌اند. در مقابل کسانی که برای زمان وجود خارجی قائل شده‌اند بعضی آن را جوهری ازلی و مفارق از جسمانیات دانسته‌اند، و بعضی خود حرکت یا حرکت فلک را زمان می‌دانند. همه این اقوال را شیخ الرئیس در فصل دهم از مقاله دوم طبیعیات «شفاء» آورده و رد کرده است.^۱

فلاسفه آن را عرض و مقدار غیر قارّ الذات، و وجود آن را وابسته به ماده و تغییر و تجدد آن دانسته‌اند.^۲

ابو البرکات بغدادی زمان را مقدار وجود می‌داند نه مقدار حرکت، و بنابر این زمان با وجود ملازمه دارد و همه موجودات وجود زمانی دارند.^۳

۱. «شفاء»، سماع طبیعی، ص ۱۵۴-۱۴۸

۲. همان، ص ۹-۱۵۴ و شرح اشارات و تنبیهات از فخر رازی، ص ۴۰۱

۳. «المعتبر»، حیدرآباد دکن ۱۳۵۸ ه.، ج ۲، ص ۸۰-۷۱

اما فخر رازی در آثار خود عقاید متفاوتی را درباره زمان اظهار کرده است.

او در بسیاری از آثارش همچون متکلمان آن را امری موهوم دانسته است، از جمله در «المحصّل» ضمن بحث مفصّلی کوشیده است تا ثابت کند برای زمان وجودی جز در وهم نیست.^۱

در «شرح عیون الحکمه» به تأیید مذهب افلاطون که معتقد بود زمان جوهری قائم بالذات و مجرد از ماده است می‌پردازد و در اثبات آن و ردّ نظر ارسطو که زمان را مقدار حرکت می‌دانسته است اصرار می‌ورزد.^۲

در «المباحث المشرقیة» بعد از بیان مذاهب مختلف و ایراداتی که بر هر یک وارد است از درک حقیقت زمان و بیان حقّ در این باره اظهار عجز کرده و گفته است:

«انتظار تو از این کتاب باید این باشد که اقوالی را که از هر طرف ممکن است گفته شود استقصاء کند. اما این که قول ضعیفی را به خاطر پیروی کورکورانه از قومی به خود ببندیم، این کار را در اکثر مسائل نکرده‌ایم تا چه رسد به این مسئله.^۳»

ابن سینا در طبیعیات «شفاء» وجود زمان را از دو راه: یکی از راه حرکت و دیگری از راه حدوث و قدم اثبات کرده است. اما در کتاب «اشارات» از راه حدوث و قدم که با حکمت الهی تناسب دارد به اثبات آن پرداخته است.

او می‌گوید:

«چیزی که بعد از نیستی، هستی یافت دارای «قبلی» است که در آن قبل نبوده است. و قبلیت آن مانند قبلیت یک بر دو نیست که آنچه قبل است با آنچه بعد است در هستی با هم جمع می‌شوند، بلکه قبلیتی است که با بعد جمع نمی‌شود. و در مانند این نیز بعدیت متجددی است بعد از آن قبلیت باطل شده (یعنی قبلی است که هنگام تجدّد بعدیت، آن قبلیت زائل می‌شود). و آن قبلیت نه عبارت از نفس عدم است، چه عدم و نیستی بعد از حادث هم موجود است. و نه آن قبلیت ذات فاعل است، زیرا که فاعل در هر سه زمان قبل، و حال، و بعد، موجود است. پس ناگزیر چیز دیگری باید باشد که دائم در آن نو شدن و گذشتن پیوسته است. و دانستی که مثل این پیوستگی که در مقادیر با حرکات موازی است هرگز از اجزای غیر منقسم (انات) تألیف نشده است»^۴.

۱. «تلخیص المحصّل» از خواجه نصیر الدین طوسی، ص ۱۳۶

۲. «شرح عیون الحکمة»، ج ۲، ص ۱۲۷-۱۲۸

۳. «المباحث المشرقیة»، ج ۱، ص ۶۴۷

۴. شرح اشارات و تنبیهات از فخر رازی، ص ۳۹

چنانچه ملاحظه می‌شود او از راه حدوث و قدم به این بیان به اثبات «زمان» پرداخت که قبلیت عدم حادث با بعدیت وجود آن قابل اجتماع نیست. و آن قبلیت که حادث به آن مسبوق است نه نفس عدم است و نه ذات فاعل. پس باید موجود دیگری باشد که اجزای آن به طور مجتمع در یک جا هستی نمی‌یابند، بلکه وجود هر جزئی موجب فنا و زوال جزء دیگر است، و این فنا و بقاء به طور پیوسته است.

و این موجود غیر قار الذات متصل که حادث مسبوق به آن است عبارت از «زمان» می‌باشد.

بعضی از فلاسفه گویند زمان امر موهوم است، بعضی گویند موجود بوجود وهمی است بعضی گویند اصولاً زمان عبارت از فلک الافلاک است و بعضی گویند مطلق حرکت است و بعضی گویند حرکت فلک الافلاک است، محققان فلاسفه می‌گویند زمان مقدار حرکت است و متقوم بر حرکت و حرکت حامل آنست و بعضی گویند زمان عبارت از آنات متتالیه و یا متلاقیه است بعضی گویند زمان مقدار وجود است بعضی گویند ذات واجب الوجود است بعضی گویند نسبت متغیر بمتغیر زمان است.

ارسطو و فارابی و ابن سینا زمان را مقدار حرکت فلک اعظم میدانند:

«الذی ذهب ارسطوطاليس و ارتضاه المفسرون کابی نصر فارابی و ابی علی سینا انه مقدار حركة الفلک الاعظم^۱».

و کسانی که گویند زمان عبارت از آنات متتالیه است بر دو دسته‌اند عده از آنها گویند از حرکت «آن» زمان تولید میشود:

« كما ان النقطة تفعل بحركتها الخط فكذاك الان يفعل بحركته الزمان^۲».

ابن رشد گوید:

« هر حادثی را امتدادی است که بدان اندازه گرفته میشود و آن زمان است «کل حادث له امتداد یقدره هو الذی یسمى الزمان»^۳.

شیخ الرئیس در شفا گوید:

« زمان عبارت از هیأت غیر قاره است «فبقی ان یکون مقدار هیئة غیر قارة و هی الحركة من مکان الی مکان او من وضع الی وضع بینهما مسافة تجری علیها الحركة الوضعية و هذا هو الذی نسیمه الزمان»^۴.

۱. رسائل فلسفیه زکریای رازی، ص ۲۷۶

۲. همان، ص ۲۷۷

۳. تهافت التهافت، ص ۸۶ و رجوع شود به کشف، ص ۶۲۱ زاد المسافرین، ص ۱۰

۴. شفا، ج ۱، ص ۷۲ و رجوع شود به ص ۶۶

ابن رشد عقیده کسانی را که زمان را امر غیر موجود میدانند مردود دانسته و گوید:
«و لكننا تقطع ان هؤلاء يدركون الزمان و ان لم يدركوا شيئاً من الحركات المحسوسة».^۱

و گوید:

«اموری را که در معرض کون و فساد نبوده و اموری که متحرک نباشند زمان نباشد».^۲

علامه حلی گوید:

« زمان مقدار مطلق حرکت است «اقول الزمان مقدار الحركة».^۳

حاجی سبزواری گوید:

« زمان مقدار حرکت قطعی است «الزمان مقدار الحركة القطعية و لكن المشهور مقدار التجدد- الوضعی الفلکی و فی التحقيق مقدار- التجدد الطبيعة الفلكية بناء على الحركة الجوهرية».^۴

صدر الدین شیرازی در مورد بیان ماهیت زمان بیان مفصلی در موارد مختلف و کتب و رسائل خود دارد که ما حاصل آن این است:

« نقطه مبدأ و فاعل مسافت است و حرکت توسطیه مبدأ و فاعل حرکت قطعی است و آن سیال مبدأ و فاعل، زمان است.
از حرکت توسطیه که کون تدریجی بین مبدأ و منتهی است حرکت قطعی و هیأت و مقادیر آن پدید می آید که جمله مقادیر آن زمان است و زمان منطبق بر حرکت بمعنی قطع است حرکت به معنی قطع منطبق بر حرکت توسطیه است و حرکت توسطیه منطبق بر مسافت است.

وی در جای دیگر گوید:

خروج تجددی از قوت به فعل نفس حرکت است و وجود آن در ذهن است بحسب خارج و «ما به الخروج» از قوه بفعل عبارت از طبیعت است و آنچه قابل خروج است ماده است و آنچه خارج شونده است جوهر دیگری است یعنی مخرج از قوه بفعل امور دیگر می باشند که همواره از قوه بفعل آیند و دگرگون شوند و اما مقدار خروج، زمان است زیرا حقیقت زمان مقدار تجدد و انقضاء است.

۱. تهافت التهافت، ص ۲

۲. همان، ص ۶۷

۳. شرح حکمة العین، ص ۶۱

۴. شرح منظومه، ص ۲۵۲

توضیح آنکه ما مشاهده می‌کنیم که حرکات در مسافات بر حسب سرعت و بُعد متفاوتند با آنکه در شروع و قطع متفق‌اند یعنی دو موجود از مبدأ معینی شروع بحرکت کرده و با یکدیگر شروع و قطع می‌کنند یکی مسافت زیادتر و دیگری مسافت کمتری قطع می‌کند و گاه در مبدأ و مقطع با هم متحد می‌شوند یعنی هر دو متحرک، باندازه هم قطع مسافت می‌کنند این اتفاق و اختلاف در قطع مسافات برای ما آشکار می‌کند که در عالم وجود و کون، مقداری خاص است که در شأن او است امکان وقوع حرکات مختلفه یک دفعه و متفقه دفعه دیگر و آن غیر از مقدار اجسام و نهایات آنها است زیرا اجسام، موجود قارالوجودند، و آن مقادیر موجود غیر قارالوجودند (پس آن امر غیر قارالوجود که از اختلاف و اتفاق در قطع) مسافات را بدست آوردیم باید مقدار امر غیر قارالوجود باشد که آن حرکت است و آن امر زمان است. مسافت بما هی مسافت و حرکت و زمان همه موجودند بوجود واحد و عقل در مقام تحلیل آنها را از یکدیگر جدا می‌کند و عروض بعضی از آنها بر بعضی دیگر عروض خارجی نیست؛ مسافت فردی از مقوله کیف یا کم یا غیره است و حرکت عبارت از تجدد آن مسافت و خروج آن از قوه بفعل است بنحو خروج اتصالی و نحوه اتصال آن بعینه مانند اتصال مسافت است و زمان مقدار آن اتصال و تعین آنست.»^۱

شهاب الدین سهروردی گوید:

« بدان که زمان عبارت از مقدار حرکت بود آن گاه که مقدار متقدم و متأخر آن در عقل جمع گردد و ضبط آن بحرکت یومیه بود زیرا حرکت یومیه ظاهرترین حرکات بود. و تو از تأخیر خود نسبت بامری در صورتی که آن تأخیر منتهی شود به از دست رفتن فائده که تقدیم آن در بردارد حدس خواهی زد که امری از امور از دست تو برفته است و آن زمان بود و در این هنگام اندریابی که زمان عبارت از مقدار حرکت بود زیرا در آن تفاوتی در قلت و کثرت و همچنین عدم ثباتی در مییابی.

و زمان متقطع نشود بدان نحو که او را مبدئی زمانی بود زیرا اگر چنین باشد او را قبلی خواهد بود که با بعد آن جمع نشود.

و بنا بر این «قبل» نفس عدم نبود زیرا عدم چیزی گاه باشد که بعد از آن وجود یابد و نیز امر ثابتی هم نبود که با بعد خود جمع شود و بنا بر این آن نیز قبلیت زمانی بود و لازم آید که قبل از همه زمانها زمانی بود و برای زمان زمانی بود و آن محال بود پس زمان را مبدئی نبود.

و از طریق دیگر گوئیم پیش از این بدانستی که حوادث مستدعی علی باشند نامتناهی غیر مجتمع الوجود و بنا بر این مستدعی حرکت دائم بوند و بناچار آن حرکت حاصل از محدد محیط بود، و پیش از این و از طریق دیگر بدانستی که محدد محیط دائم بود.

۱. اسفار، ج ۱، ص ۱۱، ۲۴، ۷۲، ۱۱۳، ۱۴۱، ۲۱۶، ۲۳۵، شفا، ج ۲، ص ۴۳۷، ج ۱، ص ۶۸-۶۹، ۷۲، ۷۸، ۷۴، ۱۱۰، ۱۰۵، اسفار، ج ۴، ص ۱۲۷، تفسیر، ص ۱۵۶۱، شرح منظومه، ص ۱۵۲، قیسات، ص ۷۶، ۷۴

و نیز زمان را مقطعی نبود زیرا اگر او را نهایی بود بناچار عدم آن بعد از وجودش بود و لازم آید که برای آن بعدی باشد و بعد بودن او عبارت از عدم او نباشد زیرا گاه باشد که عدم قبل باشد و چیز ثابتی هم نباشد چنانکه گذشتند پس لازم آید که بعد از همه زمانها زمانی بود و این امر محال بود و قبلیت و بعدیت زمان نسبت به «آن» دفعی و همی بود و زمانی که دو طرف اوست اعتبار شود پس آنچه از اجزاء گذشته نزدیکتر باوست بعد بود و آنچه دورتر است قبل بود و در طرف آینده امر بعکس باشد و گر نه اشکال تشابه وارد خواهد بود.^۱»

« و اما آنچه در مقام ایراد دیگر گفته شده است که «آن» پایان ماضی بود و بنا بر این متناهی بود اگر منظور این باشد که «آن» آخر ماضی است و پس از آن، آن آخری دیگر نبود سخنی نادرست بود و اگر منظور این بود که آن «آن» آخر ماضی بود و بعد از آن ادواری از آنات دیگر باشد که هر یک آخر ما قبل خود بود سخنی درست باشد زیرا بر این فرض آن «آن» مفروض هم آخر این ماضی بود و هم آغاز زمان آینده در صورتی که «آن» مبدأ قرار داده شود و هر یک از دو زمانی که واقع در دو طرف آن بود یعنی ماضی و مستقبل بی پایان قرار داده شود.

و اکثر اوقات، اینان حکم جمیع را بر اساس حکم بر یکایک ثابت میکنند چنانکه گفته میشود: هر یک از حرکات مسبوق بعدم بود پس لازم آید که همه حرکات نیز مسبوق بعدم باشد و پیش ازین بدانستی که از ثبوت حکمی بر یکایک لازم نبود که آن حکم بر همه نیز ثابت بود. زیرا ترا رسد که گوئی: هر یک از اعداد سیاهی بر این محل در زمان واحد معینی ممکن الحصول بود و لکن ترا نرسد که گوئی همه اعداد سیاهی بر این محل در زمان واحد معینی بر آن محل ممکن الحصول بود و بنا بر این از ثبوت حکمی بر یکایک ثبوت آن بر همه لازم نبود.^۲»

جابر بن حیان گوید:

« زمان جوهری واحد بود و او را جزئی نبود و آنچه متضمن بزمان است متجزی باجزاء است نه خود زمان و آن جوهری یکتا و ابدی و سرمدی بود و آنچه تقسیم به ماضی و حال و آینده نشود متضمن بود و معنی اینکه چیزی بالقوه بود این بود که در زمان آینده پدید آید و معنی اینکه چیزی بالفعل بود این است که در زمان حاضر موجود بود.^۳»

۱. شرح حکمة الاشراق، ص ۴۰۴، ۴۰۷

۲. همان، ص ۴۱۰

۳. مختار رسائل جابر، ص ۲، ۳

خلاصه تحقیق ارزنده ملا صدرا در مقابل انبوه اظهارها نظرها این است:

«۱- حرکت خروج از قوت به فعل است در همه حرکتها و مثلا حرکت در کیف که تغییر شکل است در امور مادی و کمیات یعنی کیفیات متصل به کمیات آنچه در مراحل گوناگون حرکت ظاهر می‌شود همان چیزهایی است که بالقوه در موضوع حرکت موجود بوده است و همین‌طور حرکت در کمیات افزوده شدن و کم شدن از حجمها اموری است که بالقوه بوده است و به وسیله حرکت فعلیت یافته و حرکت در «این» یعنی مکان که انتقال تدریجی از مکانی به مکان دیگر باشد برای رسیدن به اهداف هم خود حرکتها و هم اهداف بالقوه در ذات متحرک بوده است و به وسیله حرکت فعلیت یافته است و از این رو است که گفته‌اند همه حرکات و حتی حرکات افلاک غایتی را دنبال می‌کنند و همین‌طور است حرکت در متن جوهر.

۲- زمان از لحاظ ماهیت مقدار حرکت است. زمان معمول و مورد استناد مقدار حاصل از حرکت فلک اعلی است و مقدار همه حرکات دیگر هم زمان است و اصولا موقعی که ثابت شد که حرکت در مقوله جوهر هم واقع است و کل موجودات بالذات در حرکت اندازه حرکات جزئی جمعا یک حرکت کلی تحقق می‌یابد که زمان کلی مقدار حرکت کلی موجودات خواهد بود. و اندازه‌گیری زمان به حرکت است. مشکلی که در این جا به وجود آمده است این است که حرکت مولد شب و روز ثابت است و زمان حاصل از آن را می‌توانیم با آن حرکت اندازه بگیریم لکن اگر به طور مطلق بپذیریم که زمان مقدار هر حرکتی است در این صورت معیار اندازه‌گیری نخواهیم داشت، زیرا حرکات بر حسب تعداد متحرکات مختلف‌اند پاره‌ای از حرکات سریع‌اند و پاره‌ای کند، نه تنها در حرکات مکانی و بلکه در حرکات کمی، کیفی.

۳- حرکت و زمان هر دو موجودند و کسانی که آنها موهوم دانسته‌اند معنی وجود را ندانسته‌اند از دیدگاه ملا صدرا وجود منبسط دامنه‌ای بس گسترده دارد تا آن جا که شامل موهومات هم می‌شود هر آنچه در حس آید، در وهم آید، در قوه خیال آید مشمول وجود است یعنی مشمول مراتب وجود است نهایت وجود مراحل دارد و متفاوت است، ضعیف، قوی، اقوی و اضعف، وجود در ذهن، در خیال، در وهم و در عقل و در خارج از آنها. جهان پر از وجود و بلکه عین وجود است حرکت و زمان شوون وجودند.^۱»

۱. تفسیر آیه نور، ص ۱۴۴

فصل دوم

(دوام فیض خداوند در آیات و روایات)

۲.۱ مقدمه

قبل از پرداختن به آیات و روایات لازم است مجدداً به معنای دوام فیض الهی اشاره گردد. ابن سینا در کتاب التعلیقات، فیض را چنین تعریف می‌کند:

« فیض فعل فاعلی است که بصورت دائمی از او سربرزند و هیچ انقطاعی در میان کارهایش وجود ندارد و کار را به سبب غرض و مقصودی غیر از ذات خویش انجام نمی‌دهد بلکه تنها بخاطر کمال یا کمالاتی که واجد است کار انجام می‌دهد.^۱»

در واقع خلق و ایجاد خداوند به نحو هستی بخشی ابتداءً و استمراراً همان کار خداوند است که بطور دائم صورت پذیرفته و هیچ انقطاعی در آن وجود ندارد و در عین حال آن را به سبب غرض و مقصودی غیر از ذات خویش انجام نمی‌دهد بلکه تنها بخاطر کمال یا کمالاتی که واجد است انجام می‌دهد.

با این توصیف، فیض گیرندگان نیز دریافت فیض را به خلقت یافتن خود تحقق می‌دهند لذا می‌توان نتیجه گرفت که دوام فیض بصورت ازلی است و آیات و روایات نیز بر ازلی بودن موجود یا موجوداتی دلالت دارد که در این فصل به آنها پرداخته خواهد شد.

۲.۲ آیات و روایات

آیات و روایات در این زمینه به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۲.۲.۱ دسته اول

آیاتی که استمرار افاضه و خلقت خداوند را مورد تأکید قرار می‌دهند و می‌توانند بر دوام آن نیز دلالت داشته باشند. مانند:

يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ^۲

تمام کسانی که در آسمانها و زمین هستند از او تقاضا می‌کنند، و او هر روز در شأن و کاری است!^۳

برای وضوح آیه ابتدا مختصری از سخنان مفسرین که در تفسیر این آیه آورده اند را نقل می‌نمائیم:

طبرسی که در مجمع البیان چنین می‌نویسد:

« اهل آسمان و زمین از او بی‌نیاز نیستند و رفع حوائج خود را از وی خواهند. وی ادامه می‌دهد: بین مفسرین در توجیه (كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ) گفتاری است. بعضی گفته‌اند یعنی شأن حق تعالی زنده کردن طائفه و میرانیدن طائفه دیگر است و عاقبت بخشودن بعضی و مریض گردانیدن بعضی دیگر است. افاضه فیض و منع عطاء و غیر اینها راجع بامور دنیا

۱. تعلیقات، ص ۲۹۲

۲. الرحمن / ۲۹

۳. ترجمه مکارم شیرازی

و آخرت نیز لا تعدّ و لا تحصی است و ابو درداء، راجع بآیه از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین حدیث می کند که فرمود: **كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ** از شأن او این است که گناهان را بیمارزد و آدم مهموم و غم دیده را فرج دهد و قومی را بلند کند و طائفه‌ای را پائین آورد.

از ابن عباس چنین روایت می‌کنند: " از جمله چیزی که خداوند خلق نموده لوحی است از درّ سفید و مدادی است از یاقوت احمر و قلمی از نور و برای خداوند هر روزی سیصد و شصت نظری است که خلق می‌کند روزی میدهد زنده می‌کند، می‌میراند عزیز می‌کند ذلیل می‌گرداند یفعل ما یشاء این است معنی ق(وله تعالی **كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**) و مقاتل گفته چون یهودیان گفتند "خدا در روز شنبه کاری نمی‌کند و حکمی نمی‌نماید و نیز گفتند دهر نزد خداوند دو روز است یکی مدت ایام دنیا و دیگری روز قیامت و شأن خداوند در دنیا اختیار و امتحان است بامر و نهی و احیاء و اماتة و اعطاء و منع و شأن او در قیامت جزاء و ثواب و حساب، این بود که بر رد آنها این آیه فرود آمد.^۱ »

اما عده دیگری از مفسرین قائل به دلالت آیه مذکور بر استمرار افاضه فیض الهی هستند لذا فخر رازی در تفسیر کبیر خود درباره این آیه کریمه می نویسد:

«اگر عبارت کل یوم را بصورت عام لحاظ نمائیم باید اینطور ترجمه کنیم: هر روزی که در آن فعل یا امر و یا شائی قرار دارد. که در این صورت لازمه آن قائل شدن به قدم و دوام فیض الهی است. مگر اینکه قائل به تخصیص خوردن این آیه بشویم.»^۲

و علامه طباطبائی در ذیل این آیه می نویسد:

« منظور از درخواست تمامی آسمانیان و زمینیان درخواست به زبان نیست، بلکه درخواست به احتیاج است، چون احتیاج خودش زبان است، و معلوم است که موجودات زمین و آسمان از تمامی جهات وجودشان، محتاج خدایند، هستیشان بسته به خدا، و متمسک به ذیل غنای وجود اویند، هم چنان که فرمود: (**أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ**)^۳ و نیز در اینکه منظور از درخواست، درخواست زبانی نیست، بلکه درخواست حاجتی است، فرموده: " **وَ أَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ**)^۴ . در آیه: (**كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**) اگر کلمه " شأن " را در

۱. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۳۰۷

۲. مفاتیح الغیب، ج ۲۹، ۳۵۸ و لو ترکنا کل یوم علی عمومه لکان کل یوم فیه فعل و أمر و شأن فیفضی ذلك إلى القول بالقدم و الدوام، اللهم إلا أن یقال: عام دخله التخصیص کقوله تعالی: (**وَ أَوْتِيتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ**) (النمل / ۲۳) و (**تُدَمَّرُ كُلُّ شَيْءٍ**) (الأحقاف / ۲۵)

۳. فاطر / ۱۵ همه شما محتاج خدایید، و تنها کسی که محتاج کسی نیست خداست.

۴. ابراهیم / ۳۴ از هر چه که درخواست کردید به شما داد.

