

نقد و بررسی استدلال متکلمان بر حدوث زمانی عالم از طریق اکوان اربعه و برهان تطبیق

رضا کیلانی*

احمد بهشتی**

چکیده

یکی از مهم‌ترین ادله متکلمان بر حدوث زمانی عالم، استدلال از طریق حدوث اکوان اربعه است. تمامیت این استدلال مبتنی بر آن است که تناهی حوادث متعاقب در گذشته به اثبات برسد. خواجه طوسی با استناد به برهان تطبیق درصدد اثبات این مدعاست که حوادث ماضی متناهی بوده، در نتیجه جسم حادث است. این نوشتار درصدد بررسی توانمندی برهان تطبیق در اثبات تناهی حوادث است و روشن خواهد نمود که حتی تقریر اختصاصی خواجه از برهان تطبیق نیز اثبات‌کننده تناهی حوادث گذشته نیست.

واژگان کلیدی

حدوث زمانی، اکوان اربعه، برهان تطبیق، تناهی حوادث، سلسله علل و معلولات.

طرح مسئله

آفرینش عالم فعل الهی است و نسبت آن با ذات باری تعالی یکی از دیرینه‌ترین دغدغه‌های فکری اندیشمندان مسلمان بوده است. متکلمان، عالم را منحصر به جسم و جسمانیت کرده و فلاسفه، دامنه عالم را بسی فراتر از این حوزه دانسته‌اند. متکلمان صفت قدیم را منحصر در خداوند دانسته، غیر او را حادث زمانی می‌دانند؛ ولی فلاسفه برای غیر از خداوند حدوث ذاتی قائل‌اند.

rezakilani@gmail.com

a.beheshti@chmail.ir

تاریخ پذیرش: ۹۱/۸/۱۷

*. دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع).

** استاد دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۹۱/۲/۴

متکلمان برای اثبات حدوث زمانی عالم به ادله مختلفی استناد کرده‌اند؛ از جمله خواجه طوسی از طریق اکوان اربعه حادثه و همین‌طور تناهی آنها در گذشته زمان، درصدد اثبات بدایت زمانی برای این اکوان به‌مدد برهان تطبیق و به‌دنبال آن، بدایت زمانی برای جسم در اثبات حدوث زمانی عالم برآمده است. آیا برهان تطبیق، کارایی لازم برای اثبات تناهی حوادث متعاقب را در گذشته زمان دارد یا از اثبات آن ناتوان است؟ آرای گوناگون در حوزه علوم تجربی و انسانی و دانش‌های فلسفی و قرآنی، خواه‌ناخواه مبتنی بر مبانی و پیش‌فرض‌های پذیرفته‌شده در آن علوم است. مبانی تصویری و تصدیقی نظریات علمی و فلسفی به‌عنوان زیربنای فکری و شالوده اساسی آنها محسوب می‌شود و درک درست نظریات تا اندازه بسیاری وابسته به درک مبانی نظری آن نظریات و فرضیه‌ها خواهد بود.

نظریه حدوث زمانی عالم نیز که مورد اعتقاد متکلمان است، از این قاعده مستثنا نیست. در اینجا لازم است به‌اجمال درباره برخی از مبانی این نظریه سخن به‌میان آید و پس از آن برخی از مهم‌ترین ادله متکلمان بر اثبات حدوث زمانی عالم مرور و بررسی شود.

آرای متکلمان و فیلسوفان

مسئله حدوث و قدم عالم از دیرباز مورد توجه اندیشمندان، متکلمان و فلاسفه در ادیان الهی، بلکه مورد توجه فلاسفه در عهد یونان باستان و پس از آن، در عصر ارسطو و افلاطون قرار داشته است.

از جمله فلاسفه مسلمان، کندی، اخوان‌الصفاء، فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد، سهروردی، میرداماد و صدرالمتهلین، هریک به‌گونه‌ای در باب حدوث و قدم عالم سخن گفته و نظریات متفاوتی ارائه کرده‌اند. همچنان‌که در میان متکلمان مسلمان، غزالی، فخررازی، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی و عبدالرزاق لاهیجی و دیگران، هریک به سهم خود در باب حدوث و قدم عالم، در اثبات یا رد حدوث زمانی عالم سخن گفته‌اند.

مهم این است که اینان در نظام فکری خود درصدد ارائه طرحی بوده‌اند که بیشترین هماهنگی را بین دین و شریعت و فلسفه و قواعد عقلی داشته باشد.

در این مقام، چه‌بسا هریک به آرای کاملاً متباینی نائل آمده و در مقابل یکدیگر قرار گرفته باشند. نمونه این مسئله، تقابل آشکار غزالی و ابن‌رشد در مسئله حدوث زمانی عالم است. (ابن‌رشد، ۱۹۸۷: ۵۹؛ غزالی، ۱۳۸۲: ۷۴)

فخرالدین رازی، از جمله متکلمان اشعری، در کتاب *المطالب العالیه من العلم الالهی* در مسئله حدوث عالم، ضمن بررسی شماری از آیات قرآن کریم نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان با آیات قرآنی بر حدوث زمانی عالم استدلال نمود. (۱۴۲۰: ۲ / ۱۷)

متکلمان دیگری، ادله گوناگونی در اثبات حدوث زمانی عالم ارائه نموده‌اند؛ همان‌طور که فلاسفه با طرح نظریه فیض و با استناد به قواعد عقلی، ادله مختلفی در اثبات حدوث ذاتی ممکنات - و نفی حدوث زمانی

آنها - ارائه کرده‌اند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۳ / ۱۳۱)

صدراالمتألهین مدعی است بین شریعت - که ظاهر نصوص آن دال بر حدوث زمانی عالم است - و حکمت - که قواعد عقلی آن دال بر حدوث ذاتی ممکنات است - جمع کرده و بر مبنای حرکت جوهری در ذوات موجودات مادی، قائل به حدوث زمانی تجدیدی به صورت مستمر در گذشته زمان شده است؛ حدوثی که از حیثی، متفاوت با حدوث زمانی متکلمان و از حیثی دیگر، مشابه آن است. (۱۹۸۱: ۷ / ۲۹۷)

متکلمان در استدلال بر حدوث زمانی، به ادله گوناگونی استناد جسته‌اند که شاید مهم‌ترین آنها، استدلال از طریق «اکوان حادثه» به مدد برهان تطبیق باشد. این نوشتار به نقد کارایی برهان تطبیق در اثبات حدوث زمانی عالم از طریق اکوان حادثه می‌پردازد.

