

برهان حدوث: تعامل تطبیقی فلسفه و علم

طیبه خسروی^۱

چکیده

برهان حدوث از جمله براهین جهان‌شناختی اثبات وجود خداوند محسوب می‌شود که در آن متکلمان با تکیه بر حدوث دفعی اما زمانی جهان و ابطال تسلسل، وجود خدا را ثابت می‌کنند. حدوث جهان، اصلی مابعدالطبیعی است که با درک جهان هستی حاصل می‌شود، علاوه بر اینکه در نظریات و یافته‌های عصر حاضر در علوم تجربی می‌توان شواهدی تجربی بر نحوه حدوث جهان و پیدایش آن ارائه داد. اما توجه نداشتن به مبانی مابعدالطبیعی علم می‌تواند براهین کلامی را ناکارآمد سازد، زیرا مبانی مابعدالطبیعی علم نه تنها پیش‌نیاز علم است بلکه الهیات نیز بدون توجه به این مبانی و توجه به یافته‌های تجربی محض، به ضرورت امری فرامادی نخواهد رسید؛ زیرا آنچه الهیات را در اثبات عقاید یاری می‌رساند مبانی مابعدالطبیعی علم و روش عقلی است نه یافته‌های تجربی و روش تجربی. چرا که در علم، شناختی کلی از ذات طبیعت وجود ندارد و به سبب ماهیت علم، علم به ماده رو به تکامل و گسترش است. بر این اساس با توجه به مبانی مابعدالطبیعی علم، برهان حدوث به اتقان و اعتبار یقینی می‌رسد؛ زیرا یکی از پیامدهای عدم توجه متکلمان به برهان حدوث، ختم سلسله علت‌های اعدادی به واجب‌الوجود است در حالی که برهان وجودی‌ای نظیر برهان صدیقین که به حقایق وجودی عالم خارج نظر دارد، تکمیل‌کننده این برهان است.

واژگان کلیدی: علوم تجربی، الهیات، برهان حدوث، مابعدالطبیعه

^۱. دانش‌آموخته دکترا کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول) ایمیل: tasnimkhosravi1400@gmail.com

Rethinking the Occurrence Argument: The Comparative Interaction of Philosophy and Science

Taebe Khosravi¹

Abstract

The proof of occurrence is one of the cosmological proofs to prove the existence of God, in which theologians prove the existence of God by relying on the sudden but temporal occurrence of the world and the nullification of the sequence. The occurrence of the world is a metaphysical principle that is achieved by understanding the universe, in addition to the fact that in the theories and findings of the current age in experimental sciences, experimental evidence can be provided on how the world occurs and its origin. But not paying attention to the metaphysical foundations of science can make theological arguments ineffective. Because the metaphysical foundations of science are not only a prerequisite for science, but also theology without paying attention to these foundations and paying attention to pure empirical findings, will not reach the necessity of a transcendental matter; Because what helps theology in proving beliefs is the metaphysical foundations of science and rational method, not empirical findings and experimental method. Because one of the consequences of the lack of attention of theologians to the proof of occurrence is the ending of the series of numerical causes with Wajib al-Wujud, while an existential proof such as Siddikin's proof, which considers the existential facts of the external world, complements this proof. In addition, the eternity of the world of matter and the permanence of divine grace are the fruits of the proof of occurrence in interaction with metaphysics.

Keywords: experimental sciences; theology; proof of occurrence; metaphysics

¹ PhD Graduate in Islamic Theology (Kalam), Qom University, Qom, Iran. (Corresponding Author) Email: tasnimkhosravi1400@gmail.com

مقدمه

مهم‌ترین برهان جهان‌شناختی که تا کنون در الهیات بر وجود خدا ارائه شده است، برهان حدوث است؛ اما با پیشرفت علم، تحولی در آن رخ نداده است. از آنجا که این براهین دارای نواقص جدی‌ای هستند؛ از طرفی رسالت فلسفه زمانی حاصل می‌شود که بتوان از آن در فهم جهان خارج بهره برد و تعاملی اثربخش و واقعی بین علم و فلسفه بنا کرد تا الهیات و براهین کلامی که براهینی عقلی و فلسفی هستند، از تعامل این دو علم ارتقا یابند. پیشرفت علم و کشف مراحل تکاملی پیدایش جهان بر اساس نقش علل فاعلی در طبیعت، این امکان را برای مابعدالطبیعه فراهم می‌سازد تا براهین کلامی اثبات وجود خدا را نسبت به گذشته کارآمدتر و مطابق با واقعیت جهان خارجی ارائه دهد.

«عالم حادث است» و «نیاز هر حدوثی به علت» گزاره‌هایی مابعدالطبیعی هستند که حاصل درک علیت در ارتباط با طبیعت مادی است. از طرفی علم کنونی، حدوث عالم را به طور تجربی نیز اثبات کرده است. همگام با این تحولات علمی می‌توان برهان حدوث را با این تحولات هم‌سو ساخت تا علم کلام بتواند همگام با تحولات علوم تجربی از این برهان در دفاع از خداباوری بهره جوید. از پیامدهای این به‌روز رسانی بین علم و الهیات می‌توان به بهره‌گیری برخی متکلمان در تطبیق نظریات علمی همچون مهبانگ که تنها حاکی از نحوه حدوث طبیعی جهان است با متون مقدس و تطبیق آن با برهان حدوث، اشاره کرد..

بدین‌سان تحول در معرفت تجربی شاهدهی عینی برای ارتقای برهان حدوث از حدوث زمانی دفعی مورد نظر متکلمان به حدوث زمانی و در عین حال تدریجی و در نهایت اثبات ضرورت واجب‌الوجود، باشد. زیرا مقصود از حدوث نو شدن است و هر حدوثی وابسته به ماده و زمان است. یعنی حدوث بدون زمان معنا ندارد. بنابراین اگر از برهان حدوث در اثبات خدا استفاده می‌شود باید به این نکته توجه شود که قبل از هر حدوثی ماده‌ای وجود دارد. چرا که مفهوم حدوث با حدوث دفعی، قابل جمع نیست و بر اساس روابط موجبتی و علت فاعلی حاکم بر طبیعت نمی‌توان زمانی را در نظر گرفت که زمان نبوده و در یک آن ماده حادث شده باشد. به عبارت دیگر، مفهوم حدوث در ارتباط با علل مادی درک می‌شود نه در ارتباط با علت مجرد از ماده. با توجه به این نکته، اگر نتوان از حدوث مادی و زمانی جهان به حدوث ذاتی عالم ماده و در نهایت به ازلیت ماده و ضرورت علت مجرد از ماده رسید، این برهان در اثبات موجود فرامادی کارایی نخواهد

داشت. لذا به طوری که روشن است، برهان حدوث متکلمان موجب ورود نقص در ذات الهی می‌شود. زیرا متکلمان معتقدند جهان آغاز زمانی دارد و گرنه با اراده‌ی خداوند ناسازگار است و هر امر حادث نیاز به محدثی دارد که عاری از حدوث باشد اما مشخص نیست چگونه ارتباط حادث به واجب‌الوجود برقرار می‌شود و در نهایت برهان حدوث کلامی، با ضرورت ختم سلسله علل طبیعی - با دلیل امتناع تسلسل - به وجود خداوند به عنوان امر غیر حادث، ختم می‌شود. بدین سان این برهان در رسیدن به واجب‌الوجود دلیلی عقلی ارائه نمی‌دهد. چرا که ما نمی‌دانیم چرا حادث باید به غیر حادث ختم شود!