اینجا نکره یعنی بدون الف و لام آورد، برای این بود که تفرق و اختلاف را برساند در نتیجه معنای جمله چنین شود: خدای تعالی در هر روزی کاری دارد، غیر آن کاری که در روز قبل داشت، و غیر آن کاری که روز بعدش دارد، پس هیچ یک از کارهای او تکراری نیست، و هیچ شأنی از شؤن او از هر جهت مانند شأن دیگرش نیست، هر چه می‌کند بدون الگو و قالب و نمونه می‌کند، بلکه به ابداع و ایجاد می‌کند، و به همین جهت است که خود را بدیع نامیده، فرموده: (بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ^۲) البته این را هم بگوییم که: منظور از کلمه "یوم" در جمله "کل یوم- هر روز" احاطه خدای تعالی در مقام فعل و تدبیر اشیاء است، در نتیجه او در هر زمانی هست ولی در زمان نیست، و در هر مکانی هست لیکن در مکان نمی‌گنجد، و با هر چیزی هست لیکن نزدیک به چیزی نیست.^۳

آیت الله مکارم شیرازی در تفسیر نمونه در ذیل این آیه می‌نویسد:

« تمام کسانی که در آسمانها و زمین هستند همواره نیازهای خود را از او می‌خواهند، و از او سؤال می‌کنند " (يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ). چرا چنین نباشد؟ در حالی که همه فانی‌اند و او باقی است، نه تنها در پایان جهان همه کائنات جز ذات پاک پروردگار راه فنا می‌پویند که الان نیز همه در برابر او فانی هستند، و بقائشان بسته به بقاء او و مشیت او است، و اگر لحظه‌ای نظر لطفش را از کائنات برگیرد " فرو ریزند قالبها!" با این حال مگر کسی جز او هست که اهل آسمانها و زمین از وی تقاضا کنند؟!

تعبیر به "یسأله" به صورت "فعل مضارع" دلیل بر این است که این سؤال و تقاضا دائمی است، و همگی به زبان حال از آن مبدأ فیاض دائماً فیض می‌طلبند، هستی می‌خواهند، و حوائج خود را تمنا می‌کنند، و این اقتضای ذات موجود ممکن است که نه تنها در "حدوث" بلکه در "بقاء" نیز وابسته و متکی به واجب الوجودند.

سپس می‌افزاید: "هر روز خداوند در شأن و کاری است" (كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ). آری خلقت او دائم و مستمر است، و پاسخگویی او به نیازهای سائلان و نیازمندان نیز چنین است، و هر روز طرح تازه‌ای ابداع می‌کند.

یک روز اقوامی را قدرت می‌دهد، روز دیگری آنها را بر خاک سیاه می‌نشانند، یک روز سلامت و جوانی می‌بخشد، روز دیگر ضعف و ناتوانی می‌دهد، یک روز غم و اندوه را از

۱. توضیح: چون ما سرپای وجودمان حاجت است، و این حوائج را با زبان سر از خدا نخواستیم، از او چشم و گوش و کبد و معده و چه و چه نخواستیم بودیم، پس منظور از این سؤال، سؤال به زبان حاجت است، و معنای آیه سوره ابراهیم این است که از هر چه محتاج بودید چیزی و مقداری به شما داد.

۲. بقره / ۱۱۷

۳. تفسیر المیزان، ج ۱۹، ۱۷۱

دل می‌زداید، روز دیگر مایه اندوهی می‌آفریند، خلاصه هر روز طبق حکمت و نظام احسن، پدیده تازه و خلق و حادثه جدیدی دارد.

توجه به این حقیقت، از یک سو نیاز مستمر ما را به ذات پاک او روشن می‌کند، و از سوی دیگر پرده‌های یاس و نومیدی را از دل کنار می‌زند. و از سوی سوم غرور و غفلت را در هم می‌شکند. آری او هر روز در شان و کاری است.

گرچه مفسران هر کدام گوشه‌ای از این معنی گسترده را به عنوان تفسیر آیه ذکر کرده‌اند، بعضی تنها آموزش گناهان، و بر طرف ساختن اندوهها، و تعالی و سقوط اقوام را و بعضی تنها مساله آفرینش و رزق و حیات و مرگ و عزت و ذلت را و بعضی دیگر تنها مساله آفرینش و مرگ انسانها را عنوان نموده، و گفته‌اند:

" (خداوند در هر روز سه لشکر دارد: لشکری از اصلاص پدران به ارحام مادران منتقل می‌شوند، و لشکری از رحم مادران به عالم دنیا گام می‌نهند، و لشکری از این دنیا روانه قبر می‌شوند.

ولی همانگونه که گفتیم آیه مفهوم گسترده‌ای دارد که هر گونه آفرینش تازه و خلقت جدید و دگرگونی و تحول را در این جهان در بر می‌گیرد.

در روایتی از امیر مؤمنان علی ع می‌خوانیم: که در یکی از خطبه‌هایش فرمود:
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَلَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ لِأَنَّهُ كُلَّ يَوْمٍ فِي شَأْنٍ مِنْ إِحْدَاثِ بَدِيْعٍ لَمْ يَكُنْ^۱

حمد و ستایش مخصوص خداوندی است که هرگز نمی‌میرد، و شگفتیهای خلقتش پایان نمی‌گیرد، چرا که هر روز در شان و کاری است، و موضوع تازه‌ای می‌آفریند که هرگز نبوده.

و در حدیث دیگری از رسول خدا ص می‌خوانیم که در تفسیر این آیه فرمود:
أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) قَالَ: قَالَ (تَبَارَكَ وَتَعَالَى): «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» فَإِنَّ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَغْفِرَ ذَنْبًا، وَيَفْرَجَ كَرْبًا، وَيَرْفَعَ قَوْمًا وَيَضَعَ آخَرِينَ.^۲
از کارهای او این است که گناهی را می‌بخشد، و ناراحتی و رنجی را برطرف می‌سازد، گروهی را بالا می‌برد، و گروه دیگری را پائین می‌آورد.

۱. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۱۴۱

۲. الأمالی (للطوسی)، ص ۵۲۱

این نکته نیز لازم به یادآوری است که "یوم" در اینجا به معنی روز در مقابل شب نیست، بلکه هم دورانیهای طولانی را شامل می‌شود، و هم ساعات و لحظات را، و مفهومی این است که خداوند متعال هر زمان در شان و کاری است. بعضی نیز شان نزولی برای آیه ذکر کرده‌اند که این آیه رد بر گفتار یهود است که معتقد بودند خداوند روز "شنبه" همه کارها را تعطیل می‌کند؛ و هیچ حکم و فرمانی نمی‌دهد! ^۱ "قرآن می‌گوید: برنامه آفرینش و تدبیر او لحظه‌ای تعطیل بردار نیست." ^۲

و نیز بانو مجتهده امین در کتاب مخزن العرفان فی تفسیر قرآن می‌نویسد:

« تمام موجودات چه بلسان حال و استعداد و چه بلسان قال از او طلب حاجت می‌کنند و چون فناء و زوال ذاتی ممکن است و ممکن هم در اصل وجود و هم در بقاء محتاج بواجب الوجود و هستی بخش خود می‌باشد و بلسان استعداد و اضطرار علی الدوام از جواد مطلق فیض وجود و بقاء می‌طلبند این است که گفته‌اند دعاء بلسان استعداد و حال رد نمی‌شود و کلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنِ اِشَارَةِ بَدْوَامِ فِیض و رحمت الهی است که اگر آنی فیض وجود بممکن نرسد بسوی عدم اصلی رهسپار خواهد گردید فَبِأَى آلاءِ رَبِّکَمَا تُکذِّبَانِ ^۳ تنبیه غافلین است که بدانند و متذکر باشند که موجودات علی الدوام مشمول فیض رحمت و الطاف الهی میباشند پس چگونه نعمت‌ها و آلاهی غیر متناهی الهی را انکار می‌نمایند. اشکال: این آیه با حدیث مشهور (جَفَّ الْقَلَمُ ^۴ بما هو کائن الی یوم القیمه) منافات دارد زیرا که از حدیث چنین بر می‌آید که آنچه تا روز قیامت بایست موجود گردد قلم تقدیر بر آن جاری گردیده و ثبت شده و کلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنِ دلالت دارد که خالق تعالی علی الدوام در کار خلقت است. در پاسخ به اشکال مفسرین گفته‌اند منافاتی بین آیه و حدیث نیست زیرا که مقصود از شَأْنِ در آیه کلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنِ اِبداء است نه ابتداء، یعنی حکم ازلی بر وقوع اشیاء طوری مقرر گردیده که هر چیزی در وقت معین ظهور و بروز نماید پس مقصود از (جَفَّ الْقَلَمُ) آن حکم ازلی است نسبت بتقدیرات (کلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنِ) نسبت بوقوع پیدایش هر موجودی در موقع خود، پس منافاتی بین آیه و حدیث نیست. و به عبارت دیگر ممکن است گفته شود جَفَّ الْقَلَمُ اشاره بلوح محفوظ و کلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنِ اشاره بلوح محو و اثبات است. بعبارت واضح‌تر جمع بین آیه و حدیث این طور میشود که در ازل برای هر چیزی وقت معینی مقرر گردیده و خلاف پذیر نیست که خود آن شیئی با وقت مخصوص بتقدیر ازلی تعیین گردیده پس نظر بآن حکم و تقدیر ازلی (جَفَّ الْقَلَمُ بما

۱. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۲۰۲

۲. تفسیر نمونه، ج ۲۳، ص ۱۳۸

۳. الرحمن / ۱۳

۴. توحید صدوق، ص ۳۴۰

هو کائن) صادق آید زیرا که حکم و تقدیر امور در ازل شده و نظر بوقوع تدریجی موجودات، هر چیزی در وقت خود کلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ صادق آید زیرا که وقوع اراده ازلی بر مراد بتدریج تحقق پذیرد.^۱»

۲.۲.۲ دسته دوم

اطلاق بعضی از عبارات می تواند دوام فیض را بفهماند.

مانند:

(وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ^۲)

امر خداوند در این آیه کریمه بصورت غیر مقید آمده لذا از اطلاق آن می توان دوام آنرا استخراج نمود. در این رابطه صدر المتألهین می نویسد:

« وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ^۳ »

« و امره دائم، و الأمر الدائم لا يتغير و لا یوجب تغییر المأمور فی ذاته تغییر الأمر، كما لا یوجب تغییر الأمر لأن الأمر من عالم الإلهية و البقاء و المأمور من عالم الخلق و الفناء و الدثور ^۴. »

یعنی: امر خداوند که در این آیه کریمه به آن اشاره گردیده است دائمی است و امر دائمی نیز تغییر بردار نیست و تغییرات در مأمور به نیز باعث تغییر در امر نمی گردد. زیرا امر از عالم اوهیت صادر گردیده و مأمور به در عالم دنیا و مخلوقات شکل گرفته است.

۲.۲.۳ دسته سوم

نفی تقید در فعل و افاضه الهی به گونه ای است که دوام را می فهماند.

مانند:

(وَ مَا كَانَ عَطَاءَ رَبِّكَ مَحْظُورًا ^۵)

مفسر قرآن مرحومه علامه طباطبائی در تفسیر المیزان در بیان اینکه فیض خداوند مطلق و نامحدود است و منشا اختلاف انواع و افراد، اختلاف قابلیت‌ها است به آیه فوق اشاره نموده که به منظور رعایت در امانت و تبیین کامل مقدمات و حصول نتیجه عین مطالب ایشان را نقل می کنیم. ایشام می نویسد:

« همه براهین اتفاق دارند بر این که وجود واجب تعالی به خاطر این که لذاته واجب است، مطلق است و به هیچ حدی محدود و به هیچ قیدی مقید و به هیچ شرطی مشروط نیست، و گرنه اگر محدود به چیزی می شد در پشت حد و بیرون آن وجود نمی داشت و به فرض

۱. مخزن العرفان در تفسیر قرآن، ج ۱۲، ص ۲۴

۲. روم / ۲۵

۳. همان / ۲۵

۴. المشهد الثالث فی دوام إلهيته و جوده و رحمته و كيفية صنعه و إبداعه و فيه قواعد اسرار الآيات، النص، ص ۷۱

۵. الاسراء / ۲۰

نبودن قید و یا شرطش به طور کلی معدوم و باطل می‌گشت، حال که وجودش واجب فرض شد بنا بر این باید گفت: خدای تعالی واحدی است که برای وحدتش دومی نیست و مطلق است که به هیچ قیدی مقید نمی‌باشد.

این معنا نیز به اثبات رسید که وجود ما سوای او هر چه که هست اثر مجعول او است، و هیچ فعلی نیست که میان آن فعل و فاعلش سنخیت نباشد، به همین جهت باید گفت از آنجایی که خدای تعالی واحد است اثر صادر از او هم واحد حقیقی است و از آنجایی که او مطلق است اثر او هم به حکم سنخیت مطلق و غیر محدود می‌باشد، و گرنه اگر مقید و محدود می‌بود لازم می‌آمد که ذاتش مرکب باشد از "محدود" و "حد" و یا به عبارت دیگر از وجود (در داخل حد) و عدم (در خارج آن) و به حکم سنخیت، این مناقض ذاتی، به ذات فاعل و آفریدگارش سرایت می‌کرد و او هم مرکب می‌شد، با اینکه فرض کردیم که او واحد است و مطلق، پس وجود هم که اثر و فعل او است واحد است و مطلق، و مطلوب هم همین است. پس این جهات اختلاف که موجودات از نظر "نقص و کمال" و "وجود و فقدان" دارند مربوط به خود آنهاست، نه به وجود آورنده و آفریدگارشان، برای اینکه این اختلافات یا: اختلافهایی است که در اصل نوعی و یا لوازم نوعیه با هم دارند، به این معنی که نوعی چنین است و نوعی چنان یعنی در واقع منشا این اختلافات ماهیات است که قابلیت گرفتن وجود، در آنها مختلف است، مانند انسان و اسب، که هم در اصل نوع و هم در لوازم نوع با هم اختلاف دارند، یکی به اندازه معینی از وجود گرفته و دیگری بیش از آن را.

و یا اختلافی است که افراد یک نوع، در کمال و نقص با هم دارند، یکی از میان سایر افراد واجد کمالاتی می‌گردد، در حالی که دیگران فاقد آنند، و آنها هم که واجدند بعضی حد کامل آن را دارند، و بعضی ناقصش را، و منشا اینگونه اختلافات، به جهت اختلافی است که در استعدادهای مادی آنهاست که آن هم ناشی از اختلاف علل نهفته‌ای است که افاضه را از ناحیه علت و استفاضه را از ناحیه معلول فراهم می‌سازند.

پس آنچه را که علت مفیضه افاضه می‌کند اثر واحد و مطلق است، لیکن این گیرنده‌های فیضند که به خاطر اختلاف در قابلیت گرفتن آن فیض، فیض مذکور را بسیار می‌کنند، مثلاً یکی بطور کلی آن فیض را نمی‌پذیرد، و در پی تحصیل چیزی نقیض آن فیض است، یکی دیگر قبول می‌کند ولی اندکی از آن را و آن دیگری همه آن را، مانند اجسام نسبت به نور آفتاب که او یک نور را که تمامی اجزایش نظیر همدند افاضه می‌کند ولی اجسام در گرفتن و استفاده از آن مختلفند، و هر یک بر حسب قوه و استعدادی که دارد در آن نور دخل و تصرف می‌نماید.

حال اگر بگوییم که این اختلافات یک سلسله امور واقعی و خارجی‌ای هستند مانند سایر موجودات و واقعیات، اگر منشای که برای آن ذکر کردی و آن را با ماهیات دانستی و یا استعدادها اگر امور وهمی بوده باشند دیگر معنا ندارد اختلاف مذکور را (که گفتیم از امور واقعی است) مستند به امور وهمی و خیالی بکنیم، و آن گاه برگشت حرف به این می‌شود

که تنها وجود، اثر فیض حق باشد و حال آنکه شما قبلاً گفتید فیض حق مطلق است، و اگر منشا آن از امور واقعی باشد نه امور وهمی، قهراً از سنخ وجود خواهند بود، و خود اصالت خواهند داشت، و باز محذور به جای خود باقی خواهد ماند زیرا منشا اختلاف هم از سنخ وجود و خود مخلوق خداست و این خلاف مدعای شما است.

در پاسخ می‌گوئیم: همین نظر، همه موجودات را به یک سنخ وجود برمی‌گرداند و دیگر اثری از اختلاف باقی نمی‌گذارد، آری در این نظر چیزی دیده نمی‌شود جز یک وجود ظلی که قائم است به وجودی واحد و اصلی، و دیگر محلی برای این بحث باقی نمی‌ماند.

و به عبارت دیگر تقسیم کردن موجود مطلق را به "ماهیت" و "وجود" یا به "ما بالقوه" و "ما بالفعل" باعث شده است که سلب‌هایی که در واقع و نفس‌الامر است جلوه‌گر شود، و موجودات را بدو قسم "واجد و فاقد"، "مستکمل و محروم" و "قابل و مقبول" تقسیم نماید که منشأش تحلیل عقل است که اشیاء را به "ماهیت قابل وجود" و "وجود مقبول ماهیت" و همچنین "قوه فاقد فعلیت" و "فعلیت قابل قوه" تقسیم می‌نماید و گرنه اگر این تقسیم‌ها در بین نیاید برگشت همه به موجودات که آن خود یک حقیقت است خواهد بود، و دیگر جایی برای بحث از سبب اختلاف باقی نمی‌ماند، و اثر جاعل و فیض او همان واحد و مطلق خواهد بود، بدون هیچ کثرت و تعددی.^۱

۲.۲.۴ دسته چهارم

تلویحاً دوام فهمیده می‌شود.

مانند:

(وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا^۲)

که این نعمت‌ها را در صورتی که نعم ظاهری و باطنی، کلی و جزئی، در گذشته و حال و آینده بدانیم شامل می‌شود جمیع فیوضات حضرت حق را و اگر این افاضه محدود به زمان گردد قابلیت شمارش پیدا خواهد نمود هرچند ممکن است شمارشگری یافت نشود اما در صورتی که آیه در مورد شمارش آن حکم به نفی احصاء نماید تلویحاً می‌شود از آن اینطور برداشت نمود که این نفی کأنه در مقام ثبوت است نه در مقام اثبات لذا افاضه می‌بایستی به نحوی باشد که با این نفی الهی متناسب گردد و این میسور نخواهد بود مگر با ازلی بودن آن (دوام در شروع).

۱. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۳، ص ۱۰۴

۲. نحل / ۱۸

۲.۲.۴.۱.۱ تعلیقه فخر رازی

فخر رازی در مورد قدم عالم در کتاب المطالب العالیه من العلم الالهی می نویسد:
« هیچ یک از کتب الهی تصریح به اثبات حادث بودن عالم ندارند. نه ماده عالم نه صورت
عالم.^۱ »

او می نویسد:

« الفاظ قرآن کریم که بر محدث بودن عالم دلالت دارند محدود و معدوداند.^۲ »
لذا در پی وارد نمودن اشکال و یا توضیحی برای فقدان دلالت الفاظ قرآن کریم بر محدث بودن عالم به
بررسی بعضی از الفاظ قرآن کریم می پردازد:

۲.۲.۴.۱.۱ ربّ

آیه ای که فخر رازی به آن استناد می کند آیه (الحمد لله رب العالمین)^۳ است که خداوند رب العالمین است
واز رب عالم بودن الزاماً محدث بودن استفاده نمی شود، زیرا رب شیء کسی است که آن شیء را تربیت می
کند و توجه به اصلاح امور مهمه آن شیء دارد و کسی که قائل است که خداوند عالم را از اجزاء احداث کرده
است و آن اجزاء را به بهترین شکل و وجه ممکن مرتب ساخته است در واقع اعتراف به رب بودن خداوند نموده
است. لذا استدلال به این آیه به منظور حادث تلقی نمودن عالم را نمی پذیرد.^۴

۲.۲.۴.۱.۲ خلق

آیه دیگر مورد استشهاد فخر رازی آیه (الحمد لله الذی خلق السماوات و الارض^۵) است.
او می گوید:

« خلق در لغت همان تقدیر است و دلیل خود را آیه « ان مثل عیسی علیه السلام عندالله
کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون^۶ » مطرح می کند و نفی شرک می کند
که مراد از کن فیکون، تکوین و ایجاد و احداث است.
پس ظاهر آیه اقضاء می کند که ابتدا خداوند آنرا خلق فرمود و بعد از خلق آن را ایجاد
فرمود لذا خلقی که قبل از ایجاد اتفاق افتاده است همان علم خداوند است که مثلاً آنرا به
فلان حالت ایجاد فرماید پس معلوم می شود که خلق عبارت است از تقدیر الهی، حال که
این مطلب روشن گردید می گوییم: اجزاء در ازل موجود بوده است سپس خداوند آنها را به
بهترین حالت و صحیح ترین ترکیب منظم ساخت. لذا این عالم به تقدیر و ترکیب الهی

۱. المطالب العالیه من العالم الالهی، ج ۴، ص ۲۹

۲. همان

۳. حمد / ۲

۴. المطالب العالیه من العالم الالهی، ج ۴، ص ۲۹

۵. انعام / ۱

۶. آل عمران / ۵۹

واقع و ایجاد شده است. پس معلوم شد که لفظ خلق به معنای این که خداوند محدث ذات عالم و ایجاد کننده آنها باشد، نیست.^۱ با این بیان دومین آیه ای که به منظور استدلال بر حادث بودن عالم به آن استناد می گردد را نیز نپذیرفته است.

۲.۲.۴.۱.۳ فاطر

« آیه (الحمد لله الذی فاطر السماوات و الارض^۲) محل استشهاد است. وفطر در اصل لغت بمعنای شَقَّه شَقَّه شدن است خداوند می فرمایند (فارجع البصر هل تری من فطور^۳) یعنی آیا انشقاقی در آن می بینی و يُقال فطر ناب البعیر ای انشق الموضع عن ذلک الناب.^۴»

فخر توضیح می دهد که:

« اگر اجزاء از ازل موجود باشند و هیچ صفتی نداشته باشند به ناچار ظلمانی هستند زیرا ظلمت یعنی نوری در کار نیست و هنگامی که خداوند نور را خلق فرمودند و مقداری از این اجزاء را از ظلمت خارج نمودند و با ترکیب آنها این عالم را ایجاد فرمودند این معنای اطلاق لفظ فاطر بر خداوند است.^۵» با این بیان نیز فخر رازی نپذیرفته است که الزاماً باید خلق اشیاء متعاقب خلقت نور باشد.

۲.۲.۴.۱.۴ فقر

« آیه (والله الغنی و انتم الفقراء^۶) نیز دلالت بر مطلوب دارد زیرا عالم محتاج کسی است که صفات مخصوصه ای را به او بدهد پس ذات اجزای عالم، ممکن الوجود اند اما بخاطر وجود علت تامه شان واجب شده اند و معنای احتیاج در آیه مربوط به احتیاج آنها به دهنده اوصاف مخصوصه است.^۷» در این استشهاد نیز فخر رازی قدیم زمانی بودن ذات اجزای عالم را استدلال می نماید.

-
۱. المطالب العالیه من العالم الالهی، ج ۴، ص ۲۹
 ۲. فاطر / ۱
 ۳. ملک / ۳
 ۴. المطالب العالیه من العالم الالهی، ج ۴، ص ۲۹
 ۵. همان
 ۶. محمدصلوات الله علیه / ۳۷
 ۷. المطالب العالیه من العالم الالهی، ج ۴، ص ۲۹

۲.۲.۴.۱.۵ اول

درآیه (هو الاول^۱) فخر می گوید:

« شرط "اول" بودن این است که اول نسبت به همه چیز باشد زیرا لفظ مهمل در قسمت ثبوتی اش به وجود فرد واحد مسمی پیدا می کند.»^۲
در اینجا نیز فخر یک جلوه از اول بودن که همان علت بودن است را برای مصداق یابی از این آیه مکفی دانسته و نیازی به حادث فرض نمودن عالم برای تصدیق آیه نمی بیند.

۲.۲.۴.۱.۶ اراده

« واین آیه (انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون^۳) دلالت دارد که هرآنچه را که خداوند اراده ایجاد آن را می نماید از این طریق ایجاد می شود لذا شما نمی گوئید خداوند اراده فرموده اند تکوین ذوات اشیاء را بلکه می گوئیم خداوند اراده کرده است اشیاء را^۴ »
و در پایان فخر نتیجه گیری می کند که هیچ آیه ای در قرآن کریم دلالت بر حدوث ذوات عالم ندارد.^۵

۲.۲.۵ دسته پنجم

عباراتی از آیات و روایات وجود دارد که صراحت در دوام فیض و خلقت آتی دارد.

اما آیه:

۲.۲.۵.۱ : (عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوذٍ^۶)

ماده "جذذ" به معنای قطع است و "عطاء غیر مجذوذ" به معنای عطای قطع نشدنی است.^۷ لکن از آنجا که افاضه فیض الهی به امر تکوینی قبل از خلقت اشیاء تعلق می گیرد لذا شامل حال اشیاء در جمیع حالات یعنی ازلاً و ابداً می گردد.