مبانی نظریه حدوث زمانی عالم

۱. مبانی اعتقادی (پایبندی به ظواهر متون دینی)

متکلمان پیش از آنکه بخواهند درباره دلائل رد یا اثبات آفرینش زمانی عالم بیندیشند و نظریات دیگر دانشمندان - نظیر فلاسفه - را در حوزه مباحث الهیات بشنوند و درباره آن تأمل نمایند، به یک اصل پیشینی معتقدند و آن اینکه: تحلیل پیدایش جهان به هر نحو و منطبق با هر نظریه که باشد، نباید اصل خالقیت و ازلیت خداوند و همین‌طور اصل قدرت و اختیار او را خدشه‌دار سازد.

متکلمان خود را به شدت متعهد به دین و آموزه‌های آن می‌دانند و پیش از هرگونه تفکر در باب هر موضوع علمی یا دینی معتقدند نباید اصل دین و آموزه‌های آن صدمه ببیند. به عبارت دیگر، نحوه تفکر و اندیشه‌ورزی و پیدایش نظریات علمی، فلسفی و کلامی باید در راستای اثبات و تثبیت آموزه‌های دینی سامان یابد، نه اینکه اهتمام به عقلانیت و علوم تجربی بسان اهمیت دیانت و آموزه‌های دینی تلقی گردد.

در بحث حاضر نیز چون آنها دیدند اگر به غیر نظریه «حدوث زمانی عالم» گرایش پیدا کنند، به گمان خود به دین‌ورزی خویش آسیب وارد نموده‌اند و چه بسا دچار عذاب اخروی گردند، حدوث زمانی عالم را پذیرفتند؛ درحالی که اگر دارای استقلال در اندیشه‌ورزی بودند و همچون دین و دین‌ورزی به عقل و عقلانیت بها می‌دادند، چه بسا به نظریات بدیعی در باب کیفیت آفرینش جهان نائل می‌آمدند.

۲. مبانی هستی‌شناختی (اصل تغییر و حرکت)

با بررسی دیدگاه متکلمان به‌ویژه خواجه نصیرالدین طوسی در باب حدوث زمانی عالم و دقت در ادله‌ای که بر اثبات حدوث اجسام ارائه نموده‌اند، این نکته به دست می‌آید که مبنای هستی‌شناختی متکلمان در نظریه حدوث زمانی عالم، اصل تغییر و حرکت است که در اشکال مختلف در اجسام گوناگون عالم مشاهده می‌شود. آیا چون متکلمان جهان را متغیر می‌دانستند، حدوث آن را اثبات نمودند و برای جهان محدث و متغیر،

خالق و محدث را نتیجه گرفتند یا اینکه چون خداوند را قادر مختار و مرید می‌دانستند، چاره‌ای جز پذیرش حدوث زمانی عالم نداشتند و به‌طور قهری لازم دیدند برای اثبات آن براهینی بیآورند تا خداوند را به‌عنوان قادر مختار و نه فاعل موجب به اثبات رسانند؟

فخررازی در شرح *الاشارات و التنبیها*، فرض دوم را پذیرفته، استدلال متکلمان را لمّی می‌داند؛ اگرچه خواجه نصیر در این امر با او موافق نیست. (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۳ / ۸۱)
خواجه نصیر در شرح *الاشارات و التنبیها* می‌گوید:

متکلمان همگی در کتب خود بر وجوب حدوث عالم استدلال آورده‌اند؛ بدون اینکه به فاعل آن متعرض شوند؛ چه رسد به اینکه فاعل را مختار یا غیر مختار در نظر بگیرند. سپس بعد از اثبات حدوث عالم (گفته‌اند که) عالم محتاج به محدث است و محدث آن باید مختار باشد؛ زیرا اگر موجب باشد، عالم قدیم خواهد بود و قدم عالم باطل است. (همان)

در ادامه می‌گوید:

متکلمان حدوث عالم را مبتنی بر قول به اختیار قرار نداده‌اند؛ بلکه اختیار (خداوند) را مبتنی بر حدوث (زمانی عالم) قرار داده‌اند. (همان)

برای درک بهتر این مطلب که مبنای متکلمان در نظریه حدوث زمانی عالم، تغییر و حرکت در عالم اجسام است، اشاره‌ای گذرا به برخی از استدلال‌های متکلمان در این زمینه مناسب می‌نماید.
خواجه طوسی در استدلال بر حدوث اجسام می‌گوید:

اجسام همگی حادث‌اند؛ زیرا از جزئیات متناهی حادث جدا نمی‌شوند و اجسام از حرکت و سکون خالی نمی‌باشند و هریک از حرکت و سکون حادث‌اند و این (امر) آشکار است. (حلی، ۱۴۰۷: ۱۷۰؛ همو، ۱۴۰۳: ۳۱)

استدلال خواجه را می‌توانیم این‌گونه در شکل منطقی بیان نماییم:

صغرا: اجسام از امور متناهی حادث، خالی نیستند.

کبرا: هرچه خالی از امور متناهی حادث نباشد، حادث است.

نتیجه: اجسام حادث هستند.

حد وسط در این قیاس «امور متناهی حادث» است که مراد از آن در صغرای قیاس - چه أعراض جسم باشند و چه حرکت و سکون^۱ - آن است که اصل تغییر و تبدل در اعراض و در اکوان اربعه و از جمله حرکت و

۱. اعراض در اجسام و همین‌طور حرکت و سکون در اجسام واجد دو وصف حدوث و تناهی می‌باشند. ازسویی، هریک از اعراض و همین‌طور حرکات و سکونات مسبوق به عدم بوده و از وضعیت قبلی به وضعیت فعلی تغییر یافته‌اند و ازسوی‌دیگر این حدوث پیاپی در گذشته زمان، متناهی و منقطع بوده و به پایان می‌رسد.

نقد و بررسی استدلال متکلمان بر حدوث زمانی عالم از طریق اکوان اربعه و برهان تطبیق □ ۱۱

سکون، مبنای استدلال بر اثبات حدوث اجسام قرار گرفته است. در استدلال‌های دیگر خواجه و دیگر متکلمان بر حدوث اجسام می‌توان به مواردی اشاره نمود که مبنای استدلال، اصل تغییر و تحول و تبدیل و تبدل در اجسام است. (بنگرید به: معتزلی، ۱۴۲۲: ۵۵) در *تلخیص المحصل* نظیر همین استدلال آمده و اصل تغییر و حرکت در عالم اجسام، مبنای استنتاج حدوث عالم قرار گرفته است. (بنگرید به: طوسی، ۱۴۰۵: ۲۰۰) وی در رساله *قواعد العقائد (از منضمات تلخیص المحصل)* نیز می‌گوید:

کل جسم لا یخلو عن الحوادث و کل ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث. فکل جسم حادث.
(همو، ۱۴۰۵: ۴۴۱)

مراد از حوادث، اکوان اربعه (حرکات، سکونات، اجتماعات و افتراقات) است. اجسام ثبوت دارند و آنچه تغییر پیدا می‌کند، اکوان اربعه است.