به نظر می‌رسد خلط بین عالم ماده و جهان کنونی یکی از اشکالات متکلمان است و آنها از این برهان در پی اثبات حدوث ذاتی عالم بوده‌اند و با حدوث زمانی عالم تطابق ندارد. در حالی که به سبب اینکه حدوث را به واسطه‌ی امتناع تسلسل به ذات واجب تعالی مرتبط ساخته‌اند، حدوث زمانی را اراده کرده‌اند. یعنی آنها از یک طرف در پی اثبات ضرورت وجود خداوند بوده‌اند و از طرفی مرز عالم ماده نامتناهی و حوادث طبیعی متناهی را از هم متمایز نکرده‌اند. به همین سبب آنها با اینکه بر حدوث زمانی عالم تأکید دارند تا نقش اراده‌ی خداوند را نادیده نگیرند اما این حدوث زمانی را دفعی انگاشته‌اند. زیرا حوادث طبیعی را متناهی و مستند به اراده‌ی خداوند می‌دانند و قادر به تبیین حدوث زمانی و اراده‌ی خداوند نشده‌اند و این دو را غیر قابل جمع تلقی کرده‌اند. به همین جهت بر اساس شواهد طبیعی و متناهی بودن حوادث، قول به ازلیت عالم را رد کرده‌اند در حالی که آنچه ازلیت عالم را اثبات می‌کند حدوث زمانی است. لذا حدوث بر امر تدریجی و زمانی دلالت می‌کند و در عین حال با ازلیت ماده منافاتی ندارد.

ماهیت علیت در علم

علیت به معنای توقف وجود چیزی به چیز دیگر است و علل اعدادی عللی‌اند که هر شیء طبیعی، برای بالفعل شدن استعدادهای خود به آنها نیاز دارد در حالی که علت وجود علتی است که سبب ایجاد موجودی که وجود نداشته است می‌شود و بین علل معده رابطه‌ی ضروری برقرار نیست (مطهری، بی‌تا، ص ۲۲۴). به همین جهت است که علل اعدادی موقتی‌اند و در نتیجه به دلیل ویژگی فعلیت‌بخشی علل اعدادی، تسلسل در علل اعدادی محال نیست. یعنی در عالم ماده برای بالفعل شدن استعدادها و قوام هر ماده‌ای، هیچ‌گاه از

علل مادی بی‌نیاز نیستیم. به همین جهت فلاسفه تسلسلی را محال می‌دانند که دارای دو شرط اساسی باشد یکی آنکه بین حلقات سلسله ترتیب حقیقی وجود داشته باشد و هر کدام واقعاً بر دیگری مترتب باشد نه به حسب قرارداد و اعتبار و دیگر آنکه همه حلقات در یک زمان موجود باشند نه اینکه یکی از بین برود و دیگری به دنبال آن به وجود بیاید و از این‌رو، حوادث غیر متناهی در طول زمان را ذاتاً محال نمی‌دانند (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۷۸). زیرا تنها در مقام حدوث با معلول معیت دارند و در بقا معیت ندارند. بنابراین چون شرایط اجتماع آنها در یک سلسله هم‌زمان محال است، تسلسل هم رخ نمی‌دهد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۸۱). در واقع بر اساس ذات‌گرایی علمی جدید که در عصر حاضر روند رو به گسترش آن را در آراء برخی فلاسفه نظیر ایلس شاهد هستیم، هر ماده طبیعی برای بالفعل شدن نیاز به علتی دارد که فلاسفه پیشین آن را علت معده می‌نامیدند. چنان که ذات‌گرایی جدید نشان می‌دهد علوم طبیعی دارای موضوعات مادی‌اند و از آنجا که علم به این موضوعات علم به اعراض ذاتیه (خواص ذاتی) آنهاست، علم به اعراض ذاتیه آنها که در دل موضوعات آنها جای دارند، فقط از طریق تجربه امکان‌پذیرند (Ellis, 2001, pp.32-33).

بنابراین زمانی زنجیره موجبیتی در طبیعت، شکل می‌گیرد که علل اعدادی قبلی موجود باشد و زمینه و استعداد فعلیت بعدی را ایجاد کنند چون نقش علل اعدادی تنها ایجاد کردن استعداد برای فعلیت بعدی است و با نبودن عامل مستعدکننده وجود بعدی فعلیت نمی‌یابد (صدر، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۸). بنا بر همین اصل، هیچ ماده یا علت اعدادی، ذات مستقل ندارد و وابسته به علت اعدادی دیگری است. و این زنجیره توفقی ندارد که بتوان ابتدایی برای آن قائل شد (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۳۲). بنابراین در عالم ماده سلسله‌ای از علت و معلول‌ها را داریم که هر علتی خودش معلول علت قبلی است و نمی‌توان این زنجیره را طولی دانست بلکه همه علل و معالیل در حال فعلیت بخشیدن به یکدیگر هستند و بدین‌سان نظام علی و معلولی عرضی جهان ماده در حال فعل و انفعال است (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۷۹). روشن است که در معادات شرط ضرورت معیت دائمی علت با معلول وجود ندارد. زیرا معلول در ادامه محتاج معد نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۶۴؛ صدر، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۳۸) و چه‌بسا معد باشد اما معلول نباشد (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۳۳۵).

بدین‌سان بر اساس یکی از مهم‌ترین مبانی متافیزیکی علم که اصل علیت در جهان

ماده است، هر حدوثی نیازمند به ماده فعلیت بخش است. به همین جهت در جهان ماده نمی توان زمان آغاز پیدایش جهان را تعیین کرد. چرا که اساساً تعیین آغاز جهان از توان علم خارج است و نهایتاً علم و مبانی متافیزیکی مبتنی بر علم ما را در اینکه ماده ازلی است یاری می دهد و دانشمندان نیز در قالب مدل هایی که بتواند با شواهد تجربی و مبانی متافیزیکی علم سازگاری داشته باشد تئوری هایی را در زمینه نحوه پیدایش جهان طبیعت و کیهان ارائه می دهند.