۱. حدید/۳

۲. المطالب العالیه من العالم الالهی ج ۴، ص ۲۹

۳. نمل/۴۰

۴. المطالب العالیه من العالم الالهی ج ۴، ص ۲۹

۵. همان

۶. هود/۱۰۸

۷. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۱، ص ۴۴

اما روایات:

۲.۲.۵.۲ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي خُطْبَةِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ الْخُطْبَةِ الْأُولَى - الْحَمْدُ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ
وَ نَسْتَعِينُهُ ... إِلَى أَنْ قَالَ: وَأَرْغَبُكُمْ فِي كَرَامَةِ اللَّهِ الدَّائِمَةِ^۱

امام باقر (علیه السلام) خطبه اول را برای نماز جمعه این چنین تعلیم فرمود:

« سپاس و ستایش از آن خدا است. او را سپاس می گوئیم و از او یاری همی جوئیم؛ تا

آنجا که فرمود: من شما را به نواخت و مرحمت جاویدانش ترغیب می کنم »

در این روایت کرامت دائمی خداوند اگرچه نسبت به آینده ظهور دارد اما نسبت دوام به شیئی دادن یعنی ازلاً و ابداً می بایستی وجود داشته باشد زیرا چیزی که ازی شد ابدی و بالعکس اگر موجودی ابدی شد ازلاً نیز وجود داشته است خواه ذاتی و یا زمانی این دوام را داشته باشد.

البته این نکته نیز نباید مورد غفلت قرار گیرد که اگر چیزی قدیم ذاتی بود ابدی ذاتی نیز می باشد و بالعکس همچنین موجودی که قدیم زمانی بود ابدی ذاتی نخواهد بود و بالعکس یعنی اگر ابدی غیر ذاتی است نباید به معنای ازلی ذاتی تفسیر گردد بلکه قدیم زمانی می تواند باشد. علی ای حال در این روایت به صراحت به دوام رحمت و مرحمت الهی تصریح گردیده است.

۲.۲.۵.۳ یا کریم الصفح یا عظیم المن یا کثیر الخیر یا قدیم الفضل یا دائم اللطف یا لطیف الصنع یا
منفس الكرب یا کاشف الضر یا مالک الملک یا قاضی الحق^۲

در دعای جوشن کبیر نیز آمده است: ای کسی که فضل و رحمت او قدیم است و لطف او دائمی است.

۲.۲.۵.۴ یا دائم الفضل علی البریة یا باسط الیدین بالعطیة یا صاحب المواهب السنیة صل علی
محمد وآله خیر الوری سجیة واغفر لنا یا ذا العلی فی هذه العشیة^۳

و در این دعای شب های جمعه نیز می خوانیم: ای خدائی که فضل و رحمت تو بر بندگان دائمی بوده است. ای خدائی که دستان خود را برای اعطای به بندگان باز نموده ای.....

۱. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۳، ص ۴۲۲

۲. المصباح (جنة الأمان الواقية و جنة الايمان الباقية)، ص ۲۵۱، دعای جوشن کبیر بند ۳۴

۳. همان، ص ۶۴۷ دعای شب های جمعه

۲.۲.۶ دسته ششم

روایاتی که در آنها واژگان و عباراتی وجود دارد که در مورد موجودات ازلی بکار رفته است:

۲.۲.۶.۱ قوله عليه السلام: " اللهم إني أسألك بالحقائق الأزلية^۱ "

در این فراز از دعا مشاهده می‌کنیم که گوینده دعا خداوند را به حق حقیقت هائی که ازلی هستند می‌خواند و این حکایت از اثبات اصل وجود حقائقی ماسو الله و ازلی می‌نماید. زیرا که اگر منظور از حقائق خود ذات پروردگار می‌بود نباید به لفظ جمع بکار می‌رفت پس کلمه حقائق نشان می‌دهد که مسئول عنه غیر از مسئول به است.

اما ممکن است کسی در مقام اشکال بر آمده و صفات ذاتی خداوند مانند علم و قدرت و... را مصادیق حقائق ازلیه بداند که در این صورت می‌گوئیم بلکه ممکن است این موارد نیز از مصادیق حقائق ازلیه باشند که هستند لکن با قرائن دیگر که بعداً به تصریحات آن اشاره خواهیم کرد این نتیجه حاصل خواهد شد که افراد دیگری نیز بعنوان مصایق حقائق ازلیه وجود دارند.

۲.۲.۶.۲ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ ظَبْيَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ قَالَ: كُنَّا جُلُوسًا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ص إِذْ أَقْبَلَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ لِإِبْلِيسَ اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ^۲ فَمَنْ هُوَ يَا رَسُولَ اللَّهِ الَّذِي هُوَ أَعْلَى مِنَ الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَنَا وَعَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ وَالحَسَنُ وَالحُسَيْنُ كُنَّا فِي سُرَادِقِ الْعَرْشِ نُسَبِّحُ اللَّهَ وَنُسَبِّحُ الْمَلَائِكَةَ يَتَسَبَّحُنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ آدَمَ بِأَلْفَى عَامٍ فَلَمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ آدَمَ أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ أَنْ يَسْجُدُوا لَهُ وَ لَمْ يَأْمُرْنَا بِالسُّجُودِ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ إِلَّا إِبْلِيسَ فَإِنَّهُ أَبِي وَ لَمْ يَسْجُدْ فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ عَنَى مِنْ هَؤُلَاءِ الْخَمْسَةِ الْمَكْتُوبَةِ أَسْمَاؤُهُمْ فِي سُرَادِقِ الْعَرْشِ فَنَحْنُ بَابُ اللَّهِ الَّذِي يُوْتَى مِنْهُ بِنَا يَهْتَدِي الْمُهْتَدِي فَمَنْ أَحَبَّنَا أَحَبَّهُ اللَّهُ وَ أَسْكَنَهُ جَنَّتهُ وَ مَنْ أَبْغَضَنَا أَبْغَضَهُ اللَّهُ وَ أَسْكَنَهُ نَارَهُ وَ لَا يَجِينَا إِلَّا مَنْ طَابَ مَوْلدهُ.^۳

ابو سعید خدری نقل می‌کند که گفت:

« ما در خدمت پیامبر اکرم نشسته بودیم در این موقع مردی وارد شده گفت: از معنی این آیه که خداوند بشیطان میفرماید: (اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ^۳) مرا مطلع فرما که عالین کدام دسته هستند کسانی که از ملائکه برترند که در این آیه خطاب به ابلیس می‌

۱. الانوار الساطعه فی شرح زیارت الجامعه ج ۲، ص ۳۴۷

۲. ص / ۷۵

۳. بحار: ج ۲۵، ص ۲، عن فضائل الشيعة للصدوق (ره). و بحار ج ۱۱، ص ۱۴۲ و فضائل الشيعة، ص ۹

۴. ص / ۷۵

فرماید: «کبر و وزیدی یا از شخصیت‌های برجسته خود را انگاشتی» پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: آنها منم و علی و فاطمه و حسن و حسین که ما در سرادق عرش، خدا را تسبیح می کردیم و ملائکه بواسطه تسبیح ما به تسبیح مشغول شدند دو هزار سال قبل از آفرینش آدم پس از خلقت آدم خداوند به ملائکه دستور داد او را سجده کنند اما ما را چنین دستوری نداد همه ملائکه سجده کردند بجز ابلیس که از سجده امتناع ورزید خداوند فرمود: کبر و وزیدی یا خود را از آن پنج نفر بحساب آوردی که نامشان در سرادق^۱ عرش نوشته شده.»

در این روایت نیز مشاهده می کنیم که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) از واژه کنا فی سرادق العرش استفاده نموده است و این حکایت از بدون شروع و زمان در خلقت این انوار مقدسه دارد و اگر هم در ادامه از زمان حرفی به میان آمده است مربوط به زمان خلقت ایشان نمی باشد بلکه به برهه ای از فعالیت ایشان در قبل از خلقت حضرت آدم علیه السلام دلالت دارد.

۲.۲.۶.۳ و سأل أبو بصیر الصادق علیه السلام، فقال: أين كنتم قبل أن يخلق الله تعالى الخلق؟ قال: «كنا عند ربنا في مكنون علمه تحت ظلّ عرشه حيث الأرواح تتحرك و الأنفس تتنفس ألف عام، ثمّ بدا الله تعالى خلق الملائكة، فسبحنا و سبحوا، و هللنا و هللوا، و مجدنا و مجدوا، و كبرنا و كبروا، و ما فعلوا ذلك حتى أقرّوا بالولاية لأمير المؤمنين و الأئمة منّا» .

ابو بصیر از امام صادق (علیه السلام) سوال نمود قبل از اینکه خداوند خلق را بیافریند شما کجا بودید؟ حضرت فرمودند: ما در نزد پروردگاران در زیر سایه عرش الهی در کتم علم پروردگار بودیم در حالی که هزار سال ارواح حرکت نموده و نفوس تنفس می نمودند تا خداوند ملائکه را خلق فرمودند و در این هنگام ما تسبیح خدا گفتیم و ملائکه هم تسبیح گفتند و ما لاله الا الله گفتیم و ایشان نیز گفتند و ما تجدید خدا کردیم و ایشان نیز تکرار کردند و ما تکبیر گفتیم و ایشان نیز هکذا و این کار از ملائکه صادر نشد مگر اینکه اقرار به ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام و ما اهل البيت نمودند.

در این روایت نیز می بینیم که امام صادق (علیه السلام) به نوعی با استفاده از عبارت کنا بر نفی آغاز و زمانی خاص برای خلقت ایشان اشاره دارند در حالی که حضرت می توانستند از بدء خلقت خود مطالبی را در این روایت مطرح نمایند زیرا راوی سوال از قبل از خلقت خلق و موقعیت ایشان می نماید.

۱. این کلمه فارسی معرب بوده و اصل آن سرادار یعنی اتاق، خیمه و سراپرده می باشد.

قَالَ حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْفَزَارِيُّ مُتَعَنَّأً عَنْ قَبِيصَةَ بِنِ يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَ وَعِنْدَهُ أَبُو بَرُّوسُ بْنُ أَبِي الدَّوَسِ [الدرس] وَابْنُ طَبَّيَانَ وَالْقَاسِمُ [عَبْدُ الرَّحْمَنِ] الصَّيْرَفِيُّ فَسَلَّمْتُ وَجَلَسْتُ وَقُلْتُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ قَدْ أَتَيْتُكَ مُسْتَفِيداً قَالَ سَلْ وَ أَوْجِزْ قُلْتُ أَيْنَ كُنْتُمْ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ سَمَاءَ مَبْنِيَّةً وَ أَرْضاً مَدْحِيَّةً وَ طُوداً أَوْ ظَلَمَةً وَ نُوراً قَالَ يَا قَبِيصَةَ لِمَ سَأَلْتَنَا عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ فِي مِثْلِ هَذَا الْوَقْتِ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ حُبَّنَا قَدْ اكْتَبِمَ وَ بُغَضْنَا قَدْ فَشَا وَ أَنَّ لَنَا أَعْدَاءَ مِنَ الْجِنِّ يَخْرُجُونَ حَدِيثَنَا إِلَى أَعْدَائِنَا مِنَ الْإِنْسِ وَ أَنَّ الْحَيَّطَانَ لَهَا آذَانٌ كَأَذَانِ النَّاسِ قَالَ قُلْتُ قَدْ سَأَلْتُ [سُئِلْتُ] عَنْ ذَلِكَ قَالَ يَا قَبِيصَةَ كُنَّا أَشْبَاحَ نُورٍ حَوْلَ الْعَرْشِ نُسَبِّحُ اللَّهَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ آدَمَ بِخَمْسَةِ عَشَرَ أَلْفَ عَامٍ فَلَمَّا خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ فَرَعْنَا فِي صُلْبِهِ فَلَمْ يَزَلْ يَنْقُلُنَا مِنْ صُلْبِ طَاهِرٍ إِلَى رَحِمِ مُطَهَّرٍ حَتَّى بَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّدًا ص فَتَحْنُ عُرْوَةَ اللَّهِ الْوُثْقَى مِنْ اسْتِمْسَاكِ بِنَا نَجَا وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنَّا هَوَى لَأ نَدْخُلَهُ فِي بَابِ رَدَى [ضَلَالَةٍ] وَ لَأ نُخْرِجَهُ مِنْ بَابِ هُدَى وَ نَحْنُ رُعَاةُ دِينِ [شَمْسِ] اللَّهِ وَ نَحْنُ عِزَّةُ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ نَحْنُ الْقُبَّةُ الَّتِي طَالَتْ أَطْنَابُهَا وَ اتَّسَعَ فِنَاؤُهَا [أَفْنَانُهَا] مَنْ ضَوَى إِلَيْنَا نَجَا إِلَى الْجَنَّةِ وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنَّا هَوَى إِلَى النَّارِ قُلْتُ لِرَبِّي الْحَمْدُ

قبیصه بن یزید جعفی گفت: خدمت حضرت صادق علیه السلام رسیدم در خدمت آن جناب دوس بن ابی الدوس و ابن ظبیان و قاسم صیرفی نیز حضور داشتند سلام کرده نشستیم. گفتم: یا بن رسول الله آمده‌ام از خدمت شما بهره‌مند شوم فرمود: سؤال کن اما سؤالی کوتاه.

عرض کردم: کجا بودید شما قبل از اینکه خداوند آسمان افراشته و زمین گسترده و تاریکی و روشنایی را بیافریند. فرمود: از این مطلب چرا در این موقع سؤال کردی مگر نمیدانی که محبت ما پنهان است ولی دشمنی با ما آشکار و ما از میان جنیان دشمنانی داریم که احادیث ما را بدشمنان انسانی ما می‌رسانند دیوارها نیز مانند انسانها گوش دارند. عرض کردم: بالاخره چنین سؤالی برایم پیش آمده.

فرمود: یا قبیصه ما اشباح نوری بودیم اطراف عرش، خدا را تسبیح می کردیم پانزده هزار سال قبل از آفرینش آدم وقتی آدم آفریده شد ما را در صلب او قرار دادند پیوسته از نهادی پاک برحمتی پاک منتقل میشدیم تا خداوند پیامبر اکرم محمد مصطفی را برانگیخت پس دستاویز محکم خدائیم هر که بما چنگ زند نجات مییابد و هر که از ما فاصله بگیرد گمراه است هر که بما چنگ زند او را به گمراهی نمی کشانیم و از هدایت خارج نمی کنیم، ما کسانی هستیم که مراقب و حافظ دین خدائیم و از عترت پاک پیامبر، ما آن خیمه‌گاه بلندپایه و پردامنه هستیم هر که بما پناه آورد بجانب بهشت رهسپار می گردد و هر که از ما گریزان باشد بجهنم می رود. گفتم: خدای را بر این نعمت سپاسگزارم

توضیح: در این روایت نیز می بینیم که حضرت صادق (علیه السلام) در جواب یکی دیگر از اصحاب خود می فرمایند: ما اشباح نوری بودیم اطراف عرش، خدا را تسبیح می کردیم پانزده هزار سال قبل از آفرینش آدم (علیه السلام). حضرت می توانستند اشاره به کیفیت خلقت خود بنمایند اما با عبارت ما اشباح نوری بودیم در اطراف عرش الهی ذهن راوی را به این سمت می برند که شروع در خلقت به نحوی که برای دیگران هست در مورد ما متصور نیست بلکه ما را به این نحوه تصور نمائید.

اگر پرسیده شود که چرا حضرت به زمان تسبیح خود اشاره می نمایند پاسخ می گوئیم که همانطور که قبلاً نیز به آن اشاره شد حضرت در مقام بیان مقداری از فعالیت خود قبل از خلقت سایر موجودات می باشند و در مقام بیان مقدار دقیق زمان فاصل از بدو خلقتشان تا خلقت سایر موجودات نیستند.

۲.۲.۶.۵ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ وَ حَوَاءَ ع تَبَخَّرَا فِي الْجَنَّةِ فَقَالَ آدَمُ لِحَوَاءَ مَا خَلَقَ اللَّهُ خَلْقًا هُوَ أَحْسَنُ مِنَّا فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَى جِبْرِئِيلَ أَنْ أُنْتَبِئِي بِعَبْدَتِي الَّتِي فِي جَنَّةِ الْفِرْدَوْسِ الْأَعْلَى فَلَمَّا دَخَلَا الْفِرْدَوْسَ نَظَرَا إِلَى جَارِيَةٍ عَلَى دُرُّوْكَ ۱ مِنْ دَرَانِيكَ الْجَنَّةِ عَلَى رَأْسِهَا تَاجٌ مِنْ نُورٍ وَ فِي أُذُنَيْهَا قُرْطَانِ مِنْ نُورٍ قَدْ أَشْرَقَتْ الْجَنَانُ مِنْ حُسْنِ وَجْهِهَا قَالَ آدَمُ حَبِيبِي جِبْرِئِيلُ مَنْ هَذِهِ الْجَارِيَةُ الَّتِي قَدْ أَشْرَقَتْ الْجَنَانُ مِنْ حُسْنِ وَجْهِهَا فَقَالَ هَذِهِ فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ ص نَبِيٍّ مِنْ وَوَلَدِكَ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَالَ فَمَا هَذَا التَّاجُ الَّذِي عَلَى رَأْسِهَا قَالَ بَعْلُهَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ قَالَ فَمَا الْقُرْطَانِ اللَّذَانِ فِي أُذُنَيْهَا قَالَ وَلَدَاهَا الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ قَالَ حَبِيبِي جِبْرِئِيلُ أَ خَلِقُوا قَبْلِي قَالَ هُمْ مَوْجُودُونَ فِي غَامِضِ عِلْمِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَبْلَ أَنْ تُخْلَقَ بِأَرْبَعَةِ آلَافِ سَنَةٍ ۲.

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده که فرمود وقتی خداوند آدم و حوا را آفرید در بهشت از روی تبختر و ناز راه رفتند آدم بحوا گفت خداوند موجودی از ما نیکوتر نیافرید خداوند بجبرئیل دستور داد که آدم را بفردوس اعلی ببرد همین که وارد فردوس اعلی شدند چشم آنها بدختری افتاد که بر فرشی مرصع از فرشهای بهشت نشسته است و بر سر تاجی از نور و بر گوش دو گوشواره از نور دارد از زیبایی او بهشت درخشان شده:

آدم بجبرئیل گفت این دخترک کیست که از نور جمالش بهشت درخشان شده گفت این فاطمه دختر محمد یکی از فرزندان تو است که پیامبر آخر الزمان است گفت این تاج چیست که بر سر دارد گفت شوهرش علی بن ابی طالب است پرسید این دو گوشواره چیست گفت دو فرزندش حسن و حسین هستند.

گفت آیا قبل از من آفریده شده اند جبرئیل پاسخ داد که آنها در علم غامض^۳ خدا چهار هزار سال پیش از خلقت تو وجود داشتند.

توضیح: همانطور که در این روایت مشاهده می شود پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) لب به بیان اسرار مگو گشوده اند و از گفت و شنود جناب آدم (علیه السلام) و جناب جبرائیل امین خبر داده و بیان می نمایند که جبرائیل در پاسخ حضرت آدم مبنی بر زمان خلقت این انوار مقدسه عرضه می دارد که ایشان در علم غامض پروردگار عالم بوده اند. و شبهه بیان زمان همانطور که در ذیل اخبار قبلی آمد پاسخ داده می شود.

۱. نوعی پارچه یا فرش گستردنی

۲. المحتضر ص ۱۳۱ و ۱۳۲، بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۲۵، ص ۶۵

۳. دشوار و غیر روشن

٢٠٢٦٦ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ فِي ضَمَنِ حَدِيثٍ طَوِيلٍ: كُنَّا وَاللَّهِ الْكَلِمَاتِ الَّتِي تَلَقَّاهَا آدَمُ مِنْ رَبِّهِ فَاجْتَبَاهُ وَ تَابَ عَلَيْهِ وَ هَدَاهُ إِلَى أَنْ قَالَ: قَالَ الْمُفَضَّلُ مَنْ تَقُولُ: يَا مَوْلَى قَالَ: يَا مُفَضَّلُ وَ مَنْ نَحْنُ الَّذِينَ كُنَّا عِنْدَهُ وَ لَا كَوْنُ قَبْلَنَا وَ لَا حُدُوثُ سَمَاءٍ وَ لَا أَرْضٍ وَ لَا مَلَكٍ وَ لَا نَبِيٍّ وَ لَا رَسُولٍ قَالَ الْمُفَضَّلُ: فَبِكَيْتُ وَ قُلْتُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ هَذَا وَاللَّهِ الْحَقُّ الْمُبِينُ وَ هَلْ نَجِدُ فِي كَلَامِكُمْ وَ الْأَخْبَارِ الْمَرْوِيَةِ عَنْكُمْ شَاهِدًا بِمَا وَجَدْتَنِي [أَوْجَدْتَنِي] فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ: نَعَمْ فِي خُطْبَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يَوْمَ ضَرَبَ سَلْمَانَ بِالْمَدِينَةِ وَ خُرُوجِهِ إِلَى الْجَبَانَةِ وَ خُرُوجِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ إِلَيْهِ التَّسْلِيمِ إِلَيْهِ وَ قَوْلِهِ اسْأَلْ يَا سَلْسُلُ سَبِيلَكَ لَا تَجْهَلْ اسْأَلْنِي يَا سَلْمَانَ أَنْبُتَكَ الْبَيَانَ أَوْضِحَكَ الْبُرْهَانَ، فَقَالَ سَلْمَانُ، يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَوْدِعْنِي الْحَيَاةَ وَ أَهْلِي [أَهْلِي] [الْحُطُوةَ] [الْحُطُوةَ] إِنْ لِلرَّشَادِ [الرَّشَادِ] إِذَا بَلَغَ نَزْحَ بَغْزِيَّتِهِ وَ هَذَا الْيَوْمَ مَوَاضِي خَتَمِ الْمَقَادِيرِ ثُمَّ تَنَفَّسَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ صُعْدًا وَ قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ مُدْهَرِ الدُّهُورِ وَ قَاضِي الْأُمُورِ وَ مَالِكِ يَوْمِ النُّشُورِ الَّذِي كُنَّا بِكَيْنُونِيَّتِهِ قَبْلَ الْحُلُولِ فِي التَّمَكِينِ وَ قَبْلَ مَوَاقِعِ صِفَاتِ التَّمَكِينِ فِي التَّكْوِينِ كَائِنِينَ غَيْرَ مُكَوَّنِينَ نَاسِيِينَ غَيْرَ مُتَنَاسِيِينَ أَرْزَلِينَ لَا مَوْجُودِينَ وَ لَا مَحْدُودِينَ مِنْهُ بَدُونًا وَ إِلَيْهِ نَعُودُ إِلَى أَنْ قَالَ: قَالَ الْمُفَضَّلُ: إِنْ هَذَا الْكَلَامُ عَظِيمٌ يَا سَيِّدِي تَحَارُّ فِيهِ الْعُقُولُ فَتَبْتَنِي تَبَّتِكَ اللَّهُ وَ عَرَفْنِي مَا مَعْنَى قَوْلِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِي كُنَّا بِكَيْنُونِيَّتِهِ فِي التَّمَكِينِ قَالَ الصَّادِقُ: نَعَمْ، يَا مُفَضَّلُ الَّذِي كُنَّا بِكَيْنُونِيَّتِهِ فِي الْقِدَمِ وَ الْأَزَلِ هُوَ الْمَكُونُ وَ نَحْنُ الْمَكَانُ وَ هُوَ الْمُنْشَى وَ نَحْنُ الشَّيْءُ وَ هُوَ الْخَالِقُ وَ نَحْنُ الْمَخْلُوقُونَ وَ هُوَ الرَّبُّ وَ نَحْنُ الْمَرْبُوبُونَ وَ هُوَ الْمَعْنَى وَ نَحْنُ أَسْمَاؤُهُ الْمَعَانِي وَ هُوَ الْمُحْتَجِبُ وَ نَحْنُ حُجْبُهُ قَبْلَ الْحُلُولِ فِي التَّمَكِينِ مُمَكِّنِينَ لَا نَحُولُ وَ لَا نَزُولُ وَ قَبْلَ مَوَاضِعِ صِفَاتِ تَمَكِينِ التَّكْوِينِ قَبْلَ أَنْ نُوصَفَ بِالْبَشَرِيَّةِ وَ الصُّورِ وَ الْأَجْسَامِ وَ الْأَشْخَاصِ مُمَكِّنُ مَكُونٍ كَائِنِينَ لَا مُكَوَّنِينَ كَائِنِينَ عِنْدَهُ أَنْوَارًا لَا مُكَوَّنِينَ أَجْسَامًا وَ صُورًا نَاسِلِينَ لَا مُتَنَاسِلِينَ.^١

در این روایت امام صادق (علیه السلام) به مفضل می فرماید نحن الذين كنا عند ما كسانى هستيم كه نزد پروردگاران بوديم و وقتى مفضل از امام صادق (علیه السلام) روایتى مشابه بعنوان تأييد و تبیین این مطلب از سایر ائمه (علیهم السلام) درخواست می نماید امام صادق (علیه السلام) می فرماید: امیر المومنین علی (علیه السلام) هنگامی كه سلمان فارسی می خواست از مدینه خارج شود در ضمن خطبه ای فرمودند: الْحَمْدُ لِلَّهِ مُدْهَرِ الدُّهُورِ وَ قَاضِي الْأُمُورِ وَ مَالِكِ يَوْمِ النُّشُورِ الَّذِي كُنَّا بِكَيْنُونِيَّتِهِ قَبْلَ الْحُلُولِ فِي التَّمَكِينِ وَ قَبْلَ مَوَاقِعِ صِفَاتِ التَّمَكِينِ فِي التَّكْوِينِ كَائِنِينَ غَيْرَ مُكَوَّنِينَ نَاسِيِينَ غَيْرَ مُتَنَاسِيِينَ أَرْزَلِينَ ... یعنی خدائی كه ما به وجود ازلی او موجود بوديم و امام صادق (علیه السلام) با این عبارت تأيیدی بر فرمایش خود می آورد.