ادله نظریه حدوث زمانی عالم

متکلمان در مقام اثبات حدوث زمانی عالم به ادله مختلفی استناد جسته‌اند که در چهار دسته طبقه‌بندی می‌شوند: ۱. ادله عقلی؛ ۲. ادله علمی و تجربی؛ ۳. ادله نقلی؛ ۴. ادعای اجماع. رسالت این نوشتار، ادله عقلی متکلمان بر حدوث زمانی عالم است؛ اما پیش از ذکر ادله عقلی، اشاره‌ای به آرای گوناگون در مسئله حدوث زمانی عالم مناسب می‌نماید. فخررازی می‌گوید:

اهل عالم در حدوث اجسام اختلاف کرده‌اند و وجوه ممکن در آن، بیش از چهار قسم نیست؛ زیرا یا این‌طور است که جسم محدث‌الذات والصفات است یا قدیم‌الذات والصفات یا قدیم‌الذات و محدث‌الصفات یا برعکس.

قسم اول، قول جمهور مسلمین، نصارا، یهود و مجوس است.
قسم دوم، قول ارسطو، ثاوفرسطس، ثامسطیوس و برقلس است و از متأخرین ابی‌نصر فارابی و ابوعلی سینا.

قسم سوم، قول فلاسفه‌ای است که پیش از ارسطو بوده‌اند؛ مانند تالبس، انکساغورس، فیثاغورس، سقراط و قول همه وثنیه مانند مانوتیه، دیصاتیه، مرقونیه و ماهاتیه.
و قسم چهارم، که عالم از نظر صفات قدیم و از نظر ذات محدث باشد، احدی به آن قائل نشده است؛ اما جالینوس در همه این اقوال قائل به توقف است. (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۹۵ - ۱۸۹)

ادله عقلی متکلمان بر حدوث زمانی عالم

متکلمان در مقام ارائه ادله عقلی بر حدوث زمانی عالم، دو گونه دلیل ارائه کرده‌اند. در برخی از ادله، تنها حدوث عالم را اثبات نموده‌اند و در برخی دیگر، درصدد اثبات نیازمندی عالم به محدث در احداث - نه در بقا - هستند.

متکلمان اسلامی برای اثبات صانع، راه حدوث عالم را برگزیده و در مقام اثبات مدعی، از طریق «اکوان حادثه» بر مدعای خود برهان اقامه نموده‌اند. درحقیقت یکی از مهم‌ترین ادله متکلمان بر حدوث عالم، استدلال از طریق «اکوان اربعه» است.

از نگاه قاضی عبدالجبار، اولین کسی که به این دلیل توجه نموده یا آن را پرورش داد، ابوالحسین علاّف - شیخ معتزله - است. (معتزلی، ۱۴۲۲: ۵۵)

استدلال از طریق اکوان حادثه بر حدوث عالم به‌گونه‌های مختلفی بیان شده است که به تقریر و تحلیل برخی از این براهین خواهیم پرداخت.

۱. استدلال از طریق حدوث اکوان اربعه

قاضی عبدالجبار معتزلی در کتاب شرح *الاصول الخمسه* این استدلال را در ضمن مقدمات چهارگانه تقریر کرده است. (بنگرید به: همان: ۶۹ - ۵۵) تفتازانی نیز در شرح *مقاصد* به توضیح این برهان پرداخته است. (۱۴۰۹: ۳۱) البته بیان خواجه طوسی از تبیین دیگر متکلمان در تقریر برهان رساتر است.

قالب منطقی برهان خواجه چنین است:

صغرا: هیچ جسمی خالی از حوادث نیست.

کبرا: هرچه خالی از حوادث نباشد، حادث است.

نتیجه: هر جسمی حادث است. (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۴۱)

تمامیت برهان مبتنی بر اثبات چهار مدعاست:

۱. وجود حوادث (اثبات وجود اکوان اربعه).

۲. هیچ جسمی خالی از حوادث نیست.

۳. حدوث اکوان اربعه.

۴. هرچه خالی از حوادث نباشد، حادث است.

مقدمه یکم: در جهان حادث‌هایی به‌نام «اکوان اربعه» وجود دارد که عبارتند از: حرکت، سکون، اجتماع و افتراق. حرکت آن است که جسم در حیّزی باشد که قبلاً در آن نبود و سکون آن است که جسم در حیّزی باشد که قبلاً نیز در آن بود. اجتماع این است که دو جسم در دو حیز قرار گیرند و جوهر سوم می‌باشد که قبلاً نیز در آن بود. افتراق نیز استقرار دو جسم در دو مکان است؛ به‌گونه‌ای که جوهر سوم بتواند میان آن دو قرار گیرد. اینها همراه اجسام بوده، غیر خود اجسام هستند. (همان)

مقدمه دوم: جسم از حیز جدا نیست؛ در نتیجه از دو حال خارج نیست: یا جسم در حیز خود مستقر است یا در حیز خود مستقر نبوده، از آن منتقل می‌شود. همین‌طور وقتی جسمی با جسم دیگر مقایسه می‌شود، از دو حال خارج نیست: یا میان آن دو فاصله هست یا نیست. اگر فاصله باشد، ملازم با افتراق و اگر فاصله‌ای

نباشد، ملازم با اجتماع است.

مقدمه سوم: اکوان اربعه حادث‌اند. علت حدوث آنها این است که همواره در حال تبدیل و زوال بوده، حرکت به سکون و سکون به حرکت مبدل می‌شود. افتراق به اجتماع و اجتماع به افتراق مبدل می‌گردد.

مقدمه چهارم: چیزی که خالی از حوادث نباشد، حادث است. اکوان در ازل نبوده‌اند و ظرف ازل از این حوادث خالی است. هرگاه در این ظرف، اجسام نیز مسبوق به عدم باشند حدوث آنها نیز ثابت می‌شود؛ ولی هرگاه در این ظرف، اجسام بدون اکوان وجود داشته باشند، لازمه آن انفکاک لازم از ملزوم است؛ درحالی‌که در مقدمه دوم بیان شد که بین جسم و اکوان، ملازمه غیر قابل انفکاک برقرار است. (حلی، ۱۴۰۳: ۱۴۳ - ۱۳۵؛ بدوی، ۱۹۹۷: ۴۰۱)

شکل تفصیلی قیاس چنین است:

قیاس اول: هر جسمی متحیز است و هیچ متحیزی خالی از حوادث نیست.