ابن سینا در بیانی منطبق با مبانی علم امروز بیان می کند که، مانعی ندارد که علل معده که بعضی بر بعضی مقدم اند بی نهایت باشند، بلکه این عدم تناهی امری ضروری است. زیرا هر حادث بعد از اینکه واجب نبوده به واسطه وجوب علت خود و در همان زمان واجب می گردد و از طرفی وجود آن علت نیز واجب نبوده است. نهایتاً در امور جزئی لازم می آید امور متقدم (علل معده) که به واسطه آنها علل موجود و بالفعل امور جزئی، ضرورتاً علل بالفعل شده اند، بی نهایت باشند و بدین جهت در این امور متقدم نامحدود سؤال از علت منقطع نمی گردد و مانعی ندارد علل غیر ذاتی و یا غیر قریب تا بی نهایت ادامه یابند بلکه این گونه علل، خود چنین امری را ایجاد می کنند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۶۵). بنابراین در هر حدوثی خروج از قوه به فعل وجود دارد و ناگزیر باید قبل از هر حادثی فعلیتی باشد و این سلسله در عالم ممکنات لایتناهی است. به همین سبب قبل از حدوث عالم عدم محض نیست بلکه محدثی وجود دارد که خود حادث است. از طرفی شیء حادث چون نبوده و سپس وجود یافته نیاز به مرجح دارد. این مرجح اگر قدیم باشد، حادث بدون مرجح لازم می آید. بنابراین خود این مرجح نیز حادث است و این امر تا بی نهایت ادامه دارد. لذا قبل از حوادث، چیزی باید باشد که وجودش تجدد است و این همان طبیعت سیال است (صدر، ۱۳۶۰، ص ۸۵). همان گونه که صدر المتألهین اعتقاد دارد که اجزای عالم حادث زمانی و حادث ذاتی هستند اما در عین حال حدوث آنها را تدریجی می داند نه دفعی. بر این اساس، هر موجودی در عالم طبیعت تصور شود، در هر لحظه جدید است و بنابراین در لحظه قبل نبوده است (صدر، ۱۳۷۸، ص ۱۴۰).

تبیین تطبیقی برهان حدوث در تعامل علم و فلسفه

ایس یکی از فلاسفه ذات گرا، ریشه ضرورت و علت اشیاء، خواص، رویدادها، فرایندها و روابط موجود در عالم طبیعت را در درون خود موجودات طبیعی و نشئت گرفته از ذات و

خواص ذاتی نوع آن موجودات می‌داند. بر این اساس اگر افراد یک نوع دارای ذوات و خواص ذاتی یکسانی‌اند و این گونه ذوات و خواص ذاتی در سرشت آنها ریشه دارند، از آنها جدایی ناپذیرند و واقعیت آنها را تشکیل می‌دهند. این گونه ذوات و خواص ذاتی منشأ ضرورت و علیت آنها خواهند بود (Ellis, 2001, sections 7-7). بنابراین ضرورت‌ها و علیت‌های طبیعی که در قوا، استعدادها و گرایش‌ها یعنی در سرشت و ذوات و خواص ذاتی اشیاء، خواص، رویدادها، فرایندها و روابط ریشه دارند، از روابط علی و معلولی آنها و از قوانین طبیعت حاکم بر آنها نیز حکایت دارند. در واقع طبیعت همواره از قوه به فعل در حرکت است و همان‌طور که ارسطو نیز معتقد است، اعراض ذات مستقل ندارند. چرا که اعراض بدون ذات موجود نیستند (Aristotle, 1995, 1001b31). چنان‌که ارسطو معتقد است امکان ندارد یک شیء دارای بی‌نهایت ذات و اجزاء باشد. و گرنه لازم می‌آید صفات متناقض با هم جمع شوند. و این با اصل امتناع تناقض نمی‌سازد. چون هر شیء یک ذات واحد دارد (Ibid, 1006b4-11) لذا هر حدوثی با تغییر ذات همراه است؛ این تغییر مادی با عنوان حدوث در فلسفه و در براهین کلامی شناخته می‌شود. اما از نظر ابن‌سینا حادث ذاتی بودن معلول منافاتی با قدیم زمانی بودن ندارد (ابن‌سینا، بی تا ۲، ص ۵۴۲). در تبیین پیش رو برآنیم تا طریقه جمع این دو مفهوم را در تعامل با علم شرح دهیم.

با توجه به اینکه حدوث زمانی بدین معناست که عدم شیء بر وجود شیء تقدم دارد، بدین معنا که زمانی بوده که شیء نبوده است و قدیم بدین معناست که شیء زمانی نبوده که نباشد و متکلمان معتقدند اگر چیزی قدیم زمانی شد دیگر نمی‌تواند حادث باشد. چون غیر ذات خداوند همه چیز حادث زمانی است (مطهری، بی تا، ص ۲۱۳)، اما فلاسفه مانعی نمی‌بینند که موجودی حادث و قدیم باشد، در حالی که متکلمان معتقدند که عالم حادث زمانی است چرا که اگر حادث زمانی نباشد، قدیم زمانی است و بی‌نیاز از علت می‌شود. اما حکما معتقدند که عالم قدیم است و بر اساس قاعده «کل حادث مسبوق بمده و ماده» قدیم بودن عالم منجر به بی‌نیازی از خالق نمی‌شود زیرا عالم ممکن بالذات است و قدم زمانی آن را بی‌نیاز از علت نمی‌کند (مطهری، بی تا، ص ۲۰۳-۲۰۴).

بنا بر اینکه در هر حدوثی خروج از قوه به فعل وجود دارد ناگزیر باید قبل از هر حادثی فعلیتی باشد و این سلسله در عالم ممکنات لایتناهی است. به همین سبب قبل از حدوث عالم عدم محض نیست بلکه محدثی وجود دارد که خود حادث است. از طرفی شیء حادث چون نبوده و سپس وجود یافته نیاز به مرجح دارد. این مرجح اگر قدیم باشد،

حادث بدون مرجح لازم می‌آید. بنابراین خود این مرجح نیز حادث است و این امر تا بی‌نهایت ادامه دارد. لذا قبل از حوادث چیزی باید باشد که وجودش تجدد است و این همان طبیعت سیال است (صدر، ۱۳۶۰، ص ۸۵). در غیر این صورت مستلزم حادث شدن قدیم، یا قدیم شدن حوادث می‌گردد. حال چگونه می‌توان این حوادث را به مبدأ غیر حادث مرتبط کرد؟ آیا باید از این ارتباط صرف نظر کرد و این سلسله را نامتناهی و بدون علت دانست؟ یا حدوث در علت هم راه پیدا کند؟ اما زمانی که بتوانیم حدوث عالم را ذاتی آن بدانیم، قدیم می‌تواند علت حوادث باشد.