١. الهداية الكبرى، ص ٤٣٣ تا ٤٤٠

٢. همان و مشارق انوار اليقين، ص ٢٥٨

۲.۲.۶.۷ أَنَّهُ شَهِدَ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرَّضَا ع فِي يَوْمِ الْغَدِيرِ وَ بِحَضْرَتِهِ جَمَاعَةٌ مِنْ خَاصَّتِهِ قَدْ احْتَبَسَهُمْ لِلْإِفْطَارِ وَ هُوَ يَذْكُرُ فَضْلَ الْيَوْمِ وَ قِدَمَهُ فَكَانَ مِنْ قَوْلِهِ ع حَدَّثَنِي الْهَادِي أَبِي قَالَ حَدَّثَنِي جَدِّي الصَّادِقُ قَالَ حَدَّثَنِي الْبَاقِرُ قَالَ حَدَّثَنِي سَيِّدُ الْعَابِدِينَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي الْحُسَيْنُ قَالَ اتَّفَقَ فِي بَعْضِ سِنِي أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع الْجُمُعَةَ وَ الْغَدِيرُ فَصَعِدَ الْمُنْبَرَ عَلَيَّ خَمْسَ سَاعَاتٍ مِنْ نَهَارِ ذَلِكَ الْيَوْمِ فَحَمِدَ اللَّهَ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ حَمْدًا لَمْ يَسْمَعْ بِمِثْلِهِ إِلَى أَنْ قَالَ وَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ شَهَادَةً نَزَعَتْ عَنْ إِخْلَاصِ الطَّوْلِ وَ نُطْقِ اللِّسَانِ بِهَا عِبَارَةً عَنْ صِدْقِ حَقِّي أَنَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ إِذْ كَانَ الشَّيْءُ مِنْ مَشِيئَتِهِ فَكَانَ لَا يَشْبَهُهُ مَكُونُهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ اسْتَخْلَصَهُ فِي الْقَدَمِ عَلَى سَائِرِ الْأُمَمِ عَلَى عِلْمٍ مِنْهُ أَنْفَرَدَ عَنِ التَّشَاكُلِ وَ التَّمَاثُلِ مِنْ أَبْنَاءِ الْجِنْسِ إِلَى أَنْ قَالَ وَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى اخْتَصَّ لِنَفْسِهِ بَعْدَ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مِنْ بَرِيَّتِهِ خَاصَّةً عَلَيْهِمْ بِتَعْلِيَّتِهِ وَ سَمَّا بِهِمْ إِلَى رَبُّنْبِيهِ وَ جَعَلَهُمُ الدُّعَاءَ بِالْحَقِّ إِلَيْهِ وَ الْأَدْلَاءَ بِالْإِرْشَادِ عَلَيْهِ لِقَرْنِ قَرْنٍ وَ زَمَنِ زَمَنِ أَنْشَأَهُمْ فِي الْقَدَمِ قَبْلَ كُلِّ مَذْرُوءٍ وَ مَبْرُوءٍ أَنْوَارًا أَنْطَقَهَا بِتَحْمِيدِهِ وَ أَلْهَمَهَا شُكْرَهُ وَ تَمْجِيدَهُ وَ جَعَلَهَا الْحُجَجَ عَلَيَّ كُلِّ مُعْتَرِفٍ لَهُ بِمَلَكَةِ الرَّبُّوبِيَّةِ وَ سُلْطَانِ الْعُبُودِيَّةِ وَ اسْتَنْطَقَ بِهَا الْخَرَاسَاتِ بِأَنْوَاعِ اللُّغَاتِ بِخُوعًا لَهُ^۱

فياض بن محمد بن عمر طوسی گوید: در روز غدیر در محضر حضرت رضا (علیه السلام) بودیم و گروهی از خواص آن جناب نیز بودند.

امام رضا برای آنها افطار تهیه دیده بود و به منازلشان نیز غذا و خوراک و پوشاک حتی کفش و انگشتری فرستاده بودند و در آن روز اوضاع و احوال خیلی خصوصی و خودمانی بود و از تشریفات و رسوم معموله کاسته بودند.

حضرت رضا (علیه السلام) از فضائل روز غدیر سخن می‌گفتند، و در ضمن سخنان خود فرمودند: پدرم از پدرش از حضرت باقر و او از پدرش امام سجاد علیهم السلام روایت کرد امام حسین (علیه السلام) فرمود: که در یکی از سالهای ایام خلافت علی (علیه السلام)، غدیر و جمعه مصادف شدند.

علی (علیه السلام) پنج ساعت از روز بالا آمده بالای منبر رفتند و چنان حمد و ستایش به جای آوردند که تا آن روز از آن حضرت شنیده نشده بود.

۱. مصباح المتعبد ص ۷۵۲ و بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۹۴، ص ۱۱۳ و المصباح للکفعمی (جنته الأمان الواقیة)، ص ۶۹۷

خداوند متعال برای شما گروه مؤمنان در این روز دو عید بزرگ را جمع کرده که یکی از آنها بدون دیگری قوام ندارد، پروردگار به این جهت خواسته است شما را هدایت کند و بطریق رشد و سعادت رهنمون گردد، و راه خود را به شما نشان دهد، و از عطایا و بخشش‌های خود شما را بهره‌مند کند. تا آنجا که فرمود: و شهادت می‌دهم که محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) عبد خداست و رسول او می‌باشد کسی است که در قدم برگزیده الهی است بر سایر امت‌ها و این‌گزینش ما حاصل علم ذاتی الهی است (علمی که عین ذات پروردگار و قدیم است).

و در جای دیگر فرمود: و خداوند بعد از پیامبرش برای خود از میان بندگانش گروهی خاص را که با تعالی و قرار دادن در مرتبه ای الهی، ایشان را از دیگران بالاتر برده و واسطه در دعوت به حق و راهنما نمودن به سوی الله قرار داده تا در قرون و زمانهای متمادی انسان‌ها را به خداوند بخوانند و البته وجود ایشان را در قدم آفریده است.

توضیح: در این حدیث امیر المومنین (علیه السلام) برگزیدن وجود پیامبر اسلام و سایر حضرات معصومین (علیهم السلام) را به قدیم توصیف می‌نماید و این حکایت از خلقت این انوار الهی است با همان وصف قدم.

۲۰۲۶۸ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَمَّادٍ، عَنْ الْمُفَضَّلِ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كَيْفَ كُنْتُمْ حَيْثُ كُنْتُمْ فِي الْأَطْلَلَةِ؟ فَقَالَ: «يَا مُفَضَّلُ، كُنَّا عِنْدَ رَبِّنَا - لَيْسَ عِنْدَهُ أَحَدٌ غَيْرُنَا - فِي ظِلَّةِ خَضْرَاءَ، نُسَبِّحُهُ وَنُقَدِّسُهُ وَنُهَلِّلُهُ وَنُتَجَدِّدُهُ، وَ مَا مِنْ مَلَكٍ مُقَرَّبٍ وَ لَا ذِي رُوحٍ غَيْرُنَا حَتَّىٰ يَدَّأ لَهُ فِي خَلْقِ الْأَشْيَاءِ، فَخَلَقَ مَا شَاءَ كَيْفَ شَاءَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ غَيْرِهِمْ، ثُمَّ أَنْهَىٰ عِلْمَ ذَلِكَ إِلَيْنَا»^۱.

مفضل بن عمر از امام صادق (علیه السلام) سوال می‌کند هنگامی که شما در سایه عرش الهی بودید چطور بودید؟ حضرت فرمودند: ای مفضل ما در حالی نزد پروردگارمان بودیم که هیچ کسی به غیر از ما وجود نداشت. در سایه ای سبز رنگ مشغول تسبیح و تقدیس و تهلیل و تمجید الهی بودیم. و هیچ ملک مقرب و یا موجود ذی روحی غیر از ما وجود نداشت تا اینکه خداوند مشغول به امر آفرینش گردید و هر آنچه از ملک و غیر ملک که می‌خواست خلق نمود آنگاه علم به جمیع ایشان را به ما مرحمت فرمود.

۲۰۲۶۹ وَ رَوَىٰ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: نَحْنُ شَجَرَةُ النُّبُوَّةِ وَ مَعْدِنُ الرِّسَالَةِ وَ نَحْنُ عَهْدُ اللَّهِ وَ نَحْنُ ذِمَّةُ اللَّهِ لَمْ نَزَلْ أَنْوَارًا حَوْلَ الْعَرْشِ نُسَبِّحُ فَيَسْبِحُ أَهْلُ السَّمَاءِ لِتَسْبِيحِنَا فَلَمَّا نَزَلْنَا إِلَى الْأَرْضِ سَبَّحْنَا فَسَبَّحَ أَهْلُ الْأَرْضِ فَكُلُّ عِلْمٍ خَرَجَ إِلَىٰ أَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ فَمِنَّا وَ عَنَّا وَ

۱. الوافی، ج ۳، ص ۶۸۳ ح ۱۲۸۵، البحار، ج ۱۵، ص ۲۴ ح ۴۵، و ج ۵۷، ص ۱۹۶ ح ۱۴۲، و الکافی (ط) - دارالحدیث، ج ۲، ص ۴۴۱

كَانَ فِي قَضَاءِ اللَّهِ السَّابِقِ أَنْ لَا يَدْخُلَ النَّارَ مُجِبًّا لَنَا وَلَا يَدْخُلَ الْجَنَّةَ مُبْعِضًا لَنَا لِأَنَّ اللَّهَ
يَسْأَلُ الْعِبَادَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمَّا عَاهَدَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَسْأَلُهُمْ عَمَّا قَضَى عَلَيْهِمْ.^۱

از حضرت صادق (علیه السلام) نقل شده که فرمود ما درخت نبوت و پایگاه رسالت و پیمان خدا و پیماندار
او هستیم پیوسته بصورت انوار اطراف عرش تسبیح می کردیم اهل آسمان بواسطه تسبیح ما به تسبیح مشغول
شدند وقتی ساکن زمین شدیم اهل زمین از ما فرا گرفتند هر دانشی که باهل آسمانها و زمین رسید از ما بود در
قضای سابق خدا بود که داخل جهنم نشود محب ما و داخل بهشت نگردد دشمن ما، زیرا خداوند در روز قیامت از
مردم بازخواست می کند راجع به پیمانی که با آنها بسته است نه بازخواست از قضای خود که بر آنها نموده.
در این روایت نیز امام صادق (علیه السلام) وجود خود را در اطراف عرش الهی بصورت لم نزل و همیشگی
مطرح می نمایند.

۱. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بیروت) ج ۲۵، ص ۲۴

فصل سوم

(حدوث یا قدم زمانی عالم از منظر آیات و روایات)

۳.۱ مقدمه

اگر آغاز زمان را با آفرینش ماده و طبیعت و حرکت آن تصور کنیم این یعنی ممکن است موجوداتی مثل مجردات یافت شوند که به دلیل این که خلقت آنها مادی و طبیعی نیست می توان آنها را مخلوقاتی قبل از زمان دانسته و از آنها به قدیم زمانی تعبیر نمود. لذا در عین حال که مخلوقاتی بعنوان حادث زمانی داریم قدیم زمانی هم داشته باشیم.

اما اگر آغاز زمان را از ایجاد ماسوی الله دانستیم، در این صورت همه موجودات عالم حادث زمانی خواهند بود. زیرا ماسوی اللهی قبل از از ماسوی الله قابل تصور نمی باشد. لذا فقط یک مصداق برای قدیم زمانی داریم و آن هم خدای تبارک و تعالی است.

تبیین کلمه حادث و این که منظور از حادث چیست؟ آیا کل ماسوی الله است و یا عالم خلق و ممکنات؟ در تحلیل مسأله لازم است.

متکلمان معتقدند که هیچ مخلوقی قدیم، ازلی و بی آغاز نیست. آن ها برای اثبات این مدعا بر این امر تکیه می کنند که اساساً از دیدگاه عقل مناط احتیاج به علت، همانا حدوث زمانی است. پس شیء که قدیم است وهمواره موجود بوده است بی نیاز از علت و غیر مخلوق است و بالعکس هر معلول و مخلوقی ضرورتاً حادث است و محال است قدیم باشد. آنان بر این نکته نیز اصرار دارند که کل عالم حادث است یعنی نه تنها تک تک مخلوقات حادث اند و آغاز دارند بلکه اصلاً خود خلقت هم آغازی دارد و چنین نیست که خداوند دائماً از ازل در حال خلق کردن بوده است. پس خداوند موجود بوده و هیچ مخلوقی نبوده است و خلقت را از نقطه ای آغاز کرده است و عالم حادث شده است. بنابراین متکلمان قائلند: هریک از ممکنات حادث است و آغاز زمانی دارد. و همچنین کل عالم حادث است به این معنی که خلقت آغازی دارد و ازلی نیست.

اما فیلسوفان معتقدند خداوند همواره در حال خلق کردن بوده است، زیرا از دیدگاه عقل مناط احتیاج به علت امکان ذاتی است نه حدوث زمانی و در نتیجه عقلاً هیچ منعی وجود ندارد که شیء در عین اینکه قدیم و ازلی است معلول و مخلوق خداوند هم باشد.

لذا اگر حدوث زمانی را با شروع خلقت و ماده بدانیم لازم است با بررسی در آیات و روایات روشن شود که آیا مخلوقی که خارج از عالم خلق (ماده) باشد یافت می شود یا خیر؟ و اگر یافت شد معلوم می شود موجوداتی که قدم زمانی دارند نیز وجود دارند و الا موجودات در خلق و عالم خلق محدود می شوند.

۳.۱.۱ نظر علامه طباطبائی

در اینجا به نظر مرحوم علامه طباطبائی بعنوان یک فیلسوف معاصر از قلم شهید مطهری در موضوع حدوث یا قدم عالم اشاره ای می نمائیم:

شهید مطهری می نویسد:

« از نظر علامه طباطبائی بحث درباره حدوث یا قدم زمانی عالم اساساً بی معناست و برخی از ادله ای که برای اثبات حدوث یا قدم عالم آورده می شود بی اساس است. توضیح اینکه: حدوث زمانی، مسبقیت وجود شیء به عدم زمانی است. یعنی این که زمانی بوده است که این شیء نبوده است و قدم زمانی، عدم مسبقیت وجود شیء به عدم زمانی است یعنی زمانی نبوده است که این شیء نبوده است. بلکه در همه زمانها بوده است. به تعبیر رساتر همواره زمان بوده است و شیء مورد نظرهم در همه زمان ها بوده است.

حدوث زمانی و قدم زمانی هر دو درباره موجودی صادق است که در ظرف زمان واقع باشد اما موجودی که خارج از ظرف زمان است نه حادث زمانی است و نه قدیم زمانی، مانند مجردات.

کل جهان نیز که شامل همه زمانها و مکانهاست از این قبیل است. زیرا از ظرف زمان خارج است. خود زمان عبارتست از مقدار حرکت ذاتی یک شیء و ظرف زمان یک شیء عبارت است از مطابقت حرکت ذاتی شیء با حرکت دیگری که به حسب قرارداد مقیاس قرار داده شده است مثل حرکت شبانه روزی...

بنابر این کل جهان ظرف زمانی ندارد تا بحث مسبقیت وجودش به عدم خودش در زمان پیشین و یا عدم مسبقیت وجودش به عدم خودش در آن زمان به میان آید. جهان در کل، خود زمان ندارد همچنان که مکان ندارد. به عبارت دیگر مجموعه جهان که شامل زمان هم هست پیش و پس زمانی ندارد، تاگفته شود که در آن زمان بوده است یا نبوده است. همچنان که صحیح نیست گفته شود که عالم در کجا آفریده شد، صحیح نیست گفته شود که کی آفریده شده است. چون کی و کجا متأخر از عالم و فرع بر عالم است. کی و کجا و وقت و جا فقط درباره اجزای عالم صادق است، زیرا مکان نسبت احاطه اجزای جهان بر اجزای دیگر آن انتزاع می شود و زمان از حرکت ذاتی اشیاء و تطبیق آن با حرکت عمومی شبان روزی.

از اینجا معلوم می شود که برهان معروفی که بر قدم عالم اقامه شده است مبتنی بر اینکه حدوث زمانی عالم مستلزم انفکاک معلول از علت تامه است بی اساس است. بی اساس بودنش از این جهت است که انفکاک فرع بر اینست که قبل از حدوث عالم، امتداد و بعد زمانی را فرض کنیم و آنگاه بگوییم که در این امتداد زمانی، عالم وجود نداشته است از علت تامه خود منفک بوده است اما چنین امتدادی جز در وهم بشر وجود ندارد. همان طور که صحیح نیست گفته شود که در ماورای ابعاد مکانی عالم (به فرض

تناهی ابعاد) چه چیزی وجود دارد، صحیح نیست گفته شود که پیش از عالم چه چیز بود زیرا کلمه (در) فرع بر وجود مکان است و کلمه (پیش) فرع بر وجود زمان است. آری این دو مساله از این جهت قابل طرح اند که نظر به گذشته داشته و بگوئیم: آیا حرکت نامتناهی وجود دارد یا ندارد؟ و آیا سلسله حوادث، متناهی می باشد یا نامتناهی؟ به عبارت دیگر آیا جهان آغاز و ابتدا و نقطه شروع دارد یا نه؟ همان طور که بحث صحیح درباره مکان این است که آیا ابعاد عالم نهایت دارد یا نه. حکماء در باره مکان مدعی تناهی و مدعی لاتناهی می باشند. تفاوتی که میان این دو هست این است که مراتب ابعاد مکانی متشابه و مراتب بعد زمانی غیر متشابه اند. در بعد زمانی هر مرتبه ای نسبت به مرتبه بعدی قوه است و نسبت به مرتبه قبلی، فعلیت و به همین جهت است که در مراتب زمان، پیش و پس فرض می شود و به همین سبب است که این پرسش پیش می آید که آیا زمان ابتدا و آغاز دارد یا ندارد. بنابراین تقدم و تاخر در مکان اعتباری و در زمان حقیقی است. البته چون هر حرکتی منشأ یک زمان است و حرکاتی که ما می شناسیم همه ابتدا دارند پس زمان های که ما میشناسیم همه ابتدا دارند. پس بحث در زمانی که آغاز نداشته باشد بحث در اینست که آیا حرکتی که ابتدا نداشته باشد وجود دارد یا نه، به عقیده قدما حرکت فلک چنین است ولی قطع نظر از حرکت فلک چه باید گفت آیا یک حرکت یکنواخت دائم وجود دارد یا نه؟^۱»

۳.۲ بررسی آیات و روایات

اینک تعدادی از روایات و آیات مربوط به هر دو دیدگاه کلامی - فلسفی را بررسی می نمائیم. آیات و روایاتی که حکایت از مخلوق بودن موجودات عالم دارند را به عنوان نقل های موافق با دیدگاه متکلمان و نقل هایی که حکایت از ازلی بودن موجوداتی دارد را به عنوان نقض این دیدگاه بررسی می نمائیم.

آیات و روایاتی که حکایت از ازلی بودن موجوداتی دارد را به عنوان نقل های موافق دیدگاه فلاسفه و نقل هایی که حکایت از مخلوق بودن موجودات عالم دارند را به عنوان نقض این دیدگاه بررسی می نمائیم.

نهایتاً با بررسی آیات و روایات و اثبات وجود موجوداتی ازلی می توان به صحت نظریه فلاسفه و با منتفی دانستن چنین موجوداتی به اثبات نظریه متکلمان اذعان نمود.

در جمع بندی آیات و روایاتی که در فصل پیش آورده شد می توان به یک نوع تواتر معنوی بر وجود موجوداتی که در روایات از ایشان به موجودات قدیم و یا ازلی تعبیر می شود اذعان کرد.

۱. مجموعه آثار، ج ۶، ص ۱۰۵۲

این در حالی است که بعضی از این روایات در مقام بیان زمان برای خلقت این موجودات بر آمده و ما در فصل قبلی تحت عنوان اشکال آنرا مطرح نموده و جواب دادیم. و خلاصه جواب آن بدین شرح است که هرچند بعضی از روایات محدودیت زمانی مثلاً چند هزار ساله را برای خلقت و یا تسبیح انوار اهل البیت (علیهم السلام) مطرح می نماید اما به قرینه روایاتی که دلالت بر بی زمان بودن این موارد دارد، حمل بر بیان مقدار و میزانی از عمر این انوار مقدسه می نمائیم. لذا انحصار و تقید آن به زمانی خاص با عنایت به تعدد زمانهای مطروحه سخنی بلا دلیل خواهد بود.

اما اگر کسی بگوید که چرا روایات زماندار را بعنوان قید برای روایات بی زمان قلمداد نمودیم در جواب می گوئیم: وجود عباراتی مانند ازلیون و... حکایت از تصریح بر بی زمانی دارد و روایات زمان دار نمی تواند نقش قید در برابر اطلاق را بر عهده گیرد بعبارت دیگر اگر روایات بی زمان را قید برای روایات زماندار فرض نکنیم، بین این دو دسته از روایات جنبه تناقض وجود دارد، نه تقابل بدوی.

۳.۲.۱ آیات و روایاتی که دلالت بر مخلوق بودن ماسوی الله دارند

۳.۲.۱.۱ آیات

آیات دال بر مخلوق بودن عالم بسیار زیاد می باشد و لکن به دلیل جلوگیری از اطناب به ذکر دو نمونه از آیات اکتفا می کنیم.

۳.۲.۱.۱.۱ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ^۱

او است که آفرید برایتان همه آنچه در زمین است سپس استوار شد بر آسمان و آنها را هفت آسمان ساخت و او بهر چیزی دانا است.

این آیه صراحتاً دلالت بر مخلوق بودن تمامی آنچه بر روی زمین است دارد.

۳.۲.۱.۱.۲ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ^۲

سپاس از آن خدا است که آفرید آسمانها و زمین و ساخت تاریکیها و روشنی را.

این آیه نیز دلالت بر مخلوق بودن خود آسمانها و زمین دارد و حتی امور غیر مادی مانند ظلمات و شبه ماده مانند نور را نیز مصنوع خود معرفی می نماید.