پس هیچ جسمی خالی از حوادث نیست.

قیاس دوم: هیچ جسمی خالی از حوادث نیست و هرچه خالی از حوادث نباشد، حادث است.

پس هر جسمی حادث است.

۲. استدلال از طریق حدوث و تناهی حرکت و سکون

در کشف المراد، برهانی شبیه برهان پیش گفته ارائه شده است؛ ولی وجه امتیاز آن نسبت به برهان پیشین، تأکید بر تناهی اجزای حرکت و سکون حادث در اجسام است. قالب برهان این گونه است: (حلی، ۱۴۰۷: ۱۷۱)

صغرا: اجسام خالی از امور متناهی حادث نیستند.

کبرا: هر چه خالی از امور متناهی حادث نباشد، حادث است.

نتیجه: اجسام حادث هستند.

در صغرای قیاس، دو نکته وجود دارد: حدوث حرکت و سکون و تناهی حرکت و سکون.

برای اثبات صغرا به دو دلیل استناد شده است:

۱. از طریق اعراض جسم؛ به این بیان که اجسام، خالی از اعراض نیستند و اعراض به دلیل اینکه همیشه در حال تبدیل می‌باشند، حادث‌اند. پس جسم نیز حادث است.

۲. از طریق حرکت و سکون؛ به این بیان که اجسام، خالی از حرکت و سکون نیستند. اگر جسم از چیزی که دارد، منتقل شود، متحرک است و اگر منتقل نشود، ساکن است. حرکت و سکون دارای اجزایی هستند که در وجود با یکدیگر قابل جمع نیستند. پس هریک از اجزا آنها حادث هستند و در نتیجه جسم هم حادث است.

خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد و علامه حلی در شرح آن ذیل همین استدلال، برای دو امری که در صغرای قیاس به کار رفته است، استدلال آورده‌اند. خواجه حدوث حرکت و سکون را آشکار و بی‌نیاز از برهان

دانسته است؛ ولی در استدلال بر تناهی حرکت و سکون از برهان تطبیق و تضایف کمک گرفته است. (همان)
علامه حلی در مقام اقامه دلیل بر حدوث حرکت و سکون می‌گوید:

بیان حدوث حرکت و سکون این است که: حرکت عبارت است از حصول جسم در مکانی، بعد از آنکه در مکانی دیگر بوده است و سکون عبارت است از حصول جسم در مکانی، بعد از آنکه در همان مکان بوده است. بنابراین ماهیت هریک از آن دو، مستدعی مسبوقیت به غیر است؛ درحالی که امر ازلی، مسبوق به غیر نیست. در نتیجه ماهیت هیچ‌یک از آن دو قدیم نیست. (همان)

حال اگر، تناهی اجزای حرکت و سکون به اثبات نرسد، باید حدوث حرکت و سکون به‌طور نامتناهی وجود داشته باشد و این نمی‌تواند حدوث جسم را اثبات کند.

تناهی اجزای حرکت و سکون در این برهان، نکته مهمی است که برهان پیشین فاقد آن بود. مقدمه چهارم در برهان پیشین نیازمند فرض تناهی حوادث پی‌درپی است و این فرض در برهان فعلی لحاظ شده است؛ اما اثبات آن نیازمند اقامه برهان دیگری است.
خواجه برای اثبات آن به برهان تطبیق و تضایف روی آورده است.

اما تناهی اجزای حرکت و سکون به‌دلیل این است که به برهان تطبیق، وجود غیر متناهی محال است. (همان: ۱۷۲)

یادآوری دو نکته

۱. روح هر دو برهان یکی است؛ زیرا مراد از حوادث در برهان اول، اکوان اربعه است و برای اثبات تمامیت برهان، لازم است دعاوی چهارگانه به‌کاررفته در برهان اثبات شوند. مدعای چهارم از دعاوی چهارگانه این بود که «چیزی که خالی از حوادث نباشد، حادث است». چه‌بسا کسی ادعا کند که اکوان اربعه به‌طور تعاقب تسلسلی در سراسر گذشته زمان پخش شده‌اند و در آن صورت باید تناهی حوادث (اکوان اربعه) در گذشته زمان به اثبات برسد. در غیر این صورت، مقدمه چهارم و به‌دنبال آن، برهان اول ناتمام می‌ماند.

در برهان دوم «تناهی حوادث» لحاظ شده است؛ اما باید صحت آن به اثبات برسد. مراد از حوادث نیز یا اعراض جسم است یا حرکت و سکون. (بنگرید به: حلی، ۱۴۰۷: ۱۷۳ - ۱۷۰)

۲. از میان ادله متکلمان بر حدوث زمانی عالم، براهین پیش‌گفته اهمیت فوق‌العاده‌ای دارند؛ زیرا خواجه در *تجرید الاعتقاد* در مسئله ششم از فصل سوم که درباره حدوث اجسام سخن گفته است، فقط همین برهان (برهان دوم) را اقامه می‌کند. (همان: ۱۷۱) وی در *قواعد العقائد* نیز در باب اثبات موجد عالم، برهان اول خود را همین برهان (برهان اول) قرار داده است. (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۴۳ - ۴۴۱)

نقد و بررسی استدلال متکلمان بر حدوث زمانی عالم از طریق اکوان اربعه و برهان تطبیق □ ۱۵

صدرالمتألهین نیز در بحث ادله مثبتین بدایت زمان، هشت دلیل آنها بر اثبات آغاز زمان و تناهی حوادث متعاقب در جانب گذشته را ذکر و نقد می‌کند. او در دلیل هشتم پس از آنکه ایرادهایی به دلیل مذکور (برهان اول) وارد می‌کند، دو مقدمه برهان (صغرا و کبرا) را تصحیح نموده، در بیان دیگری که با مبنای ایشان در حرکت جوهری تناسب دارد، آن را می‌پذیرد. (۱۹۸۱: ۳ / ۱۶۰ - ۱۵۸) حاجی سبزواری نیز این دلیل را «امتن ادله» متکلمان دانسته، آن را بر مبنای حدوث تجددی ذاتی می‌پذیرد. (همان)

بنابراین، تمرکز این نوشتار بر همین دو برهان است تا روشن شود آیا این براهین می‌تواند مدعای متکلمان در حدوث زمانی عالم را به اثبات رساند یا در اثبات این مدعا دچار کاستی است؟

بررسی برهان

صدرالمتألهین در بحث ادله مثبتین بدایت زمان، این برهان را ذکر می‌کند و آن را در دو جانب صغرا و کبرا، مختل و غیر منسجم می‌داند.