صدرالمتألهین معتقد است که همه ادیان الهی و حکمای پیشین بر حدوث عالم اتفاق دارند. و مراد آنها از حدوث نیز حدوث زمانی است و اساساً حدوث را بدون زمان نمی‌توان فهمید (صدر، ۱۳۹۸، ص ۱۷). اما در عین حال در دیدگاه صدرالمتألهین حدوث زمانی معنایی غیر از آنچه مورد نظر متکلمان است پیدا می‌کند. در این مکتب حدوث به معنای پدید آمدن جهان در زمان نیست بلکه به معنای پدید آمدن جهان با زمان است. که این معنا از حدوث لازمه معنای حرکت جوهری و بلکه عین آن است و بدون آن فهمیده نمی‌شود. هر تغییر جوهری یک آغاز و در همان حال یک پایان است و این به معنای حادث شدن جوهری جدید است که عیناً زائل شدن جوهری دیگر است. بدین سان جهان را می‌توان به مجموعه‌ای بی‌نهایت از تغییرات جوهری و حدوثها و زوالهای متوالی تعریف کرد. اما این مجموعه، مجموعه‌ای اعتباری است نه حقیقی. زیرا اجزای آن در کنار هم حضور بالفعل ندارند و چون این مجموعه حقیقی نیست، متصف به هیچ حکم حقیقی - نه حدوث و نه قدم - نخواهد بود. بنابراین صفت حادث را باید به تک تک اجزای جهان در هر لحظه نسبت داد نه به کل جهان و در نتیجه جهان‌های حادث خواهیم داشت نه یک جهان حادث (صدر، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۹۷). یعنی در هر لحظه، یک جهان حادث داریم که در لحظه قبل وجود نداشته است. صدر با این تبیین در صدد این است که شریعت و حکمت را هم سو کند و معانی دیگر از حدوث عالم را غیر عقلی و مخالف شریعت می‌داند. او بی‌آغازی حوادث را می‌پذیرد و یقین پیدا کردن به حدوث عالم را منشأ التزام از روی یقین به شریعت می‌داند (همو، ج ۷، ص ۲۸۵).

با این تبیین از حدوث عالم از این جهت که متکلمان خلق از عدم یا حدوث را که محدوده آن عالم طبیعت است با خلق اولیه جهان هم‌سان دانسته‌اند؛ لازم است محذوراتی را که با این نحوه استنباط از حدوث عالم بر خداوند وارد می‌شود تشریح کنیم. به همین

جهت برای ادامه جای این سؤال است که بدانیم علت نیازمندی عالم ماده به علت وجوددهنده (خدا) چیست؟ و رابطه علت و معلول چگونه است که هم خدا ازلی و قدیم است و داخل در حوادث نیست و هم ماده هم ازلی و قدیم است اما حادث؟ و چه چیز سبب شبهه خداناباوری در اثر فهم دانش تجربی از طبیعت می‌شود؟

بیان شد که در هر چیزی که قوه وجود بر آن پیشی ندارد حدوثش محال است و اگر ممتنع‌الوجود بود اصلاً پدید نمی‌آمد. پس امکان وجودش غیر از قدرت فاعل بر اوست که این امکان را قوه وجود می‌نامیم (صدر، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۴). لذا خروج از قوه به فعل نیاز به علت دارد و غیر باید آن را به او بدهد چون واجد آن نیست (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۹) حرکت وصف قوه است. پس باید قوه‌ای باشد و آن را بپذیرد. پس فاعل می‌خواهد (محرک). پس هر قوه‌ای محرکی می‌خواهد تا بالفعل شود. پس حرکت حدوث است و هر حدوثی علت می‌خواهد (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۴). و در نتیجه فاعل و قابل باید متغایر باشند. یعنی قوه و فعل دو حیثیت است. فی آن کل حادث بسبقه قوه الوجود و ماده تحمل‌ها و لابد من ان یكونا متغایرین لاستحاله کون الشی قابل و فاعلا (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۷۶). لذا در حدوث عالم و در خروج تدریجی از قوه به فعل، قوه مقدم بر فعلیت است اما تا فعلیت قبلی نباشد قوه‌ای تبدیل به فعلیت و تحصیل نمی‌رسد. یعنی فعلیت تقدم بالعلیت بر قوه دارد که این مفهوم در حرکت رو به عقب در شواهد تجربی نیز تأیید می‌شود. از این توضیح، ما در پی این هستیم که تأکید کنیم که حدوث زمانی در حرکت جوهری عالم به معنای خلق از عدم نیست تا زمانی بوده باشد که عالم نبوده زیرا زمان بدون ماده موجود نمی‌شود. و تغییر و دگرگونی در عالم ماده هم‌زمان با حرکت از قوه به فعل معنا می‌یابد. لذا هیچ قدیم زمانی در عالم یافت نمی‌شود. اما کل عالم مادی مسبق به عدم زمانی نیست، بلکه مسبق به عدم ذاتی است؛ یعنی خداوند ذات طبیعت را متجدد و سیال آفریده و از آن زمان ایجاد می‌شود (صدر، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۴۶).

نمونه‌ای از عملکرد ناصحیح متکلمان در کشفیات علمی جدید

متکلمان قائل به حدوث زمانی جهان، در صدد اثبات محال بودن ازلیت جهان برآمده و کوشیده‌اند که از راه بطلان تسلسل و یا ضرورت آغاز زمانی برای عالم، امکان بی‌نهایت بودن حوادث را از جانب ازل نفی کنند. الاهی‌دان مسیحی ویلیام کریگک نیز به تبعیت از

کندی از برهان حدوث برای اثبات وجود خدا استفاده کرده است. (Craig, 1979, p.63))
کندی برای اثبات وجود خداوند به عنوان موجودی نامتناهی ازلی، به حدوث عالم استناد می‌کند و زمان و مکان و به تبع آن ماده را متناهی دانسته است و استدلال می‌کند امکان ندارد که جهان نامتناهی و ازلی باشد (کندی، ۱۹۵۰، ص ۲۰۲) لذا عالم بالضروره حادث است. و هر حادثی محدثی دارد. اما آنچه را که متکلمان در تطبیق خلق از عدم محض اراده کرده‌اند، با تبیین تجربی عالم مطابقت ندارد، در حالی که مقصود متون مقدس خلق دائمی جهان و نیاز دائمی به علت است.

از آنجا که حدوث تدریجی جهان بر متکلمان روشن است، استدلال کریگ در اینکه عالم حادث است و تطبیق مه‌بانگ بر برهان حدوث، با این دلیل که مجموعه زمانی نامتناهی از حوادث نمی‌تواند موجود شود، صحیح نیست (Craig, 1979, p.69)؛ یعنی او ماده را متناهی و کران‌مند تصور کرده است. همان‌طور که کریگ نیز معتقد است؛ ماده نامتناهی بالفعل نمی‌تواند باشد اما ما می‌توانیم آن را «به منزله نامتناهی» بدانیم زیرا کشف ابتدای ماده و زمان صفر محال است و این تناقضی با نامتناهی بودن واجب‌الوجود ندارد. یعنی طبیعت هر چند حادث و متناهی است اما تناهی آن برای ما به منزله نامتناهی است زیرا سلسله علل مادی طولی نیست و تسلسل‌پذیر نیست. و مادامی که برای ماده آغاز زمانی قائل شویم آفریننده آن نیز مادی و زمانی خواهد بود. لذا ماده نامتناهی بالقوه است و نامتناهی بالفعل در عالم ماده نمی‌تواند باشد چون ماده وجود بالذات از خودش ندارد و همواره حادث است لذا حصول شیء بعد از عدم آن را حدوث زمانی می‌گویند که حدوث زمانی مختص ماده است (صدر، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۴۵). یعنی هر حدوثی سطح جدیدی از وجود را برای طبیعت ایجاد می‌کند و حدوث را یک لحظه از جهان نمی‌توان جدا کرد. بنابراین گذشته ماده نامتناهی و قدیم زمانی است و حادث در زمانی که قدیم در آن زمان موجود بوده است، مسبوق به عدم است. یعنی چیزی که زمان کمتری دارد حادث است (صدر، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۶۳).