۱. بقره / ۲۰

۲. انعام / ۲

۳.۲.۱.۲ روایات

روایات این باب را می توان به چند دسته تقسیم نمود:

۳.۲.۱.۲.۱ روایاتی که دلالت بر مخلوق بودن موجودات دارند

۳.۲.۱.۲.۱.۱ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَا ع قَالَ: اعْلَمْ عَلَمَكَ اللَّهُ الْخَيْرَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قَدِيمٌ وَ الْقِدَمُ صِفَتُهُ الَّتِي دَلَّتِ الْعَاقِلَ عَلَى أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ فِي دَيْمُومِيَّتِهِ فَقَدْ بَانَ لَنَا بِإِقْرَارِ الْعَامَّةِ مُعْجِزَةُ الصِّفَةِ أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَ اللَّهِ وَ لَا شَيْءَ مَعَ اللَّهِ فِي بَقَائِهِ وَ بَطَلَ قَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ كَانَ قَبْلَهُ أَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ وَ ذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ فِي بَقَائِهِ لَمْ يَجْزُ أَنْ يَكُونَ خَالِقًا لَهُ لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقًا لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ وَ لَوْ كَانَ قَبْلَهُ شَيْءٌ كَانَ الْأَوَّلَ ذَلِكَ الشَّيْءُ لَا هَذَا وَ كَانَ الْأَوَّلُ أَوْلَى بِأَنْ يَكُونَ خَالِقًا لِلْأَوَّلِ^۱

از امام رضا (علیه السلام) نقل است که فرمود: بدان (خدایت خیر آموزد) که به راستی خدای تبارک و تعالی قدیم است و واجب الوجود و قدیم بودنش همان صفتی است که رهنمای خردمند است بر اینکه نه چیزی پیش از او بوده و نه چیزی با او در دوام هستی شریک است، به اعتراف عموم مردم خردمند برای ما روشن است از نظر اقتضاء این صفت که پیش از خدا چیزی نبوده و به همراه او هم در بقاء و ابدیت چیزی نباشد و گفتار کسی که گوید: پیش از او یا همراه او چیزی است باطل است برای آنکه اگر چیزی در بقاء با خدا همراه باشد و توان گفت تا خدا بوده او هم بوده است نتواند گفت که خدا آفریننده آن باشد، زیرا فرض این است که از ازل همراه او بوده و چگونه خدا خالق چیزی است که از ازل با او است و اگر چیزی پیش از خدا باشد باید مبدأ، آن چیز باشد نه این و آن، مبدأ نخست شایسته تر است که نخستین خالق باشد.

همان طور که در این روایت مشاهده می شود امام رضا (علیه السلام) صراحتاً وجود موجودی که به هر شکلی بخواهیم آن را در کنار خداوند و به نحو ازلی تصور کنیم را نفی نموده و استدلال می نمایند که در این صورت شیئی دوم مخلوق خداوند نخواهد بود.

در این روایت حضرت نفی وجود موجودی را می نمایند که به نحو ازلی و قدیم همراه خداوند باشد لذا می فرمایند: وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ لَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ فِي بَقَائِهِ لَمْ يَجْزُ أَنْ يَكُونَ خَالِقًا لَهُ لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقًا لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ^۲ همانطور که مشاهده می شود حضرت در این روایت دلیل فقدان موجود ازلی را استقلال در وجود از خداوند معرفی می فرمایند در حالی که نسبت به وجود موجوداتی که در عین قدیم بودن همواره معلول و محتاج به علت و خالق خود هستند ساکت است لذا این روایت دلالت ندارد بر این که موجودی قدیم زمانی نیست بلکه روایت بر نفی قدیم ذاتی دلالت دارد.

۳.۲.۱.۲.۱.۲ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي خُطْبَةٍ لَهُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَعْرُوفِ مِنْ غَيْرِ رُؤْيَةٍ وَ الْخَالِقُ مِنْ غَيْرِ رُؤْيَةٍ الَّذِي لَمْ يَزَلْ قَائِمًا دَائِمًا إِذْ لَا سَمَاءَ دَاتُ أَبْرَاجٍ وَ لَا حُجْبُ دَاتُ أَرْتَاجٍ وَ لَا لَيْلٌ دَاجٍ وَ لَا بَحْرٌ

۱. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۱۲۰ و توحید صدوق، ص ۱۸۶

۲. همان

سَاجٍ وَ لَا جَبَلٍ ذُو فِجَاجٍ وَ لَا فَجٍّ ذُو اَعْوِجَاجٍ وَ لَا اَرْضٍ ذَاتُ مِهَادٍ وَ لَا خَلْقٌ ذُو اَعْتِمَادٍ ذَلِكُمْ مُبْتَدِعُ الْخَلْقِ وَ وَاَرْتُهُ وَ اِلَهُ الْخَلْقِ وَ رَاَزِقُهُ^۱

امیر المؤمنین (علیه السلام) در یکی از خطب خود فرموده است: سپاس خداوندی را، که بی آن که دیده شود شناخته شده، و بی آنکه اندیشه‌ای به کار گیرد آفریننده است، خدایی که همیشه بوده و تا ابد خواهد بود، آنجا که نه از آسمان دارای برج‌های زیبا خبری بود، و نه از پرده‌های فرو افتاده اثری به چشم می‌خورد، نه شبی تاریک و نه دریایی آرام، نه کوهی با راه‌های گشوده، نه دره‌ای پر پیچ و خم، نه زمین گسترده، و نه آفریده‌های پراکنده وجود داشت. خدا پدید آورنده پدیده‌ها و وارث همگان است، خدای آنان و روزی دهنده ایشان است. در این عبارت از خطبه حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) حضرت، ازلی و ابدی بودن خداوند را همراه با عدم وجود هیچ موجودی مطرح می‌فرمایند یعنی در عین توصیف خداوند به این دو صفت از مخلوق بودن سایر موجودات عالم که به عنوان نمونه آسمانها و زمین و ... در عبارت حضرت آمده است یاد می‌فرمایند. در این روایت حضرت علی علیه السلام نفی موجودات ازلی را با عبارت «وَ لَا خَلْقٌ ذُو اَعْتِمَادٍ ذَلِكُمْ مُبْتَدِعُ الْخَلْقِ وَ وَاَرْتُهُ وَ اِلَهُ الْخَلْقِ وَ رَاَزِقُهُ»^۲ بیان نموده است و لکن با دقت در آن در می‌یابیم که حضرت مخلوقات ذو اعتماد یعنی دارای قدرت را نفی نموده اند و به عبارتی قدرتی که استقلال داشته باشد نفی گردیده است زیرا عبارت ذوا اعتماد صفت برای خلق آورده شده و مؤید این مطلب ترجمه جناب آقای شهیدی از این عبارت است که می‌گوید: «ذو اعتماد» را بعض شارحان، صاحب نیرو و بطش معنی کرده‌اند و بعضی، رونده که به پا راه رود چون انسان، یا پرند که به بال پرد. لذا حمل ذو اعتماد بر مطلق قدرت خلاف سیره مفسرین نهج البلاغه است.

۳.۲.۱.۲.۱.۳ قَالَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْحَمْدُ لِلَّهِ خَالِقِ الْعِبَادِ وَ سَاطِحِ الْمِهَادِ وَ مُسِيلِ الْوَهَادِ وَ مُخَصِّبِ النَّجَادِ لَيْسَ لِأَوْلِيَّتِهِ اِبْتِدَاءٌ وَ لَا لِأَزَلِيَّتِهِ اِنْقِضَاءٌ هُوَ الْأَوَّلُ لَمْ يَزَلْ وَ الْبَاقِي بَلَاءُ أَجَلٍ اِلَى قَوْلِهِ ع لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ اُصُولٍ اَزَلِيَّةٍ وَ لَا مِنْ اَوَائِلٍ اَبْدِيَّةٍ بَلْ خَلَقَ مَا خَلَقَ فَاَقَامَ حَدَّهُ وَ صَوَّرَ مَا صَوَّرَ فَاَحْسَنَ صُوْرَتَهُ^۳

سپاس خداوندی که آفریننده‌ی بندگانست و پهن‌کننده‌ی زمین، روان‌کننده‌ی آب فراوان در زمین‌های پست، رویاننده‌ی گیاهان در زمینهای بلند است اول بودن او را ابتداء و همیشه‌گی او را پایان و بسر رسیدن نیست، او است اول که همیشه بوده و پاینده که انتها ندارد، موجودات را از روی اصول و مبادی و نمونه‌ی ازلی و ابدی نیافرید بلکه آفرید آنچه را که آفرید و حدش را تعیین نمود و به آنچه که پدید آورد صورت و شکل داد و صورتش را نیکو و مناسب گردانید.

۱. شرح نهج البلاغه لابن ابي الحديد، ج ۶، ص ۳۹۲

۲. همان

۳. نهج البلاغه ترجمه شهیدی، متن، ص ۴۷۱

۴. نهج البلاغه (للصبي صالح)، ص ۲۳۲

علامه مجلسی در ذیل این روایت می نویسد:

«ازلیتش را پایانی نیست یعنی از سوی ابد بریده نشود و این اشاره است به آن که ازلی بودن مستلزم ابدی بودنست زیرا آنچه قدم آن ثابت باشد عدمش ممتنع است چون بخود موجود است و فنا پذیر نیست و دلالت این عبارات بر ازلی بودن تنها ذات و حدوث هر چه جز او است پوشیده نیست زیرا ذکر اوصاف مشترکه میان او و خلقش مقام مدح را نشاید. سپس حضرت تصریح فرموده اند که خداوند اشیاء را از اصولی ازلی نیافریده است و این عبارت حضرت، ردی است بر نظر حکماء که قائل به وجود هیولای قدیم و امثال آن هستند. و کلمه ابد یعنی روزگار، دائم و قدیم ازلی.»^۱

حضرت علی (علیه السلام) در این روایت می فرماید: لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أُصُولٍ أَزَلِيَّةٍ وَلَا مِنْ أَوَائِلِ أَبَدِيَّةٍ بَلْ خَلَقَ مَا خَلَقَ فَأَقَامَ حَدَّهُ وَصَوَّرَ مَا صَوَّرَ فَأَحْسَنَ صُورَتَهُ^۲ یعنی موجودات را از روی اصول و مبادی و نمونه‌ی ازلی و ابدی نیافرید بلکه آفرید آنچه را که آفرید و اندازه آن را تعیین نمود و به آنچه که پدید آورد صورت و شکل داد و صورتش را نیکو و مناسب گردانید.

یعنی خداوند برای خلق فرمودن محتاج به الگوگیری و یا کسب تجربه نمی باشد. و این عبارت نفی وجود موجودات و مخلوقات قدیم نمی نماید زیرا این دسته از موجودات نیز می تواند مطابق با این روایت باشد یعنی خداوند آنها را آفرید در حالی که در کیفیت خلقت ایشان اقتباس و الگوگیری از هیچ موجود دیگری ننمود.

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرِ الثَّانِي ع فَأَجْرَيْتُ اخْتِلَافَ الشَّيْعَةِ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُتَفَرِّدًا يُوَحِّدُنِيَّتِهِ ثُمَّ خَلَقَ مُحَمَّدًا وَعَلِيًّا وَفَاطِمَةَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ فَمَكَّثُوا أَلْفَ دَهْرٍ ثُمَّ خَلَقَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ فَأَشْهَدَهُمْ خَلْقَهَا وَ أَجْرَى طَاعَتَهُمْ عَلَيْهَا^۳

محمد بن سنان می گوید: من نزد امام محمد تقی (علیه السلام) بودم و از اختلاف شیعه سخن گفتم، فرمود: ای محمد، به راستی خدا تبارک و تعالی همیشه یگانه و تنها بود، سپس محمد و علی و فاطمه را آفرید و هزار دهر درنگ کردند، سپس همه چیز را آفرید و آنان را گواه آفرینش همه چیز ساخت و فرمانبری آنان را بر همه چیز مجری نمود و امورشان را بدانها واگذاشت.

۱. بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۵۴، ص ۲۸

۲. نهج البلاغة (للصباحی صالح)، ص ۲۳۲

۳. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۴۴۱

همانطور که مشاهده می شود این روایت اشاره به متفرد بودن خداوند در برهه ای و خلق نمودن اهل البیت (علیهم السلام) و سایر موجودات عالم اشاره می نماید.

در این روایت امام جواد (علیه السلام) می فرمایند: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُتَفَرِّدًا بِوَحْدَانِيَّتِهِ ثُمَّ خَلَقَ مُحَمَّدًا وَ عَلِيًّا وَ فَاطِمَةَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ^۱ و ظهور این روایت با حادث بودن عالم تطبیق زیادی دارد و اگر دقت در عبارت امام (علیه السلام) داشته باشیم متوجه می شویم که حضرت می فرمایند خداوند بواسطه وحدانیتش همواره منفرد است و از آنجا که هیچگاه وحدانیت از وی سلب نشده لذا منفرد بودن نیز از ایشان سلب نمی شود مؤید این مطلب آن است که آیا خداوند بواسطه خلقت از وحدانیت یعنی نفی تعدد خدا، خارج گردیده است تا از حالت انفراد که متفرد بر وحدانیت می باشد خارج گردد؟ در صورتی که جواب منفی باشد که هست معلوم می شود این انفراد، انفراد در واجب الوجودی است نه در موجود بودن لذا با خلقت موجودی که واجب الوجود نباشد مخدوش نمی گردد لذا نمی توان با این روایت استدلال بر نفی مخلوقاتی از نوع ممکن الوجود اما قدیم زمانی نمود.

اشکال: مطرح نمودن زمان برای خلقت انوار مقدسه اهل البیت (علیهم السلام) دلالت بر حدوث زمانی ایشان دارد.

جواب: ابراز زمان الزاماً در مورد تعیین زمان خلقت ایشان نیست زیرا اولاً زمان متفرد بر ماده و حرکت است ثانیاً اصل مخلوق بودن این انوار مقدسه مورد انکار نمی باشد بلکه حدوث زمانی آن محل بحث و گفتگوست.

۳.۲.۱.۲.۱.۵ عَنْ الرِّضَا عَنْ آبَائِهِ ع قَالَ كَانَ عَلِيٌّ ع فِي جَامِعِ الْكُوفَةِ إِذْ قَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ فَقَالَ أَخْبِرْنِي عَنْ أَوَّلِ مَا خَلَقَ اللَّهُ قَالَ خَلَقَ النُّورَ قَالَ فَمِمَّ خُلِقَتِ السَّمَاوَاتُ قَالَ مِنْ بُخَارِ الْمَاءِ قَالَ فَمِمَّ خُلِقَتِ الْأَرْضُ قَالَ مِنْ زَبَدِ الْمَاءِ قَالَ فَمِمَّ خُلِقَتِ الْجِبَالُ قَالَ مِنَ الْأَمْوَاجِ^۲

امام رضا علیه السلام از پدران نقل فرمود: علی علیه السلام در جامع کوفه بود که مردی شامی برابرش ایستاد و گفت بمن خبر ده از نخست چیزی که خدا آفریده، فرمود: روشنی آفریده، گفت پس آسمانها را از چه آفریده فرمود: از بخار آب، گفت: زمین را از چه آفریده؟ فرمود: از کف آب گفت: کوهها را از چه آفریده؟ فرمود: از موجها.

در این روایت نیز از مخلوق بودن موجودات سخن آورده شده و اولین مخلوق با قید مخلوق بودن معرفی گردیده است.

حضرت علی (علیه السلام) در جواب آن مرد شامی اولین مخلوق عالم را نور معرفی نمودند فَقَالَ أَخْبِرْنِي عَنْ أَوَّلِ مَا خَلَقَ اللَّهُ قَالَ خَلَقَ النُّورَ^۳ لذا این روایت نیز اصل مخلوق بودن همه اشیاء و از جمله اولین موجود را مورد تأکید قرار می دهد که با آنچه در تبیین محل نزاع در ذیل روایت چهارم گفتیم قابل جمع با روایت باب موجودات قدیم زمانی است.

۱. همان

۲. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۲۴۱

۳. همان

٣٠٢٠١٢٠١٦ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ اللَّيْثِيِّ قَالَ قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ ع يَا إِبْرَاهِيمُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَزَلْ
عَالِمًا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ كَفَرَ
لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءَ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ الْأَشْيَاءَ قَدِيمًا مَعَهُ فِي أَرْزَلِيَّتِهِ وَ هُوِيَّتِهِ كَانَ ذَلِكَ
أَرْزَلِيًّا بَلْ خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا لَا مِنْ شَيْءٍ فَكَانَ مِمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَرْضًا
طَيِّبَةً ثُمَّ فَجَّرَ مِنْهَا مَاءً عَذْبًا زَلَالًا فَعَرَضَ عَلَيْهِ وَ لَائِتَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ فَقَبِلَهَا فَأَجْرَى ذَلِكَ الْمَاءَ
عَلَيْهَا سَبْعَةَ أَيَّامٍ حَتَّى طَبَّقَهَا وَ عَمَّهَا ثُمَّ نَضَبَ ذَلِكَ الْمَاءَ عَنْهَا فَأَخَذَ مِنْ صَفْوَةِ ذَلِكَ الطِّينِ
طِينًا فَجَعَلَهُ طِينَ الْأُئِمَّةِ ع ثُمَّ أَخَذَ ثَقُلَ ذَلِكَ الطِّينِ فَخَلَقَ مِنْهُ شِيعَتَنَا^١

ابی اسحاق لیثی گفت: امام پنجم علیه السلام بمن فرمود: ای ابراهیم راستی خدای تبارک و تعالی همیشه دانا بوده. همه چیز را از هیچ آفریده، و هر که پندارد خدا چیزها را از چیزی آفریده البته کافر است، زیرا اگر این چیزی که اشیاء را از آن آفریده از قدیم به همراه او بوده باید ازلی باشند، بلکه خدا همه چیز را از هیچ آفریده، و از آنچه خدا آفریده زمین پاک است و چشمه‌های گوارا و زلال از آن روان کرده، و ولایت ما خاندان را بر آن عرضه داشته، و آن آب را هفت روز بر آن روان ساخته تا آن را سراسر فرا گرفته و سپس در آن فرو رفته و از برگزیده آن گل گلی برگرفته و سرشت ائمه علیهم السلام را ساخته سپس از ته نشین آن گل برگرفته و از آن شیعیان ما را آفریده.

امام باقر (علیه السلام) در این روایت خلقت جمیع موجودات را از عدم، معرفی نموده و بر مخلوق بودن آنها تأکید می فرماید.

در این روایت که امام باقر(علیه السلام) می فرماید: خَلَقَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ كَفَرَ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءَ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ الْأَشْيَاءَ قَدِيمًا مَعَهُ فِي أَرْزَلِيَّتِهِ وَ هُوِيَّتِهِ كَانَ ذَلِكَ أَرْزَلِيًّا^٢ از خلقت اشیاء به نحو بدوی و نه از شیء دیگر خبر می دهند و کسی که قائل به خلقت از شیئی دیگر باشد را کافر معرفی می فرمایند. و این نیز با قدیم بودن بعضی از موجودات تنافی ندارد. زیرا موجودات قدیم زمانی خمیر مایه برای خلقت اشیاء عالم از آنها نمی باشند. یعنی قائلین به وجود مخلوقات قدیم زمانی نمی گویند که عالم از این موجودات خلق شده است بلکه قائلند که خداوند عالم را از هیچ و به نحو ابداء آفریده است. اما آنچه در ادامه می فرمایند یعنی منتهی نمودن مقوله خلق از شیئی مر اشیاء دیگر را به ازلی بودن آن شیء و در عین حال ازلی بودن نیز بعنوان یک مقوله منتفی و مفروغ عنه لحاظ گردیده است. که باید در اینجا بگوئیم آنچه منتفی دانسته شده شیء می است که خداوند برای خلقت به آن احتیاج پیدا کند و بخواهد از آن سایر اشیاء را خلق بفرماید. زیرا این با واجب الوجودی خداوند و نفی نیاز مندی ایشان سازگاری ندارد.

١. بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ٥٤، ص ٧٦

٢. همان

نتیجتاً اینکه صرف ازلی بودن یک شیء منفی عنه نیست بلکه موجود ازلی ای که مستقل و بی نیاز از خداوند باشد و خداوند بخواهد توسط آن مخلوقات خود را خلق فرماید نفی گردیده است. لذا وجود شیء قدیم زمانی ای که درعین ممکن الوجود بودن هیچ استقلالی از خود نداشته باشد با این روایت منافاتی ندارد.

۳.۲.۱.۲.۱.۷ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ: سَأَلَ الزُّنْدِيقُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ مِنْ أَى شَيْءٍ خَلَقَ اللَّهُ الْأَشْيَاءَ قَالَ ع مِنْ لَأ شَيْءٍ قَالَ فَكَيْفَ يَجِيءُ مِنْ لَأ شَيْءٍ شَيْءٍ قَالَ ع إِنَّ الْأَشْيَاءَ لَا تَخْلُو أَنْ تَكُونَ خُلِقَتْ مِنْ شَيْءٍ أَوْ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ فَإِنْ كَانَ خُلِقَتْ مِنْ شَيْءٍ كَانَ مَعَهُ فَإِنْ ذَلِكَ الشَّيْءُ قَدِيمٌ وَالْقَدِيمُ لَا يَكُونُ حَدِيثًا وَلَا يَفْنَى وَلَا يَتَّعَبُ وَلَا يَخْلُو ذَلِكَ الشَّيْءُ مِنْ أَنْ يَكُونَ جَوْهَرًا وَاحِدًا وَ لَوْثًا وَاحِدًا فَمِنْ أَيْنَ جَاءَتْ هَذِهِ الْأَلْوَانُ الْمُخْتَلِفَةُ وَالْجَوَاهِرُ الْكَثِيرَةُ الْمَوْجُودَةُ فِي هَذَا الْعَالَمِ مِنْ ضُرُوبِ شَيْءٍ وَ مِنْ أَيْنَ جَاءَ الْمَوْتُ إِنْ كَانَ الشَّيْءُ الَّذِي أُنْشِئَتْ مِنْهُ الْأَشْيَاءَ حَيًّا وَ مِنْ أَيْنَ جَاءَتْ الْحَيَاةُ إِنْ كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءُ مَيِّتًا وَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مِنْ حَيٍّ وَ مَيِّتٍ قَدِيمِينَ لَمْ يَزَلَا لِأَنَّ الْحَيَّ لَا يَجِيءُ مِنْهُ مَيِّتٌ وَ هُوَ لَمْ يَزَلْ حَيًّا وَ لَا يَجُوزُ أَيْضًا أَنْ يَكُونَ الْمَيِّتُ قَدِيمًا لَمْ يَزَلْ بِمَا نَسَبُوا مِنَ الْمَوْتِ لِأَنَّ الْمَيِّتَ لَا قُدْرَةَ لَهُ فَلَا بَقَاءَ قَالَ فَمِنْ أَيْنَ قَالُوا إِنَّ الْأَشْيَاءَ أَزَلِيَّةٌ قَالَ هَذِهِ مَقَالَةٌ قَوْمٍ جَحَدُوا مُدَبَّرَ الْأَشْيَاءِ فَكَذَّبُوا الرَّسُلَ وَ مَقَالَتَهُمْ وَ الْأَنْبِيَاءَ وَ مَا أَنْبَأُوا عَنْهُ وَ سَمَّوْا كَتَبَهُمْ أَسَاطِيرَ الْأَوَّلِينَ وَ وَضَعُوا لِأَنْفُسِهِمْ دِينًا بِرَأْيِهِمْ وَ اسْتَحْسَنَانِهِمْ إِنَّ الْأَشْيَاءَ تَدُلُّ عَلَى حُدُوثِهَا مِنْ دَوْرَانِ الْفَلَكَ بِمَا فِيهِ وَ هِيَ سَبْعَةٌ أَفْلَاكٌ وَ تَحْرُكُ الْأَرْضَ وَ مَنْ عَلَيْهَا وَ انْقِلَابِ الْأَزْمِنَةِ وَ اخْتِلَافِ الْوَقْتِ وَ الْحَوَادِثِ الَّتِي تَحْدُثُ فِي الْعَالَمِ مِنْ زِيَادَةٍ وَ نُقْصَانٍ وَ مَوْتٍ وَ بَلَاءٍ وَ اضْطِرَارِ النَّفْسِ إِلَى الْقَرَارِ بِأَنَّ لَهَا صَانِعًا وَ مُدَبَّرًا مَا تَرَى الْحُلُوقَ يَصِيرُ حَامِضًا وَ الْعَذْبَ مُرًّا وَ الْجَدِيدَ بَالِيًا وَ كُلُّهُ إِلَى تَغْيِيرٍ وَ فَنَاءٍ وَ سَأَلَ الْحَدِيثَ إِلَى أَنْ قَالَ قَالَ الزُّنْدِيقُ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَزَلْ وَ مَعَهُ طِينَةٌ مُؤَدِّيَةٌ فَلَمْ يَسْتَطِعِ التَّفْصِيءَ مِنْهَا إِلَّا بِأَمْتِرَاجِهِ بِهَا وَ دُخُولِهِ فِيهَا فَمِنْ تِلْكَ الطِّينَةِ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ قَالَ ع سُبْحَانَ اللَّهِ مَا أَعْجَزَ إِلَهًا يَوْصَفُ بِالْقُدْرَةِ لَا يَسْتَطِيعُ التَّفْصِيءَ مِنَ الطِّينَةِ إِنْ كَانَتِ الطِّينَةُ حَيَّةً أَزَلِيَّةً فَكَانَا إِلَهَيْنِ قَدِيمَيْنِ فَاْمْتَرَجَا وَ دَبَّرَا الْعَالَمَ مِنْ أَنْفُسِهِمَا فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ فَمِنْ أَيْنَ جَاءَ الْمَوْتُ وَ الْفَنَاءُ وَ إِنْ كَانَتِ الطِّينَةُ مَيِّتَةً فَلَا بَقَاءَ لِلْمَيِّتِ مَعَ الْأَزَلِيِّ الْقَدِيمِ وَ الْمَيِّتُ لَا يَجِيءُ مِنْهُ حَيٌّ هَذِهِ مَقَالَةٌ الدِّيْصَانِيَّةِ أَشَدَّ الزَّنَادِقَةِ قَوْلًا ثُمَّ قَالَ ع فِي مَوَاضِعَ مِنْ هَذَا الْخَبَرِ لَوْ كَانَتْ قَدِيمَةً أَزَلِيَّةً لَمْ تَتَّعَبُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ وَ إِنْ الْأَزَلِيُّ لَا تَغْيِرُهُ الْأَيَّامُ وَ لَا يَأْتِي عَلَيْهِ الْفَنَاءُ^۱

هشام بن حکم، گفت: زندقی از امام صادق (علیه السلام) پرسید و گفت: خدا اشیاء را از چه آفریده؟ فرمود: از هیچ، گفت: چگونه از هیچ، چیزی برآید امام فرمود: از این بیرون نیست که اشیاء را از چیزی آفریده یا از هیچ و اگر از چیزی آفریده باشد با او بوده است و آن چیز هم قدیم است و قدیم پدیده نباشد و نیست نشود و دیگرگون نگردد و نمی شود این چیز جز یک جوهر باشد و یک رنگ پس این رنگهای گوناگون و جوهرهای

۱. الإحتجاج على أهل اللجاج (للطبرسی)، ج ۲، ص ۳۳۸

فراوان موجود در این جهان از کجا آمده‌اند بهر شکلی؟ و اگر مرده بوده زندگی از کجا آمده؟ و نشود که آن چیز قدیم زنده و مرده هر دو باشد و هر دو ازلی باشند، زیرا از زنده‌ای که ازلی است مرده بر نیاید و نشاید که مرده ازلی باشد با اینکه مرده است زیرا مرده توانائی ندارد و بقائی ندارد.