اصل برهان این است:

العالم لایخلو عن الحوادث و ما لایخلو عن الحوادث فهو حادث ← فالعالم حادث (همان: ۱۵۴)

شکل تفصیلی و انحلالی قیاس چنین است:

قیاس اول: العالم لایخلو عن الحوادث و ما لایخلو عن الحوادث لایسبق الحوادث ← فالعالم لایسبق الحوادث

قیاس دوم: العالم لایسبق الحوادث و ما لایسبق الحوادث فهو حادث ← فالعالم حادث

اختلال در صغرا

در صغرای قیاس آمده است: عالم خالی از حوادث نیست. حال مراد از عالم چیست؟ اگر منظور مجموع اجسام باشد، یعنی اینکه اجسام و طبیعت خالی از حرکات، سکونات، اجتماعات و افتراقات نیستند، مطلب از همین قرار است؛ لکن عالم فقط جسم نیست. اگر منظور آنها از عالم «مجموع بماهو مجموع» باشد یعنی مجموع کنونی عالم خالی از حوادث نیست، مطلب از همین قرار است لیکن به لحاظ اینکه این مجموع در هر زمان، حدوث جدیدی دارد لذا برای این مجموع کنونی، مجموع دیگری قبل از آن فرض می‌شود و همین طور پیش از آن، مجموع دیگری مفروض است و ... لذا «مجموع بماهو مجموع» نیز نمی‌تواند کما هو حقه، همه عالم را شامل گردیده و مدعای آنان را به اثبات برساند.

اگر هم منظور ایشان از عالم، ماسوی الله است - چنان که مقصودشان همین است، زیرا آنها فقط خداوند را قدیم و ماسوای او را حادث می‌دانند - در آن صورت، اختلال قیاس در صغرای آن به این است که عالم دارای دو بخش است: مجرد و مادی؛ بخشی از آن، عالم جسمانی و دارای تغییر و حرکت و قوه و فعل و البته خالی

از حوادث نیست؛ ولی بخش دیگر عالم، غیر جسمانی و بدون تغییر و حرکت و قوه و فعل و خالی از حوادث است، مانند ملائکه، عرش، کرسی و ... (بنگرید به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳ / ۱۵۹ - ۱۵۸)

اختلال در کبرا

صدرالمتألهین کبرای قیاس (مالایخلو عن الحوادث لایسبق الحوادث) را نیز دچار اختلال می‌داند و می‌گوید مراد از عدم سبقت بر حوادث چیست؟ آیا منظور این است که آنچه موضوع و معروض حوادث است، بر تک تک حوادث مقدم نیست؟ اگر این منظور باشد، مطلب صحیحی نیست؛ زیرا معروض حوادث بر تک تک آنها سبقت دارد. اگر هم منظور این است که معروض حوادث بر جمیع حوادث مقدم نیست، باز هم مطلب صحیحی نیست؛ زیرا جمیع حوادث موجود نیستند تا جسم بخواهد از جمیع آنها سبقت نداشته باشد. سبقت، لحوق و معیت نسبت به چیزی که وجود ندارد، امری بی‌معناست. (بنگرید به: همان: ۳ / ۱۶۰ - ۱۵۹) در مقدمه چهارم استدلال خواجه آمده است:

چیزی که خالی از حوادث نیست، حادث است.

جمیع حوادث در ازل معدوم‌اند، بنابراین اگر چیزی که خالی از حوادث نیست در ازل موجود باشد، قهراً خالی از حوادث است و این محال است. لذا اجسام، جواهر و اعراض حادث‌اند. (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۴۳ - ۴۴۲)

در مقدمات چهارگانه استدلال، سه مقدمه اول روشن و بی‌اشکال هستند.

ولی در مقدمه چهارم دو نکته قابل توجه وجود دارد:

۱. با توجه به عدم انفکاک جسم از حیث، مقدمه دوم که بیان‌کننده ملازمه بین اصل اکوان اربعه و جسم است، امری روشن است؛ ولی اینکه بگوییم «هر جسمی، ملازم با اکوان اربعه است» و اینکه «حدوث اکوان، ملازم با حدوث اجسام است» با یکدیگر فرق دارند. استنتاج حدوث اجسام از حدوث اکوان نیازمند برهان است.
 ۲. طرح اینکه اکوان از ازل نبوده‌اند و ظرف زمان از این حوادث خالی است، نیازمند اثبات تناهی اکوان حادث یا تناهی زمان در گذشته است و بدون آن ممکن است کسی بگوید حوادث متعاقبه، انتهایی در گذشته زمان ندارند و در هر نقطه از گذشته زمان، اکوان حادثه مسبوق به اکوان پیش از خود هستند و اگر چنین باشد، اثبات حدوث جسم ممکن نخواهد بود؛ مگر اینکه در متمیم مقدمه چهارم استدلال گفته شود: اگر اکوان حادث متناهی باشند، شیء دارای اکوان نیز از حیث زمان، متناهی و در نتیجه حادث است. دلیل بر تناهی زمان شیء این است که شیء نمی‌تواند خالی از اکوان باشد. حال با فرض تناهی اکوان، نتیجه موجود بودن جسم، تهی بودن آن از اکوان است.
- لکن این متمیم، فرع بر اثبات «تناهی زمان در گذشته» یا اثبات «تناهی اکوان حادث» است و تا این تناهی به اثبات نرسد، احتمال «تعاقب تسلسلی اکوان اربعه» و در نتیجه عدم اثبات حدوث جسم به قوت خود باقی است. به دلیل همین نیازمندی بوده است که خواجه در استدلال خود بر حدوث زمانی جسم، تناهی

نقد و بررسی استدلال متکلمان بر حدوث زمانی عالم از طریق اکوان اربعه و برهان تطبیق □ ۱۷

حوادث را حد وسط در قیاس برهان دوم قرار داده و برای اثبات آن به برهان تطبیق و تضایف استناد کرده است. (بنگرید به: حلی، ۱۴۰۷: ۱۷۳ - ۱۷۰) حال آیا برهان تطبیق می‌تواند مدعای ایشان در تناهی زمان، حوادث متعاقبه و اکوان حادث در گذشته زمان را به اثبات برساند یا در اثبات آن ناتوان است؟ برای این منظور ابتدا باید برهان تطبیق تقریر شود و سپس اشکال‌های مرتبط با آن بررسی گردد.