از طرفی کریگ به دنبال این بوده تا مرید بودن خداوند و اینکه خداوند هر زمانی آزادانه می‌توانسته بر خلق عالم اراده کرده باشد، خدشه‌دار نشود. از دیدگاه او خدا با خلقت، درگیر زمان می‌شود. (Craig, 1979, p.150)) او معتقد است که حتی اگر خدا بدون خلقت بی‌زمان باشد، اراده آزادش برای خلقت جهان زمان‌مند موجب اراده آزادی از سوی خود خدا برای ورود به زمان و تجربه واقعیت ترتیب و حدوث زمان‌مند می‌شود (Craig,

(2001, pp. 59-60) و مدل تکاملی انفجار بزرگ را مؤید ادعای خود می‌گیرد و پیدایش جهان را صرفاً ناشی از اراده و قدرت خداوند می‌داند و معتقد است که فضا و زمان همراه با این حادثه به وجود آمده‌اند و آن را مصداق خلق از عدم دانسته است که در آن جهان از هیچ آغاز می‌شود (Craig, 2001, p. 256).

بدین‌سان متکلمان برای مرید دانستن خداوند، حدوث عالم را ضروری دانسته‌اند (صدر، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۳۱). در حالی که حتی پس از نظریه داروین نیازی نبود که متکلمان آن را ناقض متون مقدس بدانند. لذا خلط بین ماده و جهان و عدم علم به علت‌های اعدادی و جاری نبودن تسلسل در آنها و عدم علم به تکاملی بودن پیدایش جهان و مهم‌تر اینکه عدم تعامل هم‌گرا با علوم تجربی، شاهد شکل‌گیری گسترده‌تری از شبهات کلامی و خدا‌نا‌باوری شد. بدین ترتیب نظریات علمی و حدوث عالم ناقض ازلیت ماده نیست و ازلیت ماده هم منافاتی با وجود خداوند ندارد. یعنی خدا‌نا‌باورانی که ماده را ازلی می‌دانند و به واسطه آن خدا را نفی می‌کنند، هنوز یک مرحله تا اثبات خدا را طی نکرده‌اند و متکلمانی که با استناد به خلق از عدم، ماده را متناهی و غیر ازلی و عالم را حادث می‌دانند، بین حدوث جهان و قدم عالم ماده خلط کرده‌اند در حالی که ماده می‌تواند ازلی باشد و جهان همواره در حدوث زمانی و مصداق آموزه خلق از عدم باشد. همان‌گونه که صدرالم‌تألهین اعتقاد دارد که اجزای عالم حادث زمانی و حادث ذاتی هستند اما در عین حال حدوث آنها را تدریجی می‌داند نه دفعی. بر این اساس، هر موجودی در عالم طبیعت تصور شود، در هر لحظه جدید است و بنابراین در لحظه قبل نبوده است (صدر، ۱۳۹۴، ص ۱۴۰). بنابراین نمی‌توان خلق از عدم در آموزه مسیحی را به معنای آغازمند بودن آفرینش خدا و تعطیلی آن در برهه‌ای از زمان دانست. یعنی تصور کریگ بر اینکه آموزه «خلق از عدم» به معنای این است که پیدایش جهان آغازی دارد و به وجود آمدن آن ناشی از قدرت و اراده مطلق الهی بوده است (Craig, 2001, p. 252) و اینکه مه‌بانگ را آغازی برای پیدایش جهان می‌داند (Craig, 2001, pp. 256-257) مطابق با علوم تجربی و صفات واجب‌الوجود نیست.

بنابراین مراحل پیدایش کیهان و حیات دلیل بر خلق از عدم است و دلالت می‌کند که انسان مخلوق بلاواسطه خدا نیست و از ابتدا هم تناقضی با متون مقدس نداشته است. لذا بر خلاف ادعای کریگ پیدایش جهان نقطه آغاز ندارد و نظر او مبنی بر اینکه زمانی خداوند به نحو بی‌زمان و بدون مخلوق بوده است (Craig, 2001, p. 252) صحیح نیست. از

طرفی خدا در زمان نیست زیرا او واجب‌الوجود است و به دنبال آن این ادعای کریک نیز نقض می‌شود که فعل خدا در یک جهان زمان‌مند، منطقاً با بی‌زمان بودن خدا ناسازگار است. استدلالی که وی در این زمینه مطرح می‌کند این است که یک موجود بی‌زمان، نمی‌تواند شیء، وضعیت یا حالتی را ایجاد کند یا بیافریند؛ زیرا چنین عملی، فعل آن فاعل را زماناً معین می‌کند. البته این استدلال در صورتی تمام است که آن اشیاء یا وضعیت‌ها را زمان‌مند بدانیم؛ زیرا مسلماً یک خدای بی‌زمان می‌تواند اشیاء بی‌زمان را به وجود آورد (Craig, 2001, p. 56). بدین ترتیب کریک نتوانسته است بین واجب‌الوجود بودن خدا و زمان‌مند بودن معلول جمع کند و خدا را داخل در حوادث و سلسله علل اعدادی و طبیعی می‌داند. اما اگر کریک معتقد به ازلیت ماده بود، قطعاً خدا را زمانی نمی‌دانست. یعنی ماده را حادث می‌داند اما نتوانسته است بین حدوث جهان و ازلیت ماده و غیر زمان‌مند بودن خدا جمع کند.

بدین سان می‌توان با حفظ واژه «حدوث زمانی» معنای تازه‌ای از حدوث جهان را بیان کرد که بر مبنای آن هیچ چیزی حتی هیولای نخستین را در این جهان نمی‌توان در دو آن ثابت و باقی دانست تا این سؤال معنا پیدا کند که این شیء ثابت از کی به وجود آمده است. در هر آن، جهانی تازه با ماده و صورتی نو پدید می‌آید که غیر از جهان لحظه پیش است. چنان که صدرا می‌گوید: «ان جمیع الهویات الجسمانیة التي فی هذا العالم سواء كانت بسائط او مرکبات و سواء كانت صوراً او مواداً و سواء كانت فلکیة او عنصریة و سواء كانت نفوساً او طبایع فہی مسبوقة بالعدم الزماني. فلها بحسب کل وجود معین مسبوقة بعدم زماني غیر منقطع فی الازل.. فکلها حادثه لیس فیها واحد شخصیة مستمر الوجود و لا حقیقة ثابتة الهویة» (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۸۵).

تفاوت اعتقاد صدرا در حدوث زمانی با متکلمان در ملاک حدوث است. او ملاک نیاز به علت را فقر وجودی می‌داند. اما متکلمان عدم سابق می‌دانند. در حالی که ما می‌بینیم که اشیاء بر اثر علل طبیعی به وجود می‌آیند نه بر اثر خلق از عدم. در واقع از منظر او شیء پس از اینکه موجود شد به حدوث متصف می‌گردد. یعنی وجود شیء مقدم بر حدوث است (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۵۲). یعنی ملاک نیاز به علت، عدم سابق نیست. با این نگرش که منطق بر حقیقت خارجی در طبیعت است، با ادامه دادن این نیاز در علل طبیعی و اعدادی به قدم ماده می‌رسیم، جایی که می‌توان مفهوم فقر وجودی را در لسان صدرا المتألهین درک کرد. یعنی هر جزء از جهان حدوث بعد از عدم زمانی دارد و هر جزء

در این زمان نسبت به زمان قبل حادث است. یعنی آنچه حقیقت خارجی دارد حدوث زمانی است اما عالم ماده از ازل تا کنون حکم حادث ذاتی را دارد. یعنی عالم ماده ذاتاً حادث است اما این حدوث در مورد هر جزئی از آن حدوث ذاتی است و هر شیء می‌تواند مسبوق به عدم باشد و در حدوث‌های متوالی پدید آمده باشد. بنابراین روشن است که برهان حدوث متکلمان هنوز به اثبات واجب‌الوجود منتهی نشده است و تسلسل دلیلی بر خاتمه دادن این حرکت بر وجود خداوند نیست. لذا در اثبات وجود خدا باید از حدوث زمانی به قدم ماده و حدوث ذاتی برسیم. یعنی مه‌بانگ ممکن است بتواند شروع شکل‌گیری جهان و حدوث زمانی آن را نشان دهد اما نمی‌تواند دلیلی بر آغاز اولیه خلقت و حدوث ماده باشد و اثبات‌کننده و یا نافی وجود خدا باشد؛ زیرا تعیین زمان برای این حدوث، ناممکن است. یعنی ماده ذاتاً حادث است و هر جزء از جهان حادث زمانی است. یعنی زمانی که می‌گوییم عالم حادث. باید بدانیم مقصود کدام حدوث است؟ اگر این برهان در پی اثبات خداست باید نظر به حدوث ذاتی داشته باشد و یا از طریق حدوث زمانی به اثبات حدوث ذاتی و حرکت جوهری برسیم. تا به قدم ماده و حدوث ذاتی برسیم. در واقع طبیعت‌گرایان خدا ناباور هم بر حدوث عالم نظر دارند اما حدوث زمانی که منطبق بر طبیعت است به خودی خود خدا را ثابت نمی‌کند. لذا ما باید فقر وجودی معلول و نیاز آن به علت را ثابت کنیم تا خدا اثبات شود. زیرا ملاک نیاز به علت، در عدم آن است نه در حدوث آن. همچنین آنچه مقصود متون دینی است مخلوق بودن جهان است که ناظر به حدوث ذاتی جهان دارد (صدر، ۱۳۹۴، ص ۲۹).

بنابراین ثابت می‌شود که ماده قدیم زمانی است و خداوند قدیم ذاتی است و هر بخش از جهان مادی، حادث زمانی است. لذا دلیل متکلمان یعنی استدلال به حدوث عالم و اجسام از طریق اثبات عدم انفکاک اجسام از حوادث اثبات‌کننده وجود خداوند نخواهد بود. زیرا «حدوث در نزد متکلمان، مربوط به همان عوارض و اوصاف اجرام مادی است، لذا برهان حدوث نیاز به محدث را در محور اوصاف و عوارض اثبات می‌نماید. حدوث در محدوده تغییر است و اگر تغییر محدود به برخی از عوارض جسم باشد، نیاز به محدث نیز در همان محدوده خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۲).

نا کارآمدی تسلسل در براهین طبیعی

مقصود اصلی از طرح این عنوان این است که بیان کنیم در علم کلام، برهانی که تنها با علل طبیعی بتواند خدا را ثابت کند وجود ندارد و براهینی همچون برهان حدوث و حرکت و نظم براهین طبیعی خالص محسوب نمی‌شوند و تا کنون این براهین وصفی برای جهان ماده بوده‌اند چرا که خاتمه‌بخش این براهین به واجب‌الوجود، تسلسل بوده است در حالی که بر اساس فصول قبل دانستیم که تسلسل در علل اعدادی باطل نیست. به همین جهت لازم است الهی‌دانان ادیان هیچ‌گاه در پی تطبیق هر نظریه علمی بر وجود خدا نباشند هم‌چنان که نمی‌توان مه‌بانگ را آغازی برای جهان در نظر گرفت. لذا علوم تجربی تنها تبیین‌های نوئی از حدوث عالم ارائه می‌دهند.

بدین‌سان با تشریح نحوه عملکرد علت‌های طبیعی نقضی که در براهین حدوث یا حرکت و یا نظم وجود دارد مشخص می‌شود. زیرا به جهت نیاز ماده به صورت در نهایت همه براهین طبیعی خدا با تکیه بر اصل فهم و ضرورت به علت صورت‌بخش اثبات می‌شود. لذا همه براهین طبیعی علم کلام یک گام تا اثبات وجود خدا فاصله دارند.

روشن است که جامعه هدف در اثبات تعاملی خدا با علوم تجربی، خدانا‌باوران متأثر از یافته‌های علمی و یا دانشمندان خدانا‌باوری هستند که استناد آنها در بی‌خدایی به کفایت طبیعت برای خلق خودش، است. چنان‌که دلایل خدانا‌باوران بر عدم وجود خدا، کفایت عالم ماده در ایجاد و فعلیت‌بخشی است. یعنی ازلیت ماده در نزد این دسته از دانشمندان بر عدم وجود خدا دلالت می‌کند و تسلسل در عالم ماده نزد خدانا‌باوران امری مقتضای طبیعت مادی محسوب می‌شود. در حالی که وقتی به ازلیت ماده می‌رسیم توجه انسان به اینکه این ماده نیاز به وجوددهنده دارد بیشتر از زمانی درک می‌شود که همه عالم را به شکل کنونی در نظر بگیریم و از علت وجوددهنده آن سؤال کنیم. و قطعاً با علم به نظام تدریجی و موجبتی سیر ماده به جهان کنونی عدم تسلسل ملموس‌تر می‌شود و ضرورت وجود خالق سریع‌تر تصدیق می‌شود. لذا هر چند براهین فطری و یا امکان و براهین وجودی تکیه بر اصل فهم دارد اما این تعامل با علوم تجربی شیوه‌ای نو در انحراف دانشمندان در عدم سؤال از علت قوانین موجود در ماده است. همان سؤالی که در هر حدوثی از عالم نهفته است. اما حرکت عقب‌گرد در عالم، فقر وجودی ماده و عدم تسلسل در ماده را ملموس‌تر می‌کند.

بر اساس همین نیاز دائمی ماده به قانون و فعلیت ماقبل خود، تعیین نقطه آغازی

برای جهان در علوم تجربی امکان پذیر نیست و زمان صفر را نمی توان تعیین کرد و هر چه علم به عقب برود نقطه آغاز جهان همواره دست نایافتنی خواهد بود. بنابراین نظریات علمی تنها تبیینی از مقاطع مختلف شکل گیری جهان خواهد بود. در واقع می توان گفت طبیعت شناسی، در سطحی کل نگر و مابعدالطبیعی، ما را به ضرورت وجود خدا می رساند زیرا وجود خدا به عنوان مکمل این نظام است و یک خدا ناباور با حذف خدا از این سلسله مرتکب عملی غیر علمی شده است، زیرا این سیستم بسته مادی به هیچ شیوه علمی تبیین پذیر نیست. چنان که طبق نظر سوئین برن؛ کلیت مجموعه نامتناهی هیچ گونه تبیینی نخواهد داشت زیرا هیچ یک از علت های اعضای مجموعه خارج از آن مجموعه قرار نمی گیرند. در آن صورت وجود جهان در طول زمان نامتناهی یک واقعیت محض تبیین ناپذیر خواهد شد. و اینکه علم بخواند این مجموعه را تبیین کند انتظار بزرگی خواهد بود (فلو، ۱۳۹۴، ص ۲۰۱).

تتمیم برهان حدوث به علت هستی بخش

در مطالعه تجربی و طبیعی جهان نشان دادیم که می توان به ازلیت ماده اطمینان یافت؛ اما تا اینجا اثبات شد که عالم حادث است و هر آنچه حادث است به علت نیاز دارد. زیرا این حرکت رو به عقب را هر چه ادامه دهیم به انتهای ماده نمی رسیم. اما هنوز ثابت نشده است که این علت باید واجب الوجود و مجرد از ماده باشد. لذا پس از اثبات قدم ماده لازم است برهان اثبات واجب الوجود تکمیل گردد که از این مرحله به بعد در حیطه روشی علوم تجربی نیست، زیرا علوم تجربی از چگونگی پدیده ها بحث می کند نه از علت وجود یافتن آنها و هر چقدر علوم تجربی در جهان ماده پیشروی کند جز ماده و خواص آن را درک نمی کند و علت وجود بخش در جهان مادی به تصور آنها ماده ای است که خودش به ماده فعلیت بخش دیگری محتاج است و تسلسل در این علل باطل نیست که بتوان به وسیله آن خدا را اثبات کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۰).

بدین سان روشن است که اگر خدا علت حدوث باشد، خودش هم نیاز به علت دارد. و این در حرکت به عقب در جهان ماده مشخص می شود که حدوث ملاک نیاز به علت نیست. زیرا حدوث در ماده به نقطه پایان نمی رسد. پس خدا محدث نیست. پس اولاً خدا بیرون از جهان ماده است و ثانیاً علت نیاز ماده، حدوث آن نیست. چون همه حوادث

به علت نیاز دارند. پس باید ثابت کنیم که حدوث ذاتی عالم علت نیاز به وجود خداست نه حادث زمانی که تنها با علل مادی بتوان علت نیاز آن به علت را رفع کرد. زیرا حدوث جهان چیزی نیست که مورد انکار دانشمندان باشد و چه بسا اثبات و نحوه حدوث جهان، در حیطه روشی علوم تجربی قرار دارد. اما در نهایت علوم تجربی به ریزترین ذرات بنیادی هم که برسد این سؤال مطرح است که چرا ماده قابل فهم است و چرا ماده این گونه عمل می کند و به طور کلی علت نیاز ماده به علت چیست؟

آنچه در رسیدن به وجود خدا ما را یاری می کند، تکیه بر اصل امتناع تناقض است. اصلی که ملاک درک تمایزات جهان ماده و درک علت است. از آنجا که وحدت همراه با هستی است و هر موجودی واحد است و هر جا هستی حاصل است، وحدت محقق است، اگر در موردی وحدت حاصل نباشد وجود تحقق نخواهد داشت. یعنی وجود همراه با وحدت بوده و وحدت نیز همسفر قطعی وجود است (واعظ جوادی، ۱۳۶۲، ص ۳۵۲). به عبارتی هیچ موجود غیر واحدی در جهان نیست و گرنه درکی از جهان ممکن نبود و از آنجا که در جهان هر تمایزی، یک ماده مختص است و ملاک تمایز اشیاء صورت‌ها و قوانین خاصی است که ماده حامل آن است، و به همین ترتیب هر فعلیتی با یک تمایزی همراه است که قبلاً نبوده است و وجود جدیدی را ایجاد می کند و این سلسله هر چه به عقب برود از همین قانون پیروی می کند؛ زیرا حکایت جهان ماده همین است. یعنی ماده بدون قوانین نه خودش فعلیتی دارد و نه می تواند ماده دیگری را بالفعل کند لذا ضرورتاً باید این وجود را علتی که خود مادی نباشد به آن بدهد. زیرا ماده حامل استعداد و محل صورت است و صورت ملاک فعلیت است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۲). با این تبیین است که علت حقیقی یعنی موجودی که با وجود آن تحقق موجود دیگری ضرورت پیدا می کند، مصداق می یابد چرا که عالم ماده و معادات عللی اند که نیاز به علت را همچنان باقی می گذارند و تأثیری جز فعلیت بخشی ندارند. فعلیت بخشی ای که خود این علل نیز محتاج فعلیت قبل از خود هستند. پس حدوث مسبوقیت به عدم نیست. بلکه مسبوقیت به وجود است. بنابراین علت هستی بخش، فعلیت دهنده است و آنچه ملاک نیاز به علت است نیاز به صورت در ماده است یعنی همان فقر وجودی که در ماده است. لذا به سبب اینکه عالم ماده بدون صورت قابل درک و فهم نیست، تا عالم ماده بوده است نیاز به علت صورت دهنده نیز همراه آن باقی است و نمی توان زمان اولیه ای برای آغاز آن تعیین کرد. چون صورت های مادی مسبوق به عدم نیستند و عدم نمی تواند عامل حدوث تدریجی جهان باشد. بنابراین حدوث ذاتی عالم همان

فقر دائمی و نیاز آن به علت است و حدوث زمانی آن، مسبوقیت آن به عدم سابقش است. اما حدوث زمانی به معنای آغاز عالم ماده قابل تصور نیست زیرا ماده قدیم زمانی است (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۵۰). همچنین صدرا در معنای حدوث ذاتی معتقد است که حدوث ذاتی به معنای مسبوقیت به عدم نیست، زیرا ماهیتی که سابقه عدم دارد ممکن الوجود نیست و ممتنع الوجود است (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۵۶).

بدین ترتیب، در حدوث زمانی هم نیاز به علت هستی‌بخش وجود دارد و سیر طبیعت بی‌نیاز از علت نیست. و اینکه حدوث مختص ابتدای جهان نیست بلکه دائمی است. اعتقاد به خلق از عدم چه محذوراتی را در پی دارد و با نظام ذاتی عالم ماده سازگار نیست. یعنی از خود علوم تجربی به این نتایج برسیم. که علت نیاز به علت حدوث نیست. زیرا طبیعت در حدوث دائمی است و حدوث وصف طبیعت است که از سوی فاعل‌های طبیعی صورت می‌گیرد. بلکه ملاک نیاز به علت امکان و فقر وجودی است. اما نکته مهم این است که همه فاعل‌های طبیعی و طبیعت چون دائماً در حال حدوث است دائماً به علت نیاز دارد. یعنی حدوث ذاتی در هر لحظه از حرکت جهان وجود دارد. یعنی با حرکت رو به عقب این واقعیت قابل درک است که عالم هم دائماً متصف به حدوث زمانی است و هم متصف به حدوث ذاتی و در ارتباط با واجب‌الوجود. از طرفی نشان دادیم که ملاک نیاز به علت فقر وجودی است که در صورت‌های مادی نهفته است به همین سبب حتی یک لحظه عالم از علت هستی‌بخش بی‌نیاز نمی‌شود. زیرا هر ماده‌ای تحصیلش به صورت آن است. و این فعلیت‌بخش اگر در عالم ماده باشد این نیاز همچنان باقی است. چون موجودات مادی از قوه و فعل خالی نخواهند بود. لذا ضرورتاً وجوددهنده‌ای غیر مادی ثابت می‌شود. یعنی هر حدوث زمانی توأم با حدوث ذاتی است و با گسترش سطح جهان فقط تعداد حوادث افزایش یافته است و در نیاز دائمی آن به علت هستی‌بخشی تحولی رخ نداده است زیرا ملاک نیاز به علت، صورت است. به طور کلی باید گفت که چون ماده بدون قوه و فعل در جهان نیست و هر قوه و فعلی همراه با تشخص و صورت مختص به خود است آنچه باعث تشخص ماده است صورت است نه ماده. پس وجود علتی که ماورای عالم ماده باشد ضرورت دارد.

این مفهوم در لسان صدرالمألهین نیز آمده است. بدین بیان که هیچ زمانی نیست که بتوان هیولای خالی از صورت برای جهان متصور شد، زیرا قوام ماده به صورت است. و تا ماده، فعلیتی نداشته باشد نمی‌تواند عامل فعلیت باشد. به همین جهت ماده و صورت

ترکیب اتحادی دارند. بدین سان نمی توان زمان شروعی برای عالم و همچنین هیولای عالم در نظر گرفت و ماده عالم دائماً در تجدد و حرکت است و زمان زائیده این حرکت است (صدرای، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۹۳). خدا صورت بخش است و این صور دارای قوه و فعل هستند و عامل تغییر و حرکت در عالم ماده اند. یعنی صور ذاتاً دارای تجدد و سیلان هستند (صدرای، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۸).

بدین سان علت چیزی است که به معلول وجود می دهد. در حالی که علل طبیعی تنها وصف تکاملی جهان ماده است که در آن علت وجوددهنده نیست. چون چیزی که محتاج به محدث است نمی تواند علت باشد و محال است که این حوادث بدون علت باشد. یعنی در شناخت علل اعدادی در علوم تجربی علت را نیافته ایم چون احتیاج ماده همواره وجود دارد تا زمانی که به علت صورت بخش برسیم و چون این فعلیت یابی در جهان ماده ادامه دارد نیاز به علت نیز در هر حدوثی نهفته است. بنابراین تمام پدیده های تجربی جهان در هر لحظه در ارتباط با علت هستی بخش هستند. همچنان که آرتور پیکاک می گوید: تأکید اصلی در آموزه یهودی-مسیحی خلقت، روی وابستگی و امکان تمامی هویت ها جز خود خداست که یک رابطه ابدی بین خدا و جهان است و نه درباره آغاز زمین یا کل جهان در زمانی خاص (Peacocke. p. 78) و در نهایت آنچه حائز اهمیت است این است که هر معلولی دائماً به علتی خارج از خود، نیازمند است که به اثبات واجب الوجود منجر خواهد شد.

نتیجه

همگام با پیشرفت علوم تجربی تعامل علوم تجربی با مابعدالطبیعه ضروری است تا بر اساس آن بتوان به براهین یقینی در دفاع از خدا باوری دست یافت. لذا با توجه به مبانی مابعدالطبیعی علوم تجربی:

۱. محدوده روشی علم، تنها شناخت ذات ماده و علل طبیعی است که تنها می تواند عالم ماده را توصیف کند.
۲. بر اساس علیت اعدادی، در عالم ماده با تسلسل مواجه نمی شویم.
۳. با عقب گرد در علل طبیعی، ازلیت ماده ثابت می شود. ازلیت عالم ماده منافاتی با خدا باوری ندارد.
۴. برای اثبات وجود خداوند نیاز به سؤال از علت هستی بخش و وجوددهنده به

ذات ماده داریم.

۵. برهان حدوث با گذر از این مراحل تبدیل به برهانی یقینی در باب اثبات وجود خداوند می‌شود که دلالت بر حدوث زمانی جهان دارد.

بنابراین برهان حدوث متکلمان با اینکه بر حدوث زمانی دلالت دارد اما اولاً خداوند را زمانی و دارای خواص ماده می‌کند و دوماً دلالت بر خلق دفعی عالم دارد در حالی که برهان حدوث در ارتباط با مبانی مابعدالطبیعی علم می‌تواند به ضرورت موجود فرامادی برسد. بدین سان با اینکه متکلمان می‌دانستند عالم حادث است و خالی از حوادث نیست، خلط طبیعت متناهی و عالم ماده ازلی، برهان حدوث را دارای اشکالات اساسی ساخته است که با اشکالات وارده از سوی فلاسفه بر این برهان هم‌سوئی دارد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، *الهیات شفا*، قم: مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا)، *اشارات و تنبیهات*، قم: بلاغه.
- ابن سینا (بی تا)، *نجات*، تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *تبیین براهین اثبات خدا*، چاپ پنجم، اسراء، قم.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۳)، *تجرید الاعتقاد*، قم: موسسه نشرالاسلامیه.
- سهروردی، یحیی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- صدر المتألهین، محمد، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعة*، ج ۲، چاپ سوم، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- _____، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعة*، ج ۳، چاپ سوم، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- _____، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعة*، ج ۷، چاپ سوم، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- _____، *رساله حدوث، تحقیق و تصحیح سید حسین موسویان*، چاپ دوم، تهران، ۱۳۹۴.
- _____، *اسرار الایات*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
- طوسی، نصیرالدین، *شرح اشارات و تنبیهات*، قم: بلاغه، ۱۳۷۵.
- فلو، آنتونی، *آنجا که دلیل مرا می برد*، ترجمه سید حسن حسینی، چاپ دوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۴.
- کندی، یعقوب بن اسحاق، *الرسائل الکندی الفلسفیه*، تصحیح محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۵۰.
- واعظ جوادی، اسماعیل، *حدوث و قدم*، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.
- مطهری، مرتضی، *شرح مبسوط منظومه*، صدرا، تهران، بی تا.
- مصباح، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، ج ۲، تهران: نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- Craig, W. L., God (2001), Time, and Eternity: *The Coherence of Theism II: Eternity*, kindle Edition.
- Craig, William Lane (1979), *The Kalam Cosmological Argument*, New York: Barnes & Noble
- McMullin, E. (1981), How should cosmology Relate to Theology? In *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*, A Peacocke(ed), Chicago: Notre Dame University Press, pp.17-57.
- Arthur R. Peacocke (1978), *Creation and the world of science*, The Bampton Lecture.
- Ellis, Brian (2001), *Scientific Essentialism*. Cambridge University Press, 2001.