

Allāma Tabātabāī Views on Arguments for God's Existence through the Quia Proof (Burhan Inni)

Ala Toorani*
Monireh Soltan Ahmadi**

Abstract

Among the arguments for God's existence relied on by Allāma Tabātabāī in proving the existence of God are empirical arguments based on the quia proof (burhan inni). Some of the benefits of this argument are:

being applicable to the general public who are unable to understand rational arguments or have become difficult for them to return to God-given inborn nature (fitra) due to drowning in material affairs and experiences. This paper deals with this category of Allāma Tabātabāī's arguments, which include three types of argument- design proof, temporal originatedness (huduth) proof and motion proof- has examined the subject of the existence of God empirically from his perspective

Keywords: God's Existence, Allāma Tabātabāī, Empirical Arguments, Design Proof, Temporal Originatedness Proof, Motion Proof.

* Associate Professor at "Philosophy Department" of Alzahra University, Tehran, Iran (responsible author).

** MA of Islamic philosophy and theology of Alzahra University

Extended Abstract

Introduction

The God's existence and, accordingly, His purpose of creation, in the view of Allāma Tabātabāī, is one of the most basic and important issues that concern human fitrat, and according to him, this is the curiosity instinct and discussion of causes that make people curious about the creation of the universe and its system.

Among the ways that Allāma believes in the problem of finding God for mankind, in addition to the way of fitrat and reason, is the way of experience and among the arguments that he uses to prove God by resorting to this way and of course by combining it with the way of reason is an empirical argument. This argument that he first put against intuitive and rational arguments; Secondly, it considers it to have advantages over other arguments. Of course, it is worth mentioning here that Allāma Tabātabāī says that the argument is divided into two types: causal proof (burhan lemī) and quia proof (burhan innī), that only quia proofs can be used in philosophy. His reason is that the subject of philosophy includes all things; Therefore, the result cannot be anything outside of it; As a result, a cause is not imagined for the subject of philosophy in order to understand the effect through it; On the other hand, the predicates of philosophy are not external to existence, but are the same existence and the attributes and rules of existence; Therefore, these predicates cannot have a cause either. In this way, what we cite in this article under the experimental proofs of God's proof, is actually included under the quia proof.

This article aims to examine “the design proof”, “the temporal originatedness (huduth) proof” and “the motion proof” as three empirical arguments based on the proof of existence that Allāma Tabātabāī put forward in proving the existence of God, and to clarify which of these arguments he uses. He concluded the existence of God.

Methods

The present issue studies the subject with biblical and analytical research method.

Findings

One of the ways used by Allāma Tabātabāī to prove the existence of God is derived from the study of creation and nature, and from quia proofs and empirical arguments. Arguments in which he has relied on rational premises in addition to empirical evidence.

In the design proof, on the one hand, he refers to the interpretations that he presents of the fixed and variable partial and general orders in the world, and also with the criterion of guidance and wayfinding that exists in creatures, and on the other hand, with showing that these orders cannot be the product of accidents or regular or documented phenomena due to several causals and in temporal originatedness (huduth) proof by proving the origination of world, the human soul and things, and of course by returning the origination to the contingent, in some cases of his discussion and also by insisting on the rule of refusal of endless chain, in some of his interpretations and finally in the motion proof, by proving the motion in the universe and here also with the view of the rule of refusal of endless chain, the existence of God as a creator and the immovable mover of the world concludes.

Conclusion

This point is in the difference between Allāma Tabātabāī's temporal originatedness proof compared to the temporal originatedness proof by others, that first, in addition to believing in the temporal originatedness proof of the world, Allāma also emphasized the causality originatedness, and in that way he insisted on the existence of God; Secondly, beyond other empirical scientists who are focused on the discussion of the occurrence of the "universe", he also talks about the originatedness in two other fields, namely "soul" and "body". Also, in the design proof, on the one hand, since Allāma sees the world beyond material things, and on the other hand, he presents his proof in the position of a philosopher, his proof is often presented in the form of premises and conclusions. Allāma's argument in the motion proof compared to the proof of motion of experimental scientists, it should be said that the famous exposition of the motion proof (before Mull Sadra) was based on the four accident of motion and the first interpretation of motion in specific forms, and from the time of Mull Sadra and according to Allāma, the material movement was replaced by the change based on generation and corruption and even the movement in accidents. In general, it can be said that the similarity of Allāma's originatedness proof and movement proof compared to his the design proof is that some of his interpretations of these proofs, which of course.