گفت پس از کجا گویند همه چیز ازلی است؟ فرمود: این گفتار مردمی است که مدبر اشیاء را منکرند و رسولان خدا و گفتارشان را دروغ پندارند، و پیغمبران و آنچه پیغام آرند دروغ دانند و کتب آنها را افسانه‌های دیرین نامند، و برای خود بنظر خویش کیشی ساخته‌اند و خوشش داشته‌اند.

راستی همه چیز دلیل است که پدیده است و تازه از چرخش چرخ بدان چه در آنست که هفت چرخ است و از جنبش زمین و آنچه بر آنست و از دگرگونی زمانها و اختلاف وقتها و همه پدیده‌های نو جهان از فزونی و کاستی و مرگ و گرفتاری، و ناچاری هر کس باینکه اقرار کند صانعی و مدبری دارد، آیا نبینی شیرین ترش می‌شود، و خوشمزه تلخ می‌شود و نو کهنه می‌گردد، و همه چیز دچار دگرگونی و نابودیست؟

و حدیث ادامه دارد تا آنجا که گوید: زندیق گفت: و کسی هست که پنداشته، خدا همیشه بوده و بهمراهش سرشتی آزارگر هم بوده و خدا نتوانسته خود را از آن خلاص کند جز باینکه با آن آمیخته و در آن در آمده، پس از آن سرشت اشیاء را آفریده.

امام (علیه السلام) فرمود: سبحان الله، وه چه درمانده خدائست که او را توانا ستایند و نتواند خود را از سرشتی و گلی بیجان رها کند، اگر آن سرشت زنده و ازلی باشد پس دو خدای قدیمند که بهم آمیخته و جهان را از پیش خود تدبیر کرده‌اند و اگر هر دو زنده بودند دیگر مرگ و نابودی از کجا آمده‌اند، و اگر سرشت مرده و بیجان بوده، برای مرده در برابر ازلی قدیم بقائی و مقاومتی نیست و از مرده زنده بر نیاید، این گفته دیصانیه است که بدترین زندیقان اند، سپس در چند جای این خبر فرمود: اگر قدیم و ازلی باشد، از حالی بحالی دگرگون نشود و روزگار موجود ازلی را دگرگون نکند، و نابودی برای او نیاید.

در این روایت نیز مخلوق بودن تمامی موجودات عالم بعنوان مطلب مورد قبول طرفین لحاظ گردیده و از خمیر مایه خلقت عالم از امام (علیه السلام) سؤال می‌گردد.

امام صادق علیه السلام نفی از وجود خمیرمایه ای برای خلقت خداوند می‌فرماید یعنی خلقت خداوند را از لامن شیء^۱ معرفی می‌فرمایند. و در مقابل، وجود شیء ای بعنوان خمیر مایه را، یک موجود ازلی ای که مستقل بوده و تمامی امور خود را باید خود تدبیر نماید معرفی می‌نمایند *إِنْ كَانَ الشَّيْءُ الَّذِي أُنْشِئَتْ مِنْهُ الْأَشْيَاءُ حَيًّا وَ*

مِنْ أَيْنَ جَاءَتِ الْحَيَاةُ^۱ معرفی می فرماید و گفتیم که اینچنین موجودی با آنچه فلاسفه به صدد اثبات آن هستند یعنی موجودی که حدوث ذاتی دارد اما از لحاظ زمانی قدیم است متفاوت می باشد.

۳.۲.۱.۲.۱.۸ رُوِيَ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّهُ قَالَ: كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ فَأَوْلُ مَا خَلَقَ نُورٌ حَبِيبُهُ مُحَمَّدٌ ص قَبْلَ خَلْقِ الْمَاءِ وَالْعَرْشِ وَالْكَرْسِيِّ وَالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللُّوحِ وَالْقَلَمِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَالْمَلَائِكَةِ وَ آدَمَ وَ حَوَاءَ بِأَرْبَعَةٍ وَ عِشْرِينَ وَ أَرْبَعِمِائَةٍ أَلْفِ عَامٍ فَلَمَّا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى نُورَ نَبِينَا مُحَمَّدٍ ص بَقِيَ أَلْفَ عَامٍ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَاقِفًا يَسْبُحُهُ وَ يَحْمَدُهُ وَ الْحَقُّ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يَنْظُرُ إِلَيْهِ وَ يَقُولُ يَا عَبْدِي أَنْتَ الْمُرَادُ وَ الْمُرِيدُ وَ أَنْتَ خَيْرَتِي مِنْ خَلْقِي وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي لَوْلَاكَ مَا خَلَقْتُ الْأَفْلاكَ مَنْ أَحَبَّكَ أَحَبَّتُهُ وَ مَنْ أَبْغَضَكَ أَبْغَضَتْهُ^۲

ابو الحسن بکری استاد شهید ثانی در کتاب الانوار از امیر المؤمنین علیه السلام روایت کرده که فرمود: خدا بود و چیزی با او نبود و نخست چیزی که آفرید نور حبیبش محمد صلی الله علیه و آله و سلم بود پیش از آفریدن آب، عرش، کرسی، آسمانها، زمین، لوح، قلم، بهشت، دوزخ، فرشتهها، آدم و حواء به چهار صد و بیست و چهار هزار سال و چون خدای تعالی نور پیغمبر ما را آفرید هزار سال برابر خدا عز و جل ایستاد و تسبیح و حمد می گفت و خدا تبارک و تعالی باو نگاه می کرد و می فرمود: ای بنده من توئی مراد و مرید، و توئی بهترین آفریده من، بعزت و جلالم قسم اگر تو نبودی افلاک را نمی آفریدم، هر که تو را دوست دارد دوستش دارم و هر که تو را دشمن دارد دشمنش دارم.

در این روایت نیز به مخلوق بودن موجودات عالم و نحوه خلقت ایشان اشاره نموده است. روایت امیر المومنین (علیه السلام) دلالت بر منتفی دانستن موجودی مع الله که استطاعت معیت را داشته باشد یعنی خود نیز واجب الوجود باشد را می نماید والا نمی توان معیت را برای وی لحاظ نمود و چنین موجودی که واجب الوجود باشد غیر آن چیزی است که ما در مقام اثبات آن هستیم.

۳.۲.۱.۲.۱.۹ مِصْبَاحُ الْأَنْوَارِ، بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ص قَالَ: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَنِي وَ خَلَقَ عَلِيًّا وَ فَاطِمَةَ وَ الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ آدَمَ حِينَ لَا سَمَاءَ مَبْنِيَّةً وَ لَا أَرْضَ مَدْحِيَّةً وَ لَا ظُلْمَةَ وَ لَا نُورَ وَ لَا شَمْسَ وَ لَا قَمَرَ وَ لَا نَارَ فَقَالَ الْعَبَّاسُ فَكَيْفَ كَانَ بَدْءَ خَلْقِكُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ يَا عَمُّ لَمَّا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَخْلُقَنَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ فَخَلَقَ مِنْهَا نُورًا ثُمَّ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أُخْرَى فَخَلَقَ مِنْهَا رُوحًا ثُمَّ خَلَطَ النُّورَ بِالرُّوحِ فَخَلَقَنِي وَ خَلَقَ عَلِيًّا وَ فَاطِمَةَ وَ الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ فَكُنَّا نُسَبِّحُهُ حِينَ لَا تَسْبِيحَ وَ نَقْدِسُهُ حِينَ لَا تَقْدِيسَ فَلَمَّا أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يَنْشِئَ خَلْقَهُ فَتَقَّ نُورِي فَخَلَقَ مِنْهُ الْعَرْشَ فَالْعَرْشُ مِنْ نُورِي وَ نُورِي مِنْ نُورِ اللَّهِ وَ نُورِي أَفْضَلُ مِنَ الْعَرْشِ ثُمَّ

۱. همان

۲. بحار الأنوار (ط - بيروت)، ج ۵۴، ص ۱۹۸

فَتَقَّ نُورٌ أَخِي عَلِيٍّ فَخَلَقَ مِنْهُ الْمَلَائِكَةَ فَالْمَلَائِكَةُ مِنْ نُورِ عَلِيٍّ وَ نُورُ عَلِيٍّ مِنْ نُورِ اللَّهِ وَ عَلِيٌّ
 أَفْضَلُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ ثُمَّ فَتَقَّ نُورُ ابْنَتِي فَخَلَقَ مِنْهُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ فَالسَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ
 مِنْ نُورِ ابْنَتِي فَاطِمَةَ وَ نُورُ ابْنَتِي فَاطِمَةَ مِنْ نُورِ اللَّهِ وَ ابْنَتِي فَاطِمَةَ أَفْضَلُ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَ
 الْأَرْضِ ثُمَّ فَتَقَّ نُورُ وَلَدِي الْحَسَنِ وَ خَلَقَ مِنْهُ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرَ فَالشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ مِنْ نُورِ
 وَلَدِي الْحَسَنِ وَ نُورُ الْحَسَنِ مِنْ نُورِ اللَّهِ وَ الْحَسَنُ أَفْضَلُ مِنَ الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ ثُمَّ فَتَقَّ نُورُ
 وَلَدِي الْحُسَيْنِ فَخَلَقَ مِنْهُ الْجَنَّةَ وَ الْحُورَ الْعِينِ فَالْجَنَّةَ وَ الْحُورَ الْعِينِ مِنْ نُورِ وَلَدِي الْحُسَيْنِ
 وَ نُورُ وَلَدِي الْحُسَيْنِ مِنْ نُورِ اللَّهِ وَ وَلَدِي الْحُسَيْنِ أَفْضَلُ مِنَ نُورِ الْجَنَّةِ وَ الْحُورِ الْعِينِ
 الْخَيْرُ^۱

پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: راستی خدا مرا آفرید و علی، فاطمه، حسن و حسین را آفرید پیش
 از آنکه آدم را بیافریند آنگاه که نه آسمانی ساخته و نه زمینی گسترده بود و نه ظلمتی و نه نوری، نه خورشیدی و
 نه ماهی و نه آتشی، عباس گفت: آغاز آفرینش شما چگونه بوده است؟ رسول الله فرمود: ای عمو چون خدا
 خواست ما را بیافریند یک کلمه‌ای گفت و از آن نوری آفرید باز یک کلمه‌ای گفت و از آن روحی آفرید، و آن نور
 را به آن روح درآمیخت و مرا و علی را و فاطمه و حسن و حسین را آفرید و او را تسبیح گفتیم و تسبیحی نبود و
 تقدیس کردیم و تقدیسی نبود.

و چون خدا خواست که خلقش را آفریند نور مرا گشود و از آن عرش خود را آفرید و عرش از نور من است،
 و نور من از نور خدا و نور من برتر از عرش است سپس نور برادرم علی را گشود و از آن فرشته‌ها را آفرید و
 فرشته‌ها از نور علی هستند و نور علی از نور خدا و علی برتر است از فرشته‌ها، سپس نور دخترم فاطمه را گشود
 و از آن آسمان و زمین را آفرید و آسمانها و زمین از نور دخترم فاطمه‌اند و نور دخترم فاطمه از نور خدا است و
 دخترم فاطمه برتر است از آسمانها و زمین سپس نور فرزندانم حسن را گشود، و از آن خورشید و ماه آفرید، و این
 هر دو از نور فرزندانم هستند و نور حسن از نور خدا و حسن برتر است از خورشید و ماه، سپس نور فرزندانم حسین
 را گشود و از آن بهشت و حور العین خلق کرد و بهشت و حور العین از نور فرزندانم حسین باشند و نور او از نور
 خدا و فرزندانم حسین برتر است از نور بهشت و حور العین.

در این روایت نیز ضمن مفروض دانستن خلق پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و اهل بیت (علیهم
 السلام) به کیفیت خلقت ایشان و سایر مخلوقات عالم پرداخته است.

۳۰۲۰۱۰۲۰۱۰۱۰۰ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يَا مُحَمَّدُ إِنِّي خَلَقْتُكَ وَ عَلِيًّا نُورًا يَعْنِي رُوحًا
 بِلَا بَدَنٍ قَبْلَ أَنْ أُخْلُقَ سَمَاوَاتِي وَ أَرْضِي وَ عَرْشِي وَ بَحْرِي فَلَمْ تَزَلْ تَهْلُنِي وَ تُمَجِّدُنِي ثُمَّ
 جَمَعْتُ رُوحَيْكُمَا فَجَعَلْتُهُمَا وَاحِدَةً فَكَانَتْ تُمَجِّدُنِي وَ تُقَدِّسُنِي وَ تَهْلُنُنِي ثُمَّ قَسَمْتُهَا لِثَنَتَيْنِ وَ

قَسَمْتُ الثُّنْتَيْنِ ثِنْتَيْنِ فَصَارَتْ أَرْبَعَةً مُحَمَّدٌ وَاحِدٌ وَعَلِيٌّ وَاحِدٌ وَالْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ ثِنْتَانِ ثُمَّ خَلَقَ اللَّهُ فَاطِمَةَ مِنْ نُورٍ ابْتَدَأَهَا رُوحاً بِلَا بَدَنِ ثُمَّ مَسَحَنَا بِيَمِينِهِ فَأَفْضَى نُورَهُ فِينَا.^۱

از امام صادق (علیه السلام) نقل است که خدا تبارک و تعالی فرمود: ای محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)، راستی که آفریدم تو را و علی را یک نوری - یعنی روحی بی تن - پیش از آنکه بیافرینم آسمانها و زمین را و عرش و دریا را، و پیوسته مرا یگانه ستودید و بزرگوار شمردید، سپس دو روح شما را فراهم آوردم و یکی کردم و او مرا بزرگوار شمرد و تقدیس کرد و یگانه شمرد، سپس آن را دو بخش کردم و دو بخش را دو بخش و چهارتا شد، یکی محمد، یکی علی، و حسن و حسین دوتا، سپس آفرید فاطمه را از روحی بی تن، سپس با دست راستش ما را مسح کرد و نورش را در ما کشاند.

در این روایت نیز که یک حدیث قدسی می باشد خداوند مخلوق بودن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را مفروض قرار داده و به کیفیت خلقت ایشان و سایر حضرات معصومین (علیهم السلام) پرداخته است.

این دو روایت اخیر بحث از کیفیت خلقت نورانی اهل البیت (علیهم السلام) را مطرح نموده که با فرض مخلوق بودن ایشان همراه می باشد و باید در این زمینه گفت مخلوق بودن، قابل جمع با قدیم زمانی است زیرا قدیم زمانی در عین حال حدوث ذاتی یعنی مخلوق بودن را نیز دارد.

۳.۲.۱.۲.۲ روایاتی که بر محدث بودن اشیاء دلالت دارند:

۳.۲.۱.۲.۲.۱ قَالَ حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ قُتَيْبَةَ قَالَ: دَخَلْتُ أَنَا وَعِيسَى شَلْقَانَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَأَبْتَدَأَنَا فَقَالَ عَجَبًا لِأَقْوَامٍ يَدْعُونَ عَلِيَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ بِهِ قَطُّ خَطَبَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع النَّاسَ بِالْكُوفَةِ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُلْهِمِ عِبَادَهُ حَمْدَهُ وَ فَاطِرِهِمْ عَلَى مَعْرِفَةِ رُبُوبِيَّتِهِ الدَّالِّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ وَ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى أَرْزَلِهِ^۲

اسماعیل بن قتیبه گوید: من با عیسی شلقان نزد امام صادق (علیه السلام) رفتم و آن حضرت با ما آغاز سخن کرد و فرمود: من در شگفتم از مردمی که سخنهایی به امیر المؤمنین (علیه السلام) می‌بندند که هرگز لب بدان نگشوده (یعنی به او نسبت الوهیت داده و او را پرستند با اینکه علی (علیه السلام) در مقام تنزیه خدا و بندگی خود چنین خطبه‌ای دارد) امیر المؤمنین برای مردم کوفه چنین خطبه خواند:

سپاس از آن خدا است که سپاس خود را در نهاد بندگان در اندازد و همگان را بر راه شناسائی پروردگارش آفریده، بوسیله خلقتش به خود رهنمائی کرده و با حادث بودن خلقتش ازلیت خود را ثابت نموده.

۱. الکافی (ط - الإسلامیة)، ج ۱، ص ۴۴۰

۲. الکافی (ط - دارالحدیث)، ج ۱، ص ۳۴۱

در این روایت امام صادق علیه السلام به منظور سلب نسبت ربوبیت حضرت امیرالمومنین (علیه السلام) جمله ای را از خطبه های خود حضرت علی علیه السلام که در آن از مخلوق بودن ماسوی الله سخن به میان رفته است انتخاب و مطرح نموده اند. در این عبارت از محدث بودن مخلوقات خداوند یاد شده است.

در نسخه نهج البلاغه صبحی صالح، عبارت چنین آمده است:
قَالَ عَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّالُّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ وَ بِمُحَدَّثِ خَلْقِهِ عَلَى أَرْزَلِيَّتِهِ^۱

۳.۲.۱.۲.۲.۲ حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ إِبرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الطَّالِقَانِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْعَدَوِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا الْهَيْثَمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الرَّمَّانِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرَّضَا عَنْ أَبِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ ع قَالَ: خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع النَّاسَ فِي مَسْجِدِ الْكُوفَةِ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانُوا لَا مِنْ شَيْءٍ كَوْنٌ مَا قَدْ كَانَ مُسْتَشْهَدٌ بِحُدُوثِ الْأَشْيَاءِ عَلَى أَرْزَلِيَّتِهِ وَ بِمَا وَسَمَهَا بِهِ مِنَ الْعَجْزِ عَلَى قُدْرَتِهِ وَ بِمَا اضْطَرَّهَا إِلَيْهِ مِنَ الْفَنَاءِ عَلَى دَوَامِهِ لَمْ يَخْلُ مِنْهُ مَكَانٌ فَيَذْرَكُ بِأَيْنِيَّةٍ وَ لَا لَهُ شِبْهُ مِثَالٍ فَيُوصَفُ بِكَيْفِيَّةٍ وَ لَمْ يَغِبْ عَنْ عِلْمِهِ شَيْءٌ فَيَعْلَمُ بِحَيْثِيَّةٍ مُبَايِنٌ لِجَمِيعِ مَا أَحْدَثَ فِي الصِّفَاتِ^۲

حضرت علی بن موسی الرضا از پدرش حضرت موسی بن جعفر از پدرش حضرت جعفر بن محمد از پدرش حضرت محمد بن علی از پدرش حضرت علی بن الحسین از پدرش حسین بن علی علیهم السلام که فرمود امیر المؤمنین (علیه السلام) در مسجد کوفه از برای مردم خطبه خواند و فرمود که حمد از برای خدائی است که نه از چیزی بوده و نه از چیزی هستی داده آنچه را که بوده بواسطه حدوث چیزها بر ازلیت خود گواه آورده و آنچه آنها را بآن نشان کرده از عجز و درماندگی بر قدرتش شاهد گرفته و با آنچه آنها را بسوی آن ناچار ساخته از فناء و نیستی بر دوامش حجت خواسته جایی از او خالی نبوده که باینیت و کو و کجا بودن دریافته شود و نه او را جثه مثالی است که بکیفیت و چون و چگونه وصف شود و از چیزی پنهان نشده که بزمانی بودن دانسته شود و با همه آنچه احداث فرموده در صفات مباینیت و جدائی دارد.

در این روایت نیز بر حادث بودن جمیع ماسوی الله اشاره گردیده.

در ذیل این روایت باید گفت حادث ذاتی بودن این عالم از این روایت قابل استفاده است و منافاتی با قدیم زمانی بودن ندارد.

۱. نهج البلاغه (للصبحی صالح)، ص ۲۱۱

۲. التوحید (للصدوق)، ص ۶۹

۳.۲.۱.۲.۲.۳ قُتِبَتْ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَادَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ قَالَ قَالَ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ ع هُوَ الْأَوَّلُ الَّذِي لَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَالْآخِرُ الَّذِي لَا شَيْءَ بَعْدَهُ وَهُوَ الْقَدِيمُ وَمَا سِوَاهُ مَخْلُوقٌ مُحَدَّثٌ تَعَالَى عَنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ عُلُوًّا كَبِيرًا^۱

از موسی بن جعفر علیه السلام که فرمود: او است نخست موجودی که چیزی پیش از او نبوده، و آخر موجودی که چیزی پس از او نباشد، و او است قدیم و جز او پدید شده و آفریده، برتر است از اوصاف آفریده‌ها برتری شایانی.

در این روایت نیز تصریح بر محدث بودن ماسوی الله شده است.

این روایت نیز دلالت بر حدوث و مخلوقیت عالم دارد و این غیر از آن چیزی است که ما در مقام اثبات آن هستیم.

۳.۲.۱.۲.۳ روایتی که اراده الهی را غیر ازلی می‌داند

« حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عَبِيدٍ عَنْ سَلِيمَانَ بْنِ جَعْفَرِ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ قَالَ الرَّضَاعُ الْمَشِيَّةُ وَالْإِرَادَةُ مِنَ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُرِيدًا شَائِيًا فَلَيْسَ بِمُوحَّدًا^۲ »

امام رضا (علیه السلام) فرمود که مشیت و اراده از صفات افعال است پس هر که گمان کند که خدا پیوسته مرید و مشیت دارد موحد نیست.

در این روایت حضرت امام رضا علیه السلام با نفی ازلی بودن اراده و مشیت الهی به مخلوق بودن اشیاء و غیر ازلی بودن آنها اشاره دارند.