برهان تطبیق و تناهی اکوان و حوادث

دو سلسله را در نظر می‌گیریم: یکی از زمان حاضر تا گذشته زمان (لا اول لها) و دیگری از زمان نوح پیامبر ﷺ تا گذشته زمان (لا اول لها). این سلسله‌ها می‌توانند مؤلف از حوادث، زمان‌ها، نفوس و غیره باشند. در وهم خود، سلسله دوم را بر سلسله اول تطبیق می‌کنیم. آیا بین این دو سلسله، تفاوتی هست یا نه؟ اگر بین دو سلسله هیچ‌گونه تفاوتی نباشد، وجود و عدم حوادث و زمان‌هایی که در حد فاصل زمان حاضر تا زمان نوح پیامبر وجود داشته است، یکسان باشند و تساوی زائد و ناقص و یکسان بودن وجود و عدم به اجتماع نقیضین می‌انجامد. پس به یقین بین دو سلسله تفاوت وجود دارد. این تفاوت یا در آغاز دو سلسله است یا در انجام آن دو یا در حد وسط است. در آغاز نیست؛ چون دو سلسله در وهم بر یکدیگر منطبق شدند؛ در وسط هم نیست؛ چون حلقه‌ها مترتب هستند و حلقه مفقودی وجود ندارد. پس تفاوت در انجام است. روشن است که صرف تفاوت، دلیل بر تناهی دو سلسله نیست.

از سوی دیگر، مقدار تفاوت از زمان نوح تا زمان حاضر متناهی است. سلسله زائد به مقدار متناهی بر سلسله ناقص اضافه دارد. طبق قاعده: «الزائد علی المتناهی بقدر المتناهی متناه» سلسله زائد نیز متناهی است. (بنگرید به: حلی، ۱۴۰۷: ۱۷۳ - ۱۷۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳ / ۱۵۵ - ۱۵۴؛ همان: ۷ / ۳۱۲) صدرالمتألهین می‌گوید:

حاصل این برهان آن است که دوره‌های گذشته یا زمان‌های گذشته مانند سال‌ها یا عدد نفوس گذشته را جمع می‌کنیم. سپس از آینده، دوره، سال یا نفس دیگری را به آن ضمیمه می‌کنیم و هر کدام از سلسله ناقص و زائد را در نظر می‌گیریم، بین آن دو با برهان تطبیق مقابله می‌کنیم، لا محاله تفاوتی وجود دارد. یکی از دو سلسله بر دیگری به مقدار متناهی اضافه دارد و چیزی که به مقدار متناهی اضافه داشته باشد، متناهی است. (۱۹۸۱: ۳ / ۱۵۵ - ۱۵۴)

شیخ‌الرئیس نیز شبیه همین بیان را در *نجات* آورده است. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۲۴۵ - ۲۴۴)

نقض‌های مطرح‌شده

به برهان تطبیق سه نقض وارد شده است:

۱. اگر بتوانیم از طریق تطبیق دو سلسله زائد و ناقص، تناهی سلسله زائد را نتیجه بگیریم، باید سلسله اعداد را نیز متناهی بدانیم؛ زیرا دو سلسله از عدد را در نظر می‌گیریم که در سلسله‌ای از یک شروع می‌کنیم

تا بی‌نهایت و در سلسله دوم، از دو یا بیشتر شروع می‌کنیم تا بی‌نهایت و این دو را از طرف متناهی بر هم تطبیق می‌دهیم. تفاوت آنها محرز است؛ زیرا در صورت تساوی دو سلسله، وجود «واحد» که مقدار تفاوت دو سلسله است، با عدمش یکسان خواهد شد و جمع نقیضین لازم می‌آید. از آنجاکه تفاوت از طرف انجام است، سلسله ناقص قبل از سلسله زائد به پایان می‌رسد. بنابراین سلسله ناقص متناهی بوده، زائد به اندازه متناهی بر ناقص فزونی دارد و در نتیجه زائد نیز متناهی است؛ درحالی‌که بنا بر اتفاق همه، اعداد نامتناهی‌اند. (بنگرید به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲ / ۱۴۶ - ۱۴۵)

۲. دو سلسله از معلومات و مقدرات الهی را در نظر می‌گیریم. به دلیل عدم تعلق قدرت به ممتنعات و علم واجب به آنها، سلسله معلومات بیش از سلسله مقدرات است. به همان نحو پیشین، تطبیق را به پیش می‌بریم و نتیجه‌اش تناهی معلومات خداوند است؛ درحالی‌که معلومات خداوند نامتناهی است. (همان)

۳. همین بیان را در ذرات فلکی مرور می‌کنیم که باید نتیجه‌اش تناهی آنها باشد؛ درحالی‌که حرکات فلکی اگرچه نزد متکلمان متناهی هستند، فلاسفه آنها را نامتناهی می‌دانند. (همان)

آیا این موارد می‌تواند برهان تطبیق را نقض کند؟ پاسخ صدرالمآلهین به این سؤال منفی است. او می‌گوید:

دلیل تطبیق در صور نقض جاری نمی‌شود؛ بلکه جریان این دلیل مختص به غیر موارد نقض است. (همان)

برهان تطبیق در مواردی صادق است که حلقات سلسله اولاً بالفعل موجود باشند و ثانیاً اجتماع در وجود داشته باشند و ثالثاً ترتب از وجود داشته باشند. (جوادی آملی، ۱۳۷۶: بخش ۳ از جلد ۲ / ۴۲)

در سلسله اعداد، آنچه وجود دارد، متناهی است و عدم تناهی آن، امری صرفاً ذهنی و اعتباری است. معلومات و مقدرات خداوند و همچنین حرکات افلاک نیز در اندیشه متکلمان متناهی هستند. پس آنچه در این موارد فعلیت دارد، یک سلسله متناهی است و از این جهت نمی‌توانند موارد نقض برهان تطبیق محسوب گردند.

از دیدگاه متکلمین چیزی که وجود خارجی ندارد، تطبیق در آن ممکن نیست، مگر به مجرد وهم و استحضار آن و قوه وهم نیز قدرت ندارد تا امور غیر متناهی را استحضار نموده و تطبیق را بین احاد آنها به نحو تفصیل به انجام رساند و تطبیق به مجرد انقطاع استحضار و اعتبار پایان می‌پذیرد، به خلاف آنجاکه سلسله در نفس الامر موجود باشد که در این صورت، هر جزء از سلسله به ازای جزء دیگر آن قرار می‌گیرد و عقل، بدون آنکه نیاز به ملاحظات تفصیلی باشد، به حکم اجمالی حکم می‌کند که درواقع دو سلسله با یکدیگر مطابق هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲ / ۱۴۸)

در مقابل، حکما تطبیق بر حسب نفس الامر را فقط در جایی متصور می‌دانند که هم احاد سلسله، بالفعل موجود باشند و هم بین آنها ترتب وضعی یا طبیعی برقرار باشد تا به ازای هر جزء از این سلسله، جزئی از آن

نقد و بررسی استدلال متکلمان بر حدوث زمانی عالم از طریق اکوان اربعه و برهان تطبیق □ ۱۹

سلسله یافت شود. بنابراین برهان تطبیق در اعداد، حرکات فلکی و نفوس ناطقه جاری نمی‌گردد. (همان)
صدرالمتألهین برهان تطبیق را در تناهی حوادث متعاقبه گذشته از زمان به دلیل عدم اجتماع آنها در وجود جاری نمی‌داند و می‌گوید:

حرکات گذشته که از آنها دو سلسله تألیف شده‌اند، معدوم‌اند و امور معدوم دارای کل (و مجتمع در وجود) نیستند. پس فرض اجتماع آنها در ازل محال است و چون چنین است، از فرض آن اجتماع محال، انقطاع حرکات در گذشته لازم نمی‌آید؛ چراکه حرکات متعاقبه، مجتمع در وجود نیستند و ممکن نیست وجود پیدا کنند، مگر یکی‌یکی. (همان: ۷ / ۳۱۲؛ ۳ / ۱۵۵)

بنابراین اگر حکما در طبیعیات، برهان تطبیق را برای اثبات تناهی ابعاد ذکر کرده‌اند، به دلیل آن است که خط، سطح و حجم دارای اجزای بالفعل هستند و تطبیق اجزای موجود بر یکدیگر ممکن است. همین‌طور اگر در مباحث علت و معلول در امور عامه فلسفه، بحث از تسلسل و ابطال آن با براهین وسط و طرف، تضایف، تطبیق، حیثیات، اسد و اخصر و ترتب به میان می‌آید، به دلیل آن است که مراد آنها تسلسل لایقی و تسلسل در امور معدوم یا در امور اعتباری نیست؛ بلکه منظور، سلسله نامتناهی از آحاد بالفعل و موجود است که علاوه بر ترتب، اجتماع در وجود هم داشته باشند؛ مانند تسلسل در سلسله علل و معلولات نامتناهی و همین‌طور تسلسل در ابعاد و مقادیر اجسام. (بنگرید به: مدرس یزدی حکمی، ۱۳۶۵: ۱۴۵ - ۱۴۴)

در سلسله علل و معلولات نامتناهی، اجزای نامتناهی آن، موجود بالفعل و مجتمع در وجود هستند و میان آنها ترتب علی و معلولی وجود دارد. در سلسله ابعاد و مقادیر اجسام نیز اجزای نامتناهی آن موجود بالفعل و مجتمع در وجود هستند و ترتب میان آنها ترتب وضعی است. (بخاری، ۱۳۵۳: ۱۹۲)

نتیجه اینکه تسلسل در سلسله علل و معلولات با برهان تطبیق ابطال می‌شود؛ ولی تسلسل نامتناهی در سلسله حوادث متعاقبه در گذشته زمان، که اجتماع در وجود ندارند، با برهان تطبیق ابطال نمی‌شود و در نتیجه تناهی سلسله حوادث در گذشته زمان به اثبات نمی‌رسد. حاجی سبزواری نیز برهان تطبیق را برای ابطال تسلسل در امور موجود مترتب و مجتمع در وجود که غیر متناهی باشد، مفید دانسته، می‌گوید:

یبتلّه ما فی المطولات من نحو تطبیق و حیثیات
(بی تا: ۱۳۴)

میرداماد نیز برهان تطبیق را تام ندانسته و آن را «تدلیس مغالطی» خوانده است. (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۳۱)
اشکال وی بر این برهان از آن جهت است که در تطبیق، آحاد سلسله ناقص و زائد باید به تدریج برهم تطبیق داده شود و این کار تا زمانی ادامه پیدا می‌کند که ذهن، آحاد را استحضار نماید و به مجرد انصراف ذهن، تطبیق پایان می‌پذیرد. درباره تناهی حوادث در گذشته زمان به دلیل عدم اجتماع آحاد سلسله، عمل تطبیق

به کمک ذهن ادامه پیدا می کند.

صدرالمتألهین در این مسئله تفصیلی دارد که حال واقع را ملاحظه می کند. او می خواهد بگوید تطبیق، فعل عقل است؛ ولی گاهی به حسب حال واقع می شود؛ همان طور در سلسله علل و معلولات که مجتمع در وجودند، این گونه است و گاه به حسب حال واقع نیست؛ همچنان که در اعداد، حرکات فلکی و حوادث متعاقبه در گذشته زمان این طور است.

او می گوید:

تطبیق، اگر چه فعل عقل است و در ذهن انجام می پذیرد، گاهی به حسب حال واقع است و گاه این طور نیست. اگر به حسب حال واقع باشد، ملاحظه اجمالی در تطبیق بین آحاد دو سلسله کفایت می کند؛ ولی اگر به حسب حال واقع نباشد، یعنی اگر آحاد سلسله موجود نباشد یا تعلق بعضی از آنها به برخی دیگر به نحو تعلق طبیعی یا وضعی نباشد، ملاحظه اجمالی کافی نیست و ملاحظات تفصیلی لازم است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/ ۱۴۹)

تقریر جدید خواجه از برهان تطبیق

شاید به دلیل همین اشکالات بوده است که خواجه در *تلخیص المحصل*، تقریر متعارف از برهان تطبیق مبتنی بر امتناع تسلسل حوادث بی نهایت را نمی پذیرد و و از آن با تعبیر «قیل» که مشعر به ضعف است، یاد می کند و تقریر دیگری از برهان تطبیق ارائه می نماید.

خواجه طوسی در تقریر اختصاصی خود از برهان تطبیق می گوید:

زیرا تطبیق به اعتبار دو نسبتی که هریک از آحاد (سلسله) به اعتبار آن دو نسبت (سابق و لاحق) متعدد می گردد، موجب تناهی آن دو (سلسله) می شود. زیرا افزایش یکی از دو نسبت بر دیگری از حیث سبق واجب است. (حلی، ۱۴۰۷: ۱۱۸)

علامه حلی در شرح این تقریر می گوید: سلسله علل و معلولات را یک سلسله واحد غیر متناهی در نظر می گیریم که هریک از آحاد سلسله به اعتباری علت و به اعتبار دیگر معلول است. بنابراین دو نسبت به دو اعتبار بر آن صدق می کند و به اعتبار این دو نسبت، برای آن تعدد حاصل می شود.

این سلسله را از آن حیث که هریک از آحاد به اعتباری علت و به یک اعتبار معلول است، در نظر می گیریم. علل و معلولات، به اعتبار با یکدیگر متباین، ولی در وجود با یکدیگر مطابق اند و در تطابق آن دو بر یکدیگر نیازی به توهم تطبیق نیست. علل از معلولات بیشتر هستند؛ زیرا علل در طرف مبدأ بر معلولات پیشی می گیرند. بنابراین معلولات پیش از انقطاع علل منقطع می شوند و علل زائد بر معلولات به مقدار متناهی، متناهی هستند. در نتیجه آنها دو سلسله متناهی می باشند. (همان: ۱۱۹ - ۱۱۸)

خواجه همین بیان را در *تلخیص المحصل* آورده است. (طوسی، ۱۴۰۵: ۲۰۹) تقریر او در آن کتاب در

بحث اثبات حدوث عالم و تقریر وی در *تجریده الاعتقاد* نیز در بحث ابطال تسلسل در علل و معلولات است. با توجه به آنچه در شرایط سه‌گانه تسلسل محال گفته شد، به‌کارگیری این برهان در ابطال تسلسل علل و معلولات صحیح است؛ لکن به‌کارگیری آن در مورد حدوث زمانی عالم و انتهای حوادث متعاقبه در گذشته زمان، هرچند با تقریر جدید که در آن، یک سلسله فرض می‌شود و نیازی به توهّم تطبیق وجود ندارد، با محذورات دیگری مواجه است. علامه طباطبایی می‌گوید:

اشکال آن مطلب این است که استدلال مبتنی بر توقف سلسله در جانب مستقبل است تا لاحقی که دیگر سابق نیست، تحقق پیدا کند و همین امر سبب شود لواحق در جانب ماضی، افزون بر سوابق باشند. (لکن) این ابتنا ممنوع است. چرا جایز نباشد که انقطاع سلسله محال شمرده شده، جریان آن به‌سوی بی‌نهایت در جانب مستقبل، ضروری دانسته شود. در آن صورت، سوابق و لواحق در سلسله مساوی خواهند بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲ / ۱۵۱ پاورقی اسفار)

سبزواری نیز در مقام ایراد از تقریر جدید خواهی می‌گوید:

وجود سابق در آن طرف که لاحق نباشد، موقوف بر این است که در این طرف لاحقی باشد که سابق نباشد و این فقط به اعتبار و قطع نظر است؛ ولی در نفس الامر، لاحق اخیر نیز در مورد هر حادثی که فرض شود سابق است، به مقتضای اسم سریع در مقام تجلی خصوصاً در خود زمان و حرکت ... (همان)

خواجیه طوسی نمی‌تواند حتی براساس تقریر خود از برهان تطبیق، تناهی حوادث متعاقبه در جانب گذشته را به اثبات رساند و اگر چنین باشد، اثبات مقدمه چهارم برهان اول با اشکال مواجه می‌شود.

نتیجه

متکلمان در یکی از مهم‌ترین ادله خود بر اثبات حدوث زمانی عالم به استدلال از طریق اکوان حادثه تمسک جسته، می‌خواهند از طریق ملازمه بین جسم و اکوان حادث، حدوث زمانی جسم را اثبات کنند. این استدلال وقتی تمام است که اثبات شود حوادث متعاقبه در جانب گذشته، متناهی هستند؛ چراکه اگر این مطلب اثبات نشود، قضیه «چیزی که خالی از حوادث نیست، خود حادث است» تمام نیست و ممکن است کسی استدلال کند که اکوان حادث هستند و در طول گذشته زمان به‌طور تسلسل تعاقبی پخش شده‌اند.

خواجیه با توجه به این نکته، در برهان دوم خود، تناهی حوادث را حد وسط قیاس قرار می‌دهد؛ اما تناهی حوادث باید اثبات شود، بنابراین برای اثبات آن به برهان تطبیق استناد می‌کند. با بررسی توانمندی برهان تطبیق و تفکیک سلسله علل و معلولات از سلسله حوادث متعاقبه در گذشته

زمان و بررسی آرای میرداماد، صدرالمتألهین، حاجی سبزواری و علامه طباطبایی روشن شد که برهان تطبیق - هرچند با تقریر اختصاصی خواجه - نمی‌تواند تناهی حوادث را در گذشته به اثبات رساند و اثبات حدوث زمانی عالم بر مشرب متکلمان - که مسبوقیت وجود عالم را به عدم زمانی می‌دانند - با اشکال مواجه است؛ البته اثبات حدوث زمانی عالم بنابر مشرب صدرالمتألهین سخن دیگری است که موضوع این نوشتار نیست.

منابع و مأخذ

۱. ابن رشد، محمد، بی‌تا، *تهافت التهافت*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، دارالمعارف.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳ق، *الاشارات والتنبيهات*، تهران، دفتر نشر کتاب.
۳. _____، ۱۳۶۴، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴. بخاری، محمد بن مبارک‌شاه، ۱۳۵۳، *شرح حکمة العین*، مشهد، با مقدمه و تصحیح جعفر زاهدی، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی.
۵. بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۹۷م، *مذاهب الاسلامیین*، بیروت، دارالعلم للملایین.
۶. نفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، منشورات الشریف الرضی.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۶، *رحیق مختوم*، قم، نشر اسراء.
۸. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۳ق، *کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد*، تحقیق حسن مکی العاملی، بیروت، دار الصفوة.
۹. _____، ۱۴۰۷ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۰. رازی، فخرالدین، ۱۴۲۰ق، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۱۱. سبزواری، ملاهادی، بی‌تا، *شرح المنظومه*، قم، انتشارات مصطفوی.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، با شرح حاج ملاهادی سبزواری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۳. طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل (به انضمام رساله قواعد العقائد)*، بیروت، دارالاضواء.
۱۴. غزالی، محمد، ۱۳۸۲، *تهافت الفلاسفة*، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی.
۱۵. مدرس یزدی حکمی، علی‌اکبر، ۱۳۶۵، *رسائل حکیمه*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۶. معتزلی، قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، *شرح الاصول الخمسة*، تعلیق احمد بن الحسین بن ابی‌هاشم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۷. میرداماد، محمدباقر، ۱۳۶۷، *القیسات*، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.