آرای علامه طباطبایی در اثبات خدای تعالی از طریق برهان ان

اعلی تورانی *

مئیره سلطان احمدی **

چکیده

استدلال‌های تجربی مبتنی بر برهان ان از جمله استدلال‌های مورد تمسک علامه طباطبایی در اثبات وجود خداست که قابلیت کاربرد داشتن آنها برای عموم مردم که توان درک استدلال‌های عقلی را ندارند یا به علت غرق شدن در مسائل مادی و تجربیات، رجوع به فطرت خدادادی برایشان سخت شده است، از مزایای این براهین نزد او به شمار می‌آید. مقاله حاضر با پرداختن به این دسته استدلال‌های علامه که شامل سه قسم برهان نظم، حدوث و حرکت می‌شود، مسئله وجود خدا را به نحو تجربی از منظر وی شناسایی کرده است.

واژگان کلیدی: خداشناسی، وجود خدا، علامه طباطبایی، براهین تجربی، برهان نظم، برهان حدوث، برهان حرکت.

toran@alzahra.ac.ir

msa.1390@yahoo.com

*دانشیار گروه فلسفه دانشگاه الزهراء (نویسنده مسئول).

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهراء.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۵/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۸

مقدمه

مسئله وجود خدا و به تبع آن، هدف وی از آفرینش در نگاه علامه طباطبایی یکی از ابتدایی‌ترین و عمده‌ترین مسائلی است که مورد توجه فطرت انسانی می‌باشد و به اعتقاد او همین غریزه کنجکاوی و بحث از اسباب و علل است که انسان را وادار می‌کند از پیدایش جهان آفرینش و نظام آن کنجکاوی نماید (طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۱۳۷-۱۳۸ و [بی‌تا]، ص ۵۱-۵۲ و ۱۳۶۲، ص ۴۲).

از راه‌هایی که علامه در مسئله خدایابی برای بشر، علاوه بر راه فطرت و عقل بدان معتقد است، راه تجربه و از جمله استدلال‌هایی که وی با توسل بدین راه و البته با ترکیب آن با راه عقل، در اثبات خدا به کار می‌گیرد، استدلال تجربی می‌باشد (همو، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۳۴ و طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۳۰). استدلالی که او اولاً آن را در برابر استدلال‌های شهودی و عقلانی قرار داده؛ ثانیاً آن را نسبت به براهین دیگر واجد مزایایی می‌داند. البته در اینجا این نکته شایان ذکر است که علامه طباطبایی قایل است برهان به دو نوع *لمّی* و *إئی** تقسیم می‌شود که در فلسفه تنها از براهین *إن* می‌توان استفاده کرد. دلیل ایشان نیز چنین است که موضوع فلسفه، دربرگیرنده همه اشیاست؛ بنابراین معلول، چیزی بیرون از آن نمی‌تواند باشد؛ در نتیجه علتی برای موضوع فلسفه تصور نمی‌شود تا از طریق آن به معلول پی برده شود؛ از سوی دیگر محمولات فلسفه از وجود بیرون نیستند، بلکه عین وجود و صفات و احکام وجودند؛ لذا این محمولات هم نمی‌توانند علت داشته باشند (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۸، تعلیقه طباطبایی). بدین ترتیب آنچه ما در این پژوهش ذیل براهین تجربی اثبات خدا نقل می‌کنیم، درحقیقت ذیل براهین *إن* می‌گنجد.