اما در مورد این روایتی که اراده الهی را غیر ازلی و به عبارتی آنرا از صفات فعل خداوند می‌داند و قائلین به ازلی بودن آن را، غیر موحد معرفی می‌فرماید «المشيئة والإرادة من صفات الأفعال فمن زعم أن الله تعالى لم يزل مُرِيدًا شَائِيًا فَلَيْسَ بِمُوحَّدًا^۳» باید گفت اراده در صورتی که در مورد انسان بکار رود به معنای تصمیم بوده و همراه با تغییر و تبدل در حالات و معلومات انسان می‌باشد، اما در صورتی که در مورد خداوند بکار رود آن را به معنای اراده انسانی نمی‌توان گرفت زیرا همراه با نواقص و شوائبی است که نسبت دادن آنها به خداوند خلاف واقع می‌باشد لذا بعضی اراده در مورد خداوند را به معنای علم و یا تعقل خداوند می‌دانند^۴ اما بعضی به دلیل

۱. بحار الأنوار (ط - بيروت)، ج ۵۴، ص ۸۰

۲. التوحيد للصدوق، ص ۳۳۸، باب المشيئة والإرادة

۳. همان

۴. اسفار، ج ۶، ص ۳۱۶

اشکال وارد شده بر این تعریف آن را به معنای فاعل مختار در مقابل فاعل مضطر می دانند^۱ لذا آنچه در روایت از صفات فعل خداوند دانسته شده، اراده به معنای تصمیم می باشد یعنی در صورتی که اراده را در مورد خداوند از نوع اراده انسانی بدانیم از صفات فعل محسوب می شود و این نکته صحیحی است ولی اگر معنای اراده را در مورد خداوند از نوع اراده به معنای فاعل مختار لحاظ نمودیم نه تنها از صفات فعل نیست بلکه عین ذات خداوند نیز بوده و از صفات ذات می باشد. دلیل این مدعی روایتی است از امام صادق علیه السلام که می فرمایند:

« عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُرِيداً قَالَ إِنَّ الْمُرِيدَ لَأَ يَكُونُ إِلَّا لِمُرَادٍ مَعَهُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِماً قَادِراً ثُمَّ أَرَادَ.^۲ در این روایت حضرت وجود اراده در خداوند را همراه با وجود مراد تصور می نمایند و آن را از صفات فعل می شمارند اما همانطور که در بحث علم الهی مطرح است علم به دو دسته ذاتی و فعلی تقسیم می شود و علم ذاتی عین ذات بوده و فاقد متعلقی خارج از ذات است لذا از صفات ذات محسوب می گردد. اما در صورتی که متعلق برای علم در خارج از ذات الهی تصور گردد دیگر علم، ذاتی نبوده و مانند علم انسانها متعلق پذیر و از صفات فعل محسوب می گردد. اراده نیز اینچنین است اگر بدون متعلق خارجی در نظر گرفته شود و درون ذاتی باشد کما اینکه در معنای دوم (فاعل مختار) بدان اشاره شد از صفات ذات بوده و ذاتی است اما در صورتی که متعلق خارجی پیدا نمود خارج از ذات بوده و از صفات فعل محسوب می گردد.

۳.۲.۱.۲.۴ روایاتی که برای خلقت اهل البیت (علیهم السلام) زمان مشخص نموده است.

۳.۲.۱.۲.۴.۱ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ آبَائِهِ ع قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ نُورَ مُحَمَّدٍ ص قَبْلَ الْمَخْلُوقَاتِ بِأَرْبَعَةِ عَشَرَ أَلْفَ سَنَةٍ وَ خَلَقَ مَعَهُ اثْنَيْ عَشَرَ حِجَاباً.^۳

امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: خداوند نور محمد صلی الله علیه و آله و سلم را چهارده هزار سال پیش از مخلوقات آفرید و با او دوازده حجاب آفرید.

این روایت با مشخص نمودن زمان برای خلقت اولین موجودات تلویحاً از غیر ازلی بودن ایشان خبر داده و مخلوق و محدث بودن ایشان را تصریح می نماید.

۳.۲.۱.۲.۴.۲ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص أَنَّهُ قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَ عَلِيٌّ نُوراً بَيْنَ يَدَيْ الرَّحْمَنِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ عَرْشَهُ بِأَرْبَعَةِ عَشَرَ أَلْفَ عَامٍ.^۴

۱. نهاییه الحکمه مرحله ۱۲ فصل ۱۳ و بدایه الحکمه مرحله ۱۲ فصل ۸۶

۲. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۱۰۹

۳. بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۵۴، ص ۱۷۰

از احمد بن حنبل از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ که فرمود: من و علی نوری بودیم برابر خدا پیش از آنکه بیافریند عرش را به چهارده هزار سال. این دسته از آیات و روایات اثبات می نمایند که اولاً در عالم موجودات همگی مخلوق و محدث هستند و ثانیاً آن دسته از مخلوقات که در بعضی از روایات ازلی بودن را برای ایشان مطرح نموده است، همگی مخلوق خداوند و بلکه در زمانی خاص خلق شده اند.

اما روایاتی که در آن زمان برای خلقت اهل البیت (علیهم السلام) مشخص گردیده است مثلاً چند هزار ساله را برای خلقت و یا تسبیح انوار اهل البیت (علیهم السلام) مطرح می نماید اما به قرینه روایاتی که دلالت بر بی زمان بودن این موارد دارد، حمل بر بیان مقدار و میزانی از عمر این انوار مقدسه می نمائیم. لذا انحصار و تقید آن به زمانی خاص با عنایت به تعدد زمانهای مطروحه صحبتی بلا دلیل خواهد بود.

اما اگر کسی بگوید که چرا روایات زماندار را بعنوان قید برای روایات بی زمان قلمداد نمودیم در جواب می گوئیم: وجود عباراتی مانند ازلیون و... حکایت از تصریح بر بی زمانی دارد و روایات زمان دار نمی تواند نقش قید در برار اطلاق را بر عهده بگیرد بعبارت دیگر اگر روایات بی زمان را قید برای روایات زماندار فرض نکنیم، بین این دو دسته از روایات جنبه تناقض وجود دارد، نه تقابل بدوی.

فصل چهارم
(جمع بندی)

۴.۱ مقدمه

در این فصل ضمن بررسی مختصری از راه حل‌هایی که در پاسخ به پرسش این پژوهش توسط برخی از فلاسفه و متکلمان ارائه گردیده است در مقایسه آیات و روایات مورد بحث در هر دو دیدگاه پرداخته و نتیجه حاصله را بیان می‌نمائیم.

۴.۲ دیدگاه فلاسفه

۴.۲.۱ ملاصدرا

فلاسفه حدوث زمانی را مخصوص مخلوقات مادی می‌دانند نه جمیع مخلوقات و معتقدند موجودات غیر مادی می‌توانند در عین مخلوق بودن قدیم زمانی باشند.

ملاصدرا در توضیح نحوه استدلال خود بر وجود موجوداتی قدیم می‌نویسد:

« و فیض او نیز اولاً، بالذات و نامحدود است و مانعی برای افاضه او به لحاظ کمی و یا زمانی یا درجه وجودی متصور نیست و ثانیاً به لحاظ خیریت محض او، هر آنچه از ذات، صفات و فعل او مستفیض می‌شود نیز خیر است^۱. بنابر این اراده کلی و عنایت ازلی و علی الدوام حق تعالی به همه موجودات مُبَدَع و کائن، علی السویه تعلق می‌گیرد^۲. به علاوه به حسب قواعد حکمی، واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است و محال است از چنین وجودی تنها بعضی اشیای ممکن صادر شوند و تنها برخی مستعدان دریافت فیض از اعطای او بهرمنند گردند^۳.

حال این سوال مطرح می‌شود که با توجه به فیض و اراده کلی، چرا برخی موجودات پا به عرصه هستی نمی‌گذارند و در قطعه‌ای از زمان و یا همواره در همه زمینه، از برخی موجودات خالی است و نیز دلیل تخصیص برخی موجودات در سبق در تحقق نسبت به برخی دیگر چیست؟»

صدر المتألهین در موضعی از اسفار به این پرسش جواب می‌دهد، از جمله در جواب سوال از سیر تقدم و تأخر می‌نویسد:

«تخصیص برخی موجودات نسبت به بعضی دیگر گاه به حسب ذات آنهاست و گاه به حسب زمان و هریک از اینها یا بالذات است یا بالعرض.

۱. اسفار، ۲، ص ۱۸۶ و ج ۸، ص ۳ و ۴

۲. همان، ج ۷، ص ۱۴۹

۳. همان، ج ۱، ص ۳۹۴

از جمله موجوداتی که ذاتاً مقدم اند عبارت اند از: وجودهایی که درجه شدیدتری از دیگر مراتب وجودی را حائزاند مانند عقول و نفوس واز جمله اموری که بالعرض مقدم می شوند بعضی امور طبیعی اند که به دلیل علل مُعدّه شان، پیش می افتند چه این که شأن علل موثر در عالم طبیعت تخصیص قوایل است و نزدیک ساختن علل موثر به معلول های آنها^۱».

در جای دیگر چنین می آورد:

« اختلاف اشیاء در کم و کیف و نحو افاضه و صدور از جانب فاعل وجودی (واجب تعالی) نیست. بلکه به دلیل اختلاف امکانات ذاتی در ماهیات (اعم از مجردات و مادیات) نظیر تقدم ماهیت عقل بر نفس و جسم، و یا به دلیل امکانات استعدادی در قوایل (مادیات) است. البته نسبت این دو مورد اخیر نسبت به آنچه گذشت عموم و خصوص مطلق است یعنی اختلاف در امکان ذاتی یا استعدادی را می توان از سنخ اختلافات ذاتی به حساب آورد. نه اختلافات بالعرض. بنابراین در تحقق یک شیء صرفاً افاضه فیاض علی الاطلاق (جنبه فاعلی) کافی نیست. بلکه امکان و قابلیت قابل نیز موثر است.^۲»

صدرالمتالهین درباره نقش فاعل و قابل در وجود و تحقق معلول می نویسد:

« فاعل آن است که وجود معلول را اقتضاء کرده و آن را واجب التحقق (ضروری بالغیر) می سازد و بوجود می آورد. هرچند که وجود معلول بر غیر فاعل نیز متوقف و مشروط می باشد. (یعنی سایر اقسام علل اربعه یا به شروط یا علل معدّه) اما قابل، اقتضائی برای تحقق معلول ندارد و تنها اثر آن آماده سازی و تخصیص استحقاق برای وجودی است که اعطا می شود. بنابراین نسبت فاعل به مفعول، وجوب و ضرورت است و نسبت قابل به مقبول، امکان.^۳ در تبیین دو قسم مذکور باید گفت که صرف امکان بعضی ممکنات، به انضمام عموم فیض فیاض علی الاطلاق، برای تحققشان کافی است و در نتیجه مختص به حین و زمان یا مکانی دون زمان یا مکان دیگر نیستند. (مجردات محض) و برخی علاوه بر امکان ذاتی، نیازمند امکان دیگری بنام امکان استعدادی، ماده و مدت اند. (مثل اجسام و نفوس) که با جمع شدن این موارد، شیء مزبور، در زمان و مکانی خاص تحقق می یابد.^۴»

ملاصدرای شیرازی در جمع بین حدوث زمانی عالم و دوام فیض از حرکت جوهری استفاده نموده است.

۱. همان، ج ۲، ص ۱۸۶

۲. همان، ج ۱، ص ۳۹۴

۳. همان، ج ۶، ص ۱۲۷

۴. همان، ج ۱، ص ۲۳۱

به عقیده وی نظریه حرکت جوهری مشکل را به شکلی حل می کند که بر دیدگاه دینی نیز منطبق است. برای فهم رأی او در باب حدوث زمانی عالم باید توجه کنیم که به عقیده او: اولاً: موجودات مجرد متعلق به صنع الهی اند نه متعلق به عالم. در نتیجه واژه عالم در متون دینی فقط شامل موجودات جسمانی است نه موجودات روحانی و مجرد. ثانیاً: آنچه حقیقتاً موجود است و محکوم به حدوث یا غیر حدوث است تک تک موجودات عالم اند و کل عالم به معنای مجموع موجودات مذکور موجودی علی حده نیست تا دارای احکامی خاص، غیر از احکام اجزایش باشد. به عبارت اخری عالم، یک کل اعتباری است نه حقیقی و حکم آن از نظر حدوث یا قدم، حکم اجزای آن است پس اگر اجزای آن حادث باشند عالم هم حادث است.

ثالثاً: طبق نظریه حرکت جوهری هر موجود جسمانی ای عین سیلان و حرکت است و در عالم اجسام چیزی یافت نمی شود که در دو "آن" باقی باشد. اعم از جواهر آن اشیاء و یا اعراضش.

رابعاً: حرکت و سیلان چیزی جز حدوث و زوال تدریجی و مستمر نیست.

بر اساس این چهار مقدمه باید گفت: عالم و هرچه در آن است "آن" به "آن" در حال حدوث اند آن هم به حدوث زمانی و در عالم چیزی یافت نمی شود که حادث نباشد. زیرا طبق مقدمه اول مقصود از عالم در متون دینی، عالم طبیعت و اجسام است و طبق مقدمه دوم کل عالم اجسام حکمی جز حکم تک تک اجسام ندارد لذا اگر کل یا برخی از اجسام حادث باشند کل عالم حادث است و طبق مقدم سوم و چهارم بی استثناء تمام اجسام عالم طبیعت یعنی هر جسمی در هر آنی در حال حدوث است کما اینکه در حال زوال هم هست پس عالم و کل آنچه در آن است حادث اند.

از سوی دیگر طبق استدلالهای قبلی این حدوث مستمر اشیاء ازلی است و چنین نیست که از مبداء خاصی خداوند شروع به حادث کردن اشیاء کرده باشد پس خلقت ازلی است و هر چه در گذشته به پیش برویم خداوند درحال حدوث اشیاء بوده است به تعبیر دیگر، عالم، سلسله ای از حادث هاست و در این سلسله به حادث نخستین نمی رسیم بلکه پیش از هر حادثی حادث دیگر هست و هكذا یعنی در عین اینکه عالم و هر آنچه در آن است حادث است فیض لاینقطع است.

۴.۲.۲ ملاهادی سبزواری

در موضوع حدوث و قدم عالم حکیم متأله حاج ملاهادی سبزواری ابتکار خاصی در حدوث نموده و بجای حدوث زمانی عالم قسم تازه ای را اختراع و آنرا حدوث اسمی نام نهاد و این اصطلاح را مخصوص بخودش اعلام داشت:

والحادث الاسمی الذی مصطلحی ان رسم اسم جا حدیث منهجی و خلاصه آن این است که: عالم یعنی ماسوی الله، محکوم به امکان می باشد و هر ممکنی مرکب است از وجود و ماهیت. وجود، چون از صنع ربوبی بوده و بینوتی با واجب متعال ندارد مگر بینوت وصفی نه بینوت عزلی، پس عالم محسوب نشده وبشمار ماسوی الله نمی آید.

بنابراین نباید درباره حدوث و قدمش بحث کرد اما ماهیت، چون قبل از تجلی واجب متعال هیچ اسم و رسم و وصف و تعینی نبوده و از مرتبه احدیت آن ذات متعال اسماء و رسوم یعنی مفاهیم و ماهیات بسبب تجلی ذات به اسم مبدع پیدا شدند، پس حادث خواهند بود زیرا مسبوقیت به عدم در مرتبه احدیت درباره آنها صادق است و بلحاظ اینکه حادث، مفاهیم و ماهیات اشیاء هستند نه وجود آنها و مفهوم را اسم می نامند لذا حدوث آنها را حدوث اسمی نامید.

او در توضیح این مطلب می نویسد:

« پی بردن به این مطلب شامخ نیازمند به اصولی چند است مانند اینکه: وجود حقیقی منبسط به صنع ربوبی برمی گردد. وجود اصیل است نه ماهیت. وجود حیثیت ابا و نپذیرفتن عدم است. وجود خیر محض است. صرف وجود قابل تکرار نبوده و دومی ندارد.»

مرحوم حکیم سبزواری می نویسد:

« این اصطلاح یعنی حدوث اسمی از آیه (ان هی الا اسماء سمیتموها^۱) و کلام امام امیرالمومنین علی (علیه السلام): تَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةٌ صِفَةٌ لَا بَيْنُونَةٌ عَزَلَةٌ^۲ مقتبس است که عالم مرکب از وجود و ماهیت است. و وجود پروردگار، جدائی بنحو تباین نداشته بلکه امتیاز بین او و واجب امتیاز وصفی است یعنی به شدت و ضعف. پس ماسوای الهی نیست تا حادث باشد و اما ماهیات اعتباری محض بوده و سهمی از اصالت ندارد.^۳»

۱. نجم / ۲۳

۲. الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسی)، ج ۱، ص ۲۰۱

۳. شرح منظومه، ج ۲، ص ۲۹۴، تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی

۴.۲.۳ میرداماد

میرداماد نیز برای روشن نموده تکلیف موجوداتی که از نظر فلاسفه قبل از شروع زمان خلق گردیده اند اقدام به تأسیس اصطلاحی با عنوان حدوث دهری نموده است.

وی در این رابطه می نویسد:

« معنای سابقیت عدم دهری بر وجود دهری و یا وجود مادی عبارت از آن است که: در ظرف دهر، عدم وجود، صادق بوده و دهر نیز برای آن ظرفیت داشته باشد. نظیر ظرفیت زمان برای عدم وجود زمانی با این تفاوت که این ظرف سیال و گذرا بوده و پذیرای انقسام می باشد. اما آن یک به این احکام محکوم نبوده و در آن، حدود و انقسام راه نمی یابد.^۱ از اینجا می توان به امتیاز دیگری که بین سبق عدم زمانی و سبق عدم دهری برقرار است پی برد و آن اینکه: در عدم زمانی ظرف عدم سابق و ظرف وجود لاحق، دوجزء از اجزاء زمان و دو حد متمایز از حدود آن است. ولی در عدم دهری این حکم راه نداشته بلکه بلحاظ متن واقع و حقیقت، خارج می باشد. یعنی عدم دهری با وجود دهری ای که در کنار هم محقق می شود، باطل خواهد شد^۲ »

وی در بیان اصل استدلال خود می نویسد:

« چون تمام جهان خلقت معلول ذات پروردگارند پس همه آنها بدون استثناء خواه مجرد، خواه مادی، از ذات واجب متأخر، و در آن رتبه موجود نیستند.

و از این نظر که ذات پروردگار، هستی محض و وجود صرف بوده و دارای ماهیت نیست، در تنگنای قفس ذهن نیامده و کاملاً از اندیشه فکری بدور است.

بنابر این نمی توان تقدم و تاخر را بلحاظ رتبه عقلی او دانست بلکه ناگزیر باید از رهگذر متن خارج و واقعیت سنجید. پس تمام موجودات عالم امکان، بلحاظ متن خارج، متأخر از واجب بوده و آن وجود صرف بلحاظ متن واقع بر تمام آنها مقدم خواهد بود و چون رتبه خارجی آن ذات بر رتبه خارجی معلولات مقدم است و هیچگاه آن دو رتبه خارجی و واقعی عین یکدیگر نمی باشند و باهم جمع نمی شوند پس انفکاک قطعی وجدایی خارجی حکمفرما بوده و رتبه خارجی عالم امکان از رتبه خارجی ذات واجب، متأخر می باشد. و چون این تقدم و تاخر انفکاکمانند زمان نبوده تا دارای حدود و اقسام باشد بلکه منزه از تقسیم و تجزیه هست، پس انفکاک او دهری بوده و این تقدم و تاخر در وعاء دهر انجام خواهد گرفت. و از این نظر که وجود عالم امکان در متن واقع و دهر متأخر از

۱. قیسات، ص ۵، به اهتمام دکتر مهدی محقق دکتر سید علی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو، دکتر ابراهیم دیباج

۲. همان، ص ۱۳

عدمش و عدم او در متن دهر سابق بر وجودش می باشد پس آن وجود، مسبوق به عدم دهری بوده و در نتیجه حدوث دهری نیز خواهد بود. و از این جهت امتیازی بین مجرد و مادی نبوده بلکه همه آنها محکوم بتأخر واقعی و دهری از واجب متعال بوده و حادث به حدوث دهری می باشند^۱»

و باز میرداماد برای تحکیم حدوث دهری برای تمام موجودات امکانی چنین می نویسد:

« اگر صادره اول سرمدی باشد لازمه اش این است که معلول در رتبه علت یافت شده و با او معیت واقعی داشته باشد زیرا در اینجا جریان تقدم بحسب رتبه عقلی و ماهوی مطرح نیست. برای اینکه ذات واجب از ماهیت منزّه است پس اگر موجودی که از او صادر شده سرمدی باشد و مسبوق به عدم دهری نباشد حتما در مرتبه خارج و واقع با او بوده و از لحاظ رتبه خارجی از او متأخر نخواهد بود پس معلول از علت تاخر نخواهد داشت. وانگهی اگر چیزی جز واجب، سرمدی باشد و در رتبه خارج مسبوق به عدم دهری نباشد، قطعاً از لوازم ذات و حقیقت واجب بشمار آمده و از ذاتیات او محسوب خواهد شد در حالی که محکوم به امکان بوده و از لحاظ ذات خویش باطل می باشد. پس هیچ چیزی صالح نیست که سرمدی و با پروردگار معیت در رتبه خارج و متن واقع داشته باشد. پس ناگزیر از آن رتبه خارج متأخر بوده و در آن رتبه موجود نیست، یعنی معدوم است، قهراً وجودش که متأخر است مسبوق به عدم خواهد بود و چون عدم سابق و وجود لاحق جمع نخواهد شد پس تقدم آن عدم بر این وجود انفکاک می باشد و از این نظر که مقداری زمانی نیست پس دهری می باشد.^۲»

او در جای دیگر می نویسد:

« نزد فرزندان حق و یاران حقیقت، معیت سرمدی محقق نمی باشد زیرا تحقق سرمدی خاص واجب متعال بوده و چیزی را جز او در آن حریم، راه نیست. بنابراین گمان معیت سرمدی چیزی با آن ذات منزّه، گمان باطل است. چون تمام موجودات مجرد و مادی که ذاتاً واجد هستی نیستند از ناحیه آن ذات مقدس، بخشی از هستی می یابند پس در سرمد موجود نیستند. زیرا همه آنها بعد از سرمد بوده و متأخر از آن می باشند؛ همچنان که واجب متعال موجود دهری نبوده بلکه بر دهر محیط و فوق آن است. موجود امکانی نیز موجود سرمدی نبوده بلکه محاط در آن خواهد بود. نظیر موجود زمانی که موجود دهری نبوده بلکه محاط در دهر می باشد.^۳»

۱. همان، ص ۵۲

۲. همان، ص ۵۴

۳. همان، ص ۶۱

البته میرداماد در رابطه با نوع تقدم خداوند بر عالم امکان می نویسد:

« گرچه تأخر عالم امکان از واجب متعال تأخر دهری بوده و در نتیجه حدوثش نیز دهری می باشد؛ لکن تقدم واجب متعال بر عالم امکان تقدم دهری نبوده بلکه تقدم سرمدی است. زیرا واجب متعال منزله از آن است که مانند مجردات امکانی، موجود دهری بوده و مسبوق به عدم باشد. پس واجب، سرمدی و ممکن، دهری و تأخر این از آن دهری بوده و تقدم آن بر این سرمدی می باشد پس آن ذات متعال قدیم سرمدی و این موجود ممکن حادث دهری^۱. »

وی از آیات و روایات نیز بر حدوث دهری استشهاد آورده است:

و ابتدا اشاره به آیه: (کل یوم هو فی شان^۲) می نماید و می نویسد:

« که هیچ ثابت و متغیر و قارّ تدریجی و دفعی و زمانی نیست مگر آنکه مجعول و مستند به خدا است و در نسبت به خدا وهم در وجود دهری تدریج و سیلان راه ندارد، تنها نسبت به خودشان در افق زمان است که به اوصاف: تغییر و تدریج و گذرائی و نظائر آن متصف می گردند^۳. »

و باز در مورد آیه (قل ان الاوین و الاخرین لمبعوثون الی میقات یوم معلوم^۴) می نویسد:

« منظور روز دهری است نه زمانی، که گذشته و آینده در روز دهری یکسان است. ولی در روز زمانی آینده از گذشته مختلف است و حقیقت مرگ جسمانی، انتقال گوهرجان است از اقلیم زمان به عالم دهر و از زندگی ظاهری به زندگی حقیقی. و آنچه به لحاظ ما آینده است و قرآن مجید بلفظ گذشته تعبیر می نماید همه آنها بالفعل در عالم دهر موجوداند^۵. »

زمخشری نیز در کشف می نویسد:

« در هر وقت و هرچینی اموری را احداث می نماید و احوالی را پدید می آورد. چه اینکه از پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم) آورده شده که در جواب سوال از این آیه کریمه چنین فرمودند: از شان پروردگار این است که گناه را ببخشد و پریشانی را برطرف نماید و عده ای را بلند و جمعیتی را پست و خوار سازد.^۶ »

۱. همان، ص ۶۰-۶۱

۲. الرحمن / ۲۹

۳. قیسات، ص ۸۲

۴. کهف / ۴۹

۵. قیسات، ص ۸۴

۶. الأمالی (للطوسی)، النص، ص ۵۲۲

۷. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ۴۴۷

میرداماد به روایتی نیز استشهاد نموده از جمله:

« کلینی در کافی و صدوق در کتاب توحید نقل نموده اند، هنگامی که حضرت علی (علیه السلام) سربازانشان را برای پیکار با جبهه معاویه بر می انگیزتند ایستاده چنین فرمودند: "الحمد لله الواحد الاحد الصمد المتفرد الذی لا من شیء، کان و لا من شیء خلق ماکان" الی آخر...^۱»

مرحوم میرداماد این طور به شرح این خطبه کوتاه و جذاب پرداخته است که از "لا من شیء، کان و لا من شیء خلق ماکان" چنین استفاده می شود:

« این جمله برای ابطال گفته های ثنویه موثر است زیرا آنان معتقدند که هر چیزی از یک اصل محقق حادث می شود. پس همه اشیاء از شیء آفریده می شوند غافل از اینکه پاره ای از آنها که حوادث عالم ماده و طبیعت اند این طورند ولی پاره ای از آنها از ماده سابقه و اصل محقق یافت نمی شوند و مسبوق به چیز دیگری که ماده اولیه آنها را تشکیل دهد نیست.

بعد از بیان فرق بین "لا من شیء و من لاشیء" به این نتیجه رسیده اند که این حکم و بیان حضرت علی علیه السلام بر حدوث دهری منطبق است زیرا حادثات زمانی از ماده آفریده شده اند.

پس "من شیء" می باشد نه "لا من شیء" و آنچه "لا من شیء" است همان حادث دهری خواهد بود و بس.^۳»

۴.۳ دیدگاه متکلمان

متکلمان به دلیل اینکه عالم را حادث زمانی می دانند و اولین مخلوقات عالم را نیز حادث می دانند در بررسی این موضوع با این مسأله مواجه می شوند که رابطه بین خالق قدیم با مخلوق حادث چطور قابل توجیه است لذا فخر رازی در رابطه با حل مشکل جمع بین علت قدیم و معلول حادث در کتاب المباحث المشرقیه می نویسد:

« علت حدوث، حرکت دوری است.^۴»

و در توضیح این مطلب می نویسد:

۱. التوحید (للسدوق)، ص ۴۱
۲. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۱۳۴
۳. قیسات، ص ۹۰
۴. المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۶۲۷

« تمامی حوادث عالم علت فاعلی قدیم و ازلی دارند و پروردگار است که صور را در مواد می آفریند. ولکن تحقق فیض برای قابل، متوقف است بر آنکه، آن قابل آمادگی داشته و استعدادش کامل بوده، نقصانی از این نظر در او نباشد.

پیدایش این آمادگی و استعداد در گرو تغییر و حرکت می باشد. زیرا اگر دگرگونی در قابل پیدا نشود در حالش فرقی و امتیازی حاصل نمی شود و قهراً آمادگی اش تکمیل نخواهد شد. پس ناگزیر باید با دگرگونی ها و تغییرات، معلول در دسترس فیض قرار گیرد. چون این دگرگونی و حرکت حادث است، خودش نیز محتاج به علت مُعَدّه قبلی بوده و نیازمند به دگرگونی و حرکت سابق می باشد. و آن حرکت سابق نیز حادث بوده، نیازمند به حرکت اسبق می باشد. در نتیجه، حدی برای این حرکت های پیوسته نخواهد بود. یعنی، نامحدود و غیر متناهی می باشد. و چون حرکت نامحدود، اگر مستقیم باشد مستلزم است که یک بُعد و مسافت نامحدودی در خارج باشد تا این حرکت نامحدود مستقیم در آن بُعد و مسافت غیر متناهی سیر کند. چون تحقق بُعد نامحدود در خارج محال است، پس قهراً باید آن حرکت نامحدود، مستدیر باشد که با گردش غیر متناهی اش حوادث نامحدود پیدا شود و محذوری هم از عدم تناهی حاصل نشود. زیرا حرکت مستدیر نامحدود، مستلزم بعد نامحدود نیست.

و چون حرکت مستدیر نامحدود است محکوم به حکم حادث نمی باشد تا نیازی به ماده سابق داشته باشد و این حرکت دائمه بلحاظ دگرگونی و تغییرش حوادث یومیه با او توجیه خواهند شد.

پس از جهتی به علت فاعلی و از جهتی به معلول مرتبط و وابسته است. در نتیجه میانجی بین قدیم و حادث بوده و حوادث یومیه بسبب او به ذات قدیم راه پیدا می نماید. و اگر اشکال شود که این حرکت دائمه چطور به لحاظ حدوثش از علت حادثه بی نیاز است با اینکه احتیاج معلول حادث به علت حادثه یک قانون کلی و هماهنگی می باشد و به هیچ وجه قابل تخصیص و استثناء نیست چنین پاسخ داده می شود :

اگرچه قانون علیت عقلی است و غیر قابل استثنا اما موضوع آن چیزی است که حدوث برآن عارض شود اما آنچه که حدوث و تجددش ذاتی است نیازی به سبب ندارد و حرکت ماهیتش حدوث و تجدد است. و اگر این حدوث و تجدد ذاتی باشد نیازی به سبب حادث نیست. مانند حرکت دائمه. لذا حرکت دائمه میانجی پیوند حوادث یومیه با ذات پروردگار قرار می گیرد.^۱»

۱. المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۱، ص ۶۲۹-۶۲۷ الفصل الثانی و الخمسون فی ان الحركة المستدیرة هی العلة لحدوث الحوادث

۴.۴ بررسی و مقایسه آیات و روایات مطابق با هر دو دیدگاه:

۴.۴.۱ بررسی آیات و روایات دال بر قدم عالم

از بررسی آیات و روایاتی که در این باره آوردیم اینطور استنتاج می شود که نقل ها در این موضوع بعضی به نحو صریح بر قدیم بودن بعضی از موجودات و بعضی بنحو تلویحی دلالت دارند.

اما آیا دلالت تلویحی می تواند مطلبی را ثابت نماید و یا خیر؟

در جواب این سؤال باید گفت اگر عبارتی دال بر چیزی باشد ولی از لحاظ اطلاق و یا عمومیت، در حد کاملی قرار نداشته باشد نمی توان آنرا با عبارتی که دلالت بر چیزی داشته و از اطلاق و یا عمومیت نیز برخوردار می باشد مقایسه نمود.

از طرفی مدلول ما نیز در صورتی که مخالف با عقل و یا شرع مقدس باشد نمی تواند از دلالت تلویحی استخراج گردد. کما اینکه در صورتی که آن مدلول دارای مؤیداتی از جانب عقل و یا شرع باشد قابل استناد می باشد.

گوینده مطلب نیز باید مورد بررسی قرار گیرد که آیا مقدمات حکمت را دارا می باشد و یا خیر؟

لذا در صورتی که دال، آیات قرآن حکیم باشد که از لحاظ صدور قطعی هستند و قابلیت اطلاق را نیز دارا می باشند. همچنین مدلول نیز مخالف با عقل و شرع نباشد و از طرفی گوینده نیز خدای تبارک و تعالی بوده که در عین موجز و یا کلی گوئی مقدمات حکمت را در آیات خود لحاظ نموده و آنرا به نحوی نازل نموده است که دارای بطن باشد، می توان این دلالت تلویحی را پذیرفته و استدلال به این آیات را به منظور تأیید افاضه دائم خداوند پذیرفت.

از طرفی روایات این باب ضمن تأیید این دلالت تلویحی، خود به نحو صریح، دلالت بر قدیم بودن بعضی از موجودات دارد.

ذیل روایاتی که دلالت بر حدوث زمانی عالم دارد به اختصار تحلیلی ارائه گردید.

۴.۵ نتیجه

آیات و روایات دال بر حدوث عالم با توضیحاتی که به آن پرداختیم اگرچه دلالت بر مخلوق و یا محدث بودن موجودات عالم و حتی اهل البیت (علیهم السلام) می نماید ولیکن منافاتی با حادث ذاتی و قدیم زمانی بودن بعضی از موجودات ندارد لذا استدلال بر این دسته از روایات برای نفی موجودات قدیم زمانی مشکل می باشد و از طرفی فلاسفه نیز با مخلوق بودن جمیع موجودات عالم مخالفتی ندارند بلکه ایشان نیز مخلوقیت را برای جمیع موجودات عالم ثابت می دانند و روایات موجود در این باب را مورد تأیید و منطبق با آیات می دانند اما آنچه موجب تمایز نظر فلاسفه از متکلمان گردیده است این است که فلاسفه حدوث را مربوط به جمیع ماسوی الله می دانند اما از نوع حدوث ذاتی و آنرا نیز ملاک محدث بودن، مخلوق بودن و محتاج به علت بودن می دانند لکن نوع دیگری از حدوث که حدوث زمانی باشد را مخصوص موجودات مادی دانسته و قائل به وجود موجوداتی که قدیم زمانی می باشند هستند و در این راستا از میان آیات و روایات مؤیداتی را نیز بعنوان مستندات نقلی مطرح می نمایند که در این پژوهش ضمن بررسی آنها و نحوه دلالتشان صحت استناد ایشان مورد تأیید قرار گرفت. و در عین حال نفیی از جانب سایر روایات و آیات احراز نگردید.

و اما آنچه در موضوع این پایانامه به آن اشاره گردیده بود یعنی رابطه دائم فیض بودن خداوند با حدوث زمانی عالم از منظر آیات و روایات باید گفت این رابطه از جانب دوام فیض در مصادیق عام مطلق است، یعنی دوام فیض شامل حال تمامی موجودات می شود چه حدوث زمانی داشته باشند و چه قدم زمانی و به عبارتی دیگر دوام فیض اثبات موجودات حادث زمانی و غیر حادث زمانی را می نماید.

منابع

- ❖ قرآن کریم
- ❖ نهج البلاغه
- ۱ ابن ابي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغه لابن ابي الحديد، ۱۰ جلد، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۴ق.
- ۲ ابن بابويه، محمد بن علي، ۳۸۱ق، فضائل الشيعة، عربي، ۱ جلد، ايران، تهران، اعلمی
- ۳ -----، التوحيد (للسدوق)، ۱ جلد، جامعه مدرسين - ايران؛ قم، چاپ: اول، ۱۳۹۸ق.
- ۴ ----- الأمالی (للسدوق)، ۱ جلد، کتابچی - ايران، تهران، چاپ: ششم، ۱۳۷۶ش.
- ۵ ----- النخصال، اخلاق، على اكبر غفاری، عربي، ۲ جلد، جامعه مدرسين، ايران، قم، ۱۳۶۲ ش، چاپ اول
- ۶ ----- عيون أخبار الرضا عليه السلام، ۲ جلد، نشر جهان - تهران، چاپ: اول، ۱۳۷۸ق.
- ۷ ابن رشد، ۵۹۵هـ، تهافت التهافت، حکمت مشاء، عربي، ۱ جلد، دارالمعارف
- ۸ ابن سينا، شيخ الرئيس، ۴۲۸ق، التعليقات حکمت مشاء، عربي، ۱ جلد، نسخه خطی اهدائی استاد مشکوت به کتابخانه دانشگاه تهران، شماره ۲۶۱
- ۹ ----- رساله در حقيقت و کيفيت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، مقدمه و حواشی و تصحيح از دکتر موسى عمی، حکمت مشاء، فارسی، ۱ جلد، ايران، همدان، دانشگاه بو علی سینا، ۱۳۸۳ ه ش، چاپ دوم
- ۱۰ ----- التعليقات حکمت مشاء، عربي، ۱ جلد، تحقيق عبدالرحمن بدوی، مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق
- ۱۱ -----، رسائل ابن سينا، حکمت مشاء، عربي، ۱ جلد، ايران، قم، انتشارات بيدار، ۱۴۰۰ق
- ۱۲ -----، الحدود، حکمت مشاء، عربي، ۱ جلد، قاهره، الهيئه المصريه، ۱۹۸۹م، چاپ دوم
- ۱۳ -----، الشفاء (الطبيعيات)، حکمت مشاء، ايران، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ق، ۳ جلد
- ۱۴ -----، المبدأ و المعاد، حکمت مشاء، عربي، ۱ جلد، ايران، تهران، موسسه مطالعات اسلامي، ۱۳۶۳ش، چاپ اول
- ۱۵ -----، الشفاء (الالهيات)، حکمت مشاء، عربي، ۱ جلد، ايران، قم،

- ١٦ -----، النجاة من الغرق فى بحر الضلالات، منطق و حكمت مشاء،
عربى ، ١ جلد، ايران، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٧٩ش، چاپ دوم
- ١٧ ابن منظور الإفريقي المصرى، أبى الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، ٧١١ق، لسان العرب،
١٥ جلد، ايران، قم، نشر أدب الحوزة قم، ١٤٠٥ هـ
- ١٨ اخوان الصفا، قرن ٤، رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، حكمت مشاء و حكمت نو
افلاطونى، عربى ، ٤ جلد، بيروت، دارالاسلاميه، ١٤١٢ق، چاپ اول
- ١٩ ابو البركات، ٥٤٧ق، المعتبر فى الحكمة، منطق و حكمت مشاء، عربى ، ٣ جلد، ايران ،
اصفهان، دانشگاه اصفهان، ١٣٧٣ش، چاپ دوم
- ٢٠ ايجى، مير سيد شريف، ٨١٦ق، شرح المواقف، بدرالدين نعلانى، عربى ، ٤ جلد، ايران، قم،
افست قم، ١٣٢٥ق، چاپ اول
- ٢١ البطليوسى الاندلسى، ٥٢١ق، الحدائق فى المطالب العالیه، حكمت مشاء، عربى ، ١ جلد،
دمشق، دارالفكر، ١٤٠٨ق، چاپ اول
- ٢٢ توحيدى، ابوحیان، ٤١٤ق، المقابسات، حكمت مشاء، عربى ، ١ جلد، مصر ، المكتبة البحاريه،
١٩٢٩م، چاپ اول
- ٢٣ تهمانى، محمدعلى، موضوعه كشاف، اصطلاحات الفنون والعلوم، ١٢٥٨ ق، عربى، ٢ جلد،
بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦ م، چاپ اول
- ٢٤ جمال الدين القاسمى الدمشقى، ١٢٨٣ - ١٣٣٢ق ، قواعد التحديث من فنون مصطلح
الحديث، چاپ ابن زيدون، دمشق، ١٩٢٥م
- ٢٥ جهامى، جيرار، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، فرهنگ نامه فلسفى، معاصر، عربى،
١ جلد، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون / چاپ اول / ١٩٩٨م
- ٢٦ حافظ برسى، رجب بن محمد، مشارق أنوار اليقين فى أسرار المؤمنین عليه السلام، ٨١٣
ق، على عاشور، مناقب، عربى، ١ جلد ، بيروت ، اعلمى، ١٤٢٢ق ، چاپ اول
- ٢٧ حلى، حسن بن سليمان، قرن ٨، المحتضر، مصادر حديث شيعه ، ايران، انتشارات المكتبة
الحيدرية
- ٢٨ خصيبى، حسين بن حمدان، الهداية الكبرى، ١ جلد، البلاغ - بيروت، ١٤١٩ق.
- ٢٩ الداماد، مير محمد باقر، ١٠٤١ق، قيسات، دكتور مهدى محقق دكتور سيد على موسوى
بهبهانى، پروفيسور ايزوتسو، دكتور ابراهيم ديباج، حكمت مشاء، عربى ، ١ جلد، ايران، تهران،
انتشارات دانشگاه تهران ، ١٣٦٧ هـ ش ، چاپ دوم
- ٣٠ ----- نبراس الضياء و تسواء السواء فى شرح باب البداء و اثبات
جدوى الدعاء، حامد ناجى اصفهانى ، حكمت و كلام ، زبان: عربى، ١ جلد، انتشارات هجرت و
ميراث مكتوب، ايران، قم- تهران، ١٣٧٤ ش ، چاپ اول
- ٣١ ديلمى، حسن بن محمد، ٨٤١ق، غرر الأخبار، مناقب، عربى، ١ جلد، ايران، قم، دليل ما

- ۳۲ رازی، فخر الدین، ۶۰۶ق، المباحث المشرقية فى علم الالهيات و الطبيعيات، حکمت
مشاء، ۶۰۶ق، عربى، انتشارات بيدار، ايران، قم، ۱۴۱۱هـ.ق، چاپ دوم
- ۳۳ ----- شرح الفخر الرازى على الاشارات (شرحى الاشارات)، حکمت مشاء،
عربى، ۲ جلد، ايران، قم، مكتبة آية الله المرعشى، ۱۴۰۴ق
- ۳۴ -----، شرح عيون الحكمة، ۶۰۶ق، منطق و حکمت مشاء، مقدمه و
تحقيق از محمد حجازى احمد على سقا، عربى، ۳ جلد، ايران، تهران، مؤسسة الصادق
ع، ۱۳۷۳ش، چاپ اول،
- ۳۵ زمخسرى محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، اجتهادى - ادبى بلاغى - كلامى
سنى - كلامى معتزله، بيروت، دار الكتاب العربى، ۱۴۰۷ق، چاپ سوم
- ۳۶ سعيد رحيمان فيض و فاعليت وجودى از فلوطين تا صدر المتألهين
۳۷ السلمى، طبقات الصوفية، متوفى ۴۱۲، مهمترين مصادر رجال سنى، كتابخانه الخانجى قاهرة
و كتابخانه الهلال بيروت و كتابخانه العربى كويت، مصر، قاهره چاپخانه دار التأليف
۳۸ سيلاوى، الشيخ غالب، الأنوار الساطعة من الغراء الطاهرة خديجة بنت خويلد (عليها السلام)
چاپ أول ۱۴۲۱
- ۳۹ شريف الرضى، محمد بن حسين، نهج البلاغة (للصبحى صالح)، ۱ جلد، هجرت - قم، چاپ:
اول، ۱۴۱۴ق.
- ۴۰ ----- ترجمه شهيدى، ۱ جلد، شركت انتشارات علمى
و فرهنگى - تهران، چاپ: چهاردهم، ۱۳۷۸ش.
- ۴۱ شهرزورى، شمس الدين، قرن ۷، شرح حكمة الاشراق (الشهرزورى)، حسين ضيائى تربتى،
حکمت اشراق، عربى، ۱ جلد، ايران، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى،
۱۳۷۲ش، چاپ اول
- ۴۲ شيخ الاشراق، ۵۸۷ق، حكمة الاشراق، عربى، ۱ جلد، ايران، تهران، مؤسسه مطالعات و
تحقيقات فرهنگى، ۱۳۷۳ش، چاپ دوم
- ۴۳ شيرازى، قطب الدين، ۷۱۵ق، درة التاج، به اهتمام و تصحيح سيد محمد مشكوت، منطق و
حکمت مشاء، فارسى، ايران، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۹ش، چاپ سوم
- ۴۴ شيرازى، صدرا، ۱۰۵۰ق، اسرار الآيات، حکمت متعاليه، عربى، ۱ جلد، ايران، تهران، انجمن
حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ش
- ۴۵ -----، رسالة فى الحدوث، سيد حسين موسويان، حکمت متعاليه، عربى، ۱
جلد، ايران، تهران، بنياد حکمت اسلامى صدرا، ۱۳۷۸ش، چاپ اول
- ۴۶ -----، مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين، حامد ناجى اصفهانى،
حکمت متعاليه، عربى، ۱ جلد، ايران، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵ش، چاپ اول
- ۴۷ -----، الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، عربى، ۹ جلد، بيروت،
دار احياى تراث، چاپ سوم ۱۹۸۱م
- ۴۸ صليبا، جميل - صانعى دره بيدى، منوچهر، فرهنگ فلسفى، فارسى، ۱ جلد، ايران، تهران،

- انتشارات حکمت، ۱۳۶۶ش، چاپ اول
- ۴۹ طباطبایی، سید محمد حسین، سید محمد باقر موسوی همدانی، ترجمه تفسیر المیزان، کلامی شیعه- اجتهادی- قرآن به قرآن- اجتماعی- ادبی بلاغی- فلسفی، قرن ۱۴ فارسی، ایران، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ش، چاپ پنجم
- ۵۰ -----، بداية الحکمة، فلسفه، عباسعلی زارعی سبزواری، ۱ جلد، عربی، ایران، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۸ق
- ۵۱ -----، نهاية الحکمة، فلسفه، عباسعلی زارعی سبزواری، ۱ جلد، عربی، ایران، قم، موسسه نشر اسلامی، چاپ ۱۴، ۱۴۱۷ق
- ۵۲ طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسی)، ۲ جلد، نشر مرتضی - مشهد، چاپ: اول، ۱۴۰۳ ق.
- ۵۳ طبرسی، فضل بن حسن، قرن ۶، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، محمد جواد بلاغی، شیعی، ایران، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۳ش، چاپ سوم
- ۵۴ طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۰۸۵ ق، مجمع البحرين، احمد حسینی اشکوری، لغتنامه، عربی، ۶ جلد، ایران، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ ش، چاپ سوم
- ۵۵ طوسی، الخواجه نصیر الدین، ۶۷۲ ق، تلخیص المحصل، حکمت مشاء و کلام، عربی، ۱ جلد، دار الاضواء، بیروت، ۱۴۰۵ ق، چاپ: دوم
- ۵۶ طوسی، محمد بن الحسن، الأمالی (للطوسی)، ۱ جلد، دار الثقافة - قم، چاپ: اول، ۱۴۱۴ق.
- ۵۶ -----، مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، ۱ جلد، مؤسسه فقه الشیعة - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۱۱ ق.
- ۵۷ عاملی الکفعمی، تقی الدین ابراهیم بن علی الحسن بن محمد بن صالح، جنة الأمان الواقیة و جنة الايمان الباقیة المشتهر بالمصباح، لبنان، بیروت، منشورات مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الثالثة ۱۴۰۳ هـ - ۱۹۸۳ م
- ۵۸ غزالی، ابوحامد، ۵۰۵ق، مجموعة رسائل الامام الغزالی، حکمت و کلام و عرفان، عربی، ۱ جلد، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ق، چاپ اول
- ۵۹ -----، تهافت الفلاسفة، حکمت مشاء، عربی، ۱ جلد، بیروت، دارالفکر
- ۶۰ غفاری، سیدمحمد خالد، معاصر، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، فارسی، ۱ جلد، ایران، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰ش، چاپ اول
- ۶۱ فارابی، ابو نصر، ۳۳۹ق، الجمع بین رأی الحکیمین، حکمت مشاء، عربی، ۱ جلد، ایران، تهران، انتشارات الزهراء(س)، چاپ دوم
- ۶۲ فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب قرن: ۶، کلامی سنی - کلامی اشاعره- اجتهادی، عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی ۱۴۲۰ ق، چاپ: سوم
- ۶۳ فرات کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، محمد کاظم محمودی، روایی شیعه، قرن: ۴، عربی، شیعی، ایران، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی،

- ۱۴۱۰ق، چاپ اول
- ۶۴ فراهیدی، خلیل بن أحمد، کتاب العین، ۱۷۵ق، لغتنامه، عربی، ۹ جلد، ایران، قم، نشر هجرت
- ۶۵ فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، ۱۰۹۱ق، الوافی، جوامع روایی، عربی، ۲۶ جلد، ایران، اصفهان، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶ق، چاپ اول
- ۶۶ قاضی عبد النبى احمد نگرى، جامع العلوم فى اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، فرهنگ نامه، عربی، ۲ جلد، بیروت، ۱۹۷۵ م، چاپ دوم
- ۶۷ قزوینی، سیدامیر محمد، آلوسی و التشیع، عربی، ۱ جلد، ایران، قم، مرکز القدير للدراسات الإسلامية، ۱۴۲۰ ق، چاپ اول
- ۶۸ کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی (ط - الإسلامية)، ۸ جلد، دار الکتب الإسلامية - تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- ۶۹ ----- (ط - دار الحديث)، ۱۵ جلد، دار الحديث - قم، چاپ: اول، ق ۱۴۲۹.
- ۷۰ کندی، ۲۵۰ق، رسائل الكندی الفلسفية، محمد ابو ريدي، حکمت مشاء، عربی، ۱ جلد، مصر، قاهره، دارالفکر العربی، چاپ دوم
- ۷۱ مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بیروت)، ۱۱۱ جلد، دار إحياء التراث العربی - بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.
- ۷۲ محقق السبزواری، ۱۲۸۸ق، شرح المنظومة، حسن زاده آملی، منطق و حکمت متعالیه، عربی، ۵ جلد، ایران، تهران، چاپ ناب، ۱۳۶۹ ش، چاپ اول
- ۷۳ مطهری، مرتضی، ۱۳۵۸ ش، مجموعه آثار استاد شهید مطهری کلام شیعه، ۵ جلد انتشارات صدرا، تهران
- ۷۴ مکارم شیرازی ناصر، تفسیر نمونه، کلامی شیعه - اجتهادی - عصری - اجتماعی، قرن: ۱۵، فارسی، ایران، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۴ ش، چاپ اول
- ۷۵ میرک البخاری، نجم الدین علی الکاتبی، ۶۷۵ ق - ۷۴۰ ق، حکمة العین و شرحه، جعفر زاهدی، حکمت مشاء، عربی، ۱ جلد، ایران، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۳ ش