به طور کلی در باب مزایای این دست براهین نزد علامه باید بگوییم، قابلیت

* برهان *لم* (سیر از علت به معلول): هر گاه حد وسط افزون بر آنکه علت اثبات اکبر برای اصغر است، علت ثبوت اکبر برای اصغر نیز باشد، بدان برهان *لم* می‌گویند. ب) برهان *إن*: هر گاه حد وسط فقط علت اثبات اکبر برای اصغر و تصدیق به آن باشد، برهان *إن* نامیده می‌شود (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۲۸۴-۲۹۳).

کاربرد داشتن برای عموم مردم که یا به واسطه اشتغال مداوم به مادیات، رجوع به نهاد خدادادی و فطرت برایشان سخت شده است یا از توانایی درک استدلال‌های عقلی صرف عاجزند، از جمله ویژگی‌های مثبت این استدلال‌هاست. علامه خود در این زمینه می‌گوید: «اسلام و قرآن نیز که آیین پاک خود را همگانی معرفی می‌کند، اثبات وجود خدا را با این گونه مردم از راه دیگر در میان می‌گذارد. قرآن خداشناسی را از راه‌های مختلف به عامه مردم تعلیم می‌دهد و بیشتر از همه افکارشان را به آفرینش جهان و نظامی که در آن حکومت می‌کند، معطوف می‌دارد و به مطالعه آفاق و انفس دعوت می‌نماید» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳ و ۱۳۵۴، ص ۱۱).

لیکن این نکته نیز در اینجا شایان ذکر است که علامه خود علاوه بر استناد به براهین اِنّی وجود خدا و برشمردن مزایای فوق برای آنها، بر خلاف نظریه‌پردازان این دسته براهین، برهان غیر تجربی صدیقین را برتر می‌داند و دلیلش هم این است که در براهین تجربی‌ای مثل حدوث و حرکت و... از وسایط استفاده می‌شود، در حالی که در برهان صدیقین چنین نیست و خود ذات حق مثبت خود است و هستی عین حق است. به بیان دیگر در براهین تجربی عالم و مخلوقات واسطه قرار داده شده‌اند و از شاهد بر غایب استدلال شده است (همو، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۷۸).

مقاله حاضر در صدد است به بررسی برهان «نظم»، «حدوث» و «حرکت» به عنوان سه استدلال تجربی مبتنی بر برهان اِنّی که علامه طباطبایی در اثبات وجود خدا مطرح کرده، پردازد و روشن سازد وی بر چه طریقی از این براهین، وجود خدا را نتیجه گرفته است.

الف) برهان نظم

سه دسته مصادیق قرآن یکی از استدلال‌های تجربی علامه در اثبات خدا، استدلال مبتنی بر نظم می‌باشد. مقدمه اول این برهان را استناد به نظم‌های موجود در عالم تشکیل می‌دهد و یک مقدمه تجربی است. البته مصادیق نظم مورد استناد علامه در آثارش بسیار متنوع و گوناگون است که به طور کلی می‌توان آنها را در سه دسته جای داد: یک. دسته‌ای از تقریرهای او بر نظم موجود در تغییر و تبدیل اجزای جهان و مسیر آنها به سوی کمال

اشاره دارد. او در این زمینه بر آن است این جهان هستی در معرض تغییر و تبدیل می‌باشد و هر لحظه در شکل تازه و بی‌سابقه‌ای جلوه می‌کند و این، تحت تأثیر قوانین استثناپذیر لباس تحقق می‌پوشد؛ به بیان دیگر این نظام عمومی و دائم در نگاه علامه تحت قانون ثابت است و حتی قانون نسبیّت عمومی هم که قوانین حرکت عمومی در عالم جسمانی را محکوم به دگرگونی می‌داند، نمی‌تواند از اعتراف به اینکه خودش هم محکوم قانون دیگری است، خودداری کند؛ قانونی ثابت در تغییر که تحول در آن قانون، ثابت و دائمی می‌باشد (همو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۹۸ و [بی‌تا]، ج ۵، ص ۳۹). او در این خصوص، در یک نمونه جزئی، به سیر مشخص در هر یک از انواع آفرینش اشاره کرده، بیان می‌دارد که «هرگز بوته سبز گندم که از دانه شروع نموده، به گوسفند یا فیل نمی‌رسد؛ حتی اگر نقصی در ترکیب اعضا یا در نحل طبیعی نوزادی پیدا شود، ما تردید نمی‌کنیم که به یک آفت و سبب مخالف می‌باشد» (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷)؛ همچنین علامه در برخی آثار خود، به مرتبه بالاتر از نظام‌های خصوصی یعنی نظام‌های عمومی‌تر و بالاخره نظام همگانی جهان اشاره می‌کند و معتقد است، از دورترین کهکشان‌ها گرفته تا کوچک‌ترین ذره‌ای که اجزای جهان را تشکیل می‌دهد، هر کدام متضمن نظامی است که با قوانین استثناپذیر خود به طور حیرت‌انگیزی در جریان می‌باشد و خود را از پست‌ترین وضع به سوی کامل‌ترین حالات سوق می‌دهد و به هدف کمال می‌رساند. حوادثی چون شب و روز، وزش باده‌ها، حرکت ابرها و ریزش باران‌ها در زمره مصادیق این دسته تقریرهای او جای می‌گیرند (همان، صص ۱۰۳-۱۰۴ و ۱۱۷ و ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۹۸). در این خصوص از تفسیر المیزان او می‌توان یاد کرد که در آن در ذیل چندین آیه بر این دسته مصادیق نظم که بر سیر نظام عالم مبتنی‌اند، اشاره می‌کند و در برهان نظم خویش از آنها بهره می‌جوید؛ برای نمونه وی ذیل آیه ۱۶۳-۱۶۴ سوره بقره بیان می‌دارد که آیه شریفه علاوه بر دلالت بر یگانگی خدا، وجود او را نیز به اثبات می‌رساند:

وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ

النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۶۳-۱۶۴).

علامه در مورد آیه ۱۶۳ بر آن است معنایش این می‌شود که برای هر موجودی از این موجودات، الهی است و اله همه آنها یکی است و این اله یگانه و واحد همان اله شماست... پس همه اینها حقایق حقه‌اند. او سپس در تفسیر آیه بعد بیان دارد: «آسمانی که بالای سر ما قرار گرفته و بر ما سایه افکنده، همچنین زمین که ما را در آغوش گرفته، با همه عجایبی که در آن است از قبیل اختلاف شب و روز و جریان کشتی‌ها در دریا و ... آیاتی است که بر این حقایق مطرح شده در آیه قبل از جمله وجود خدا دلالت می‌کند؛ البته برای کسانی که تعقل می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۹۶-۵۹۷).

علامه همچنین در ذیل آیه ۵ سوره جاثیه و همین طور آیه شش سوره یونس که بر اختلاف شب و روز اشاره دارد، آن را مصداقی دیگر از نظم خوانده و بیان می‌دارد که منظور از این اختلاف، از نظر کوتاهی و بلندی است که اختلافی است منظم که از آغاز خلقتش تا کنون دگرگونی یافته و به طور هماهنگی فصول چهارگانه بهار و تابستان و پاییز و زمستان را پدید آورده و این چهار فصل در هر ناحیه از نواحی زمین به هر صورتی که بوده، اکنون نیز به همان صورت است و در نهایت، این در نگاه علامه، اختلافی است که به آن وسیله، خداوند رزق اهل زمین را تدبیر نموده است و به تربیتی صالح رشدشان می‌دهد (همان، ج ۱۸، ص ۲۳۷-۲۳۸ و ر.ک: ج ۱۰، ص ۱۳-۱۵).

دو. دسته دیگر از تقریرهایی که علامه در برهان نظم خویش به کار می‌برد، بر نظم‌های ثابت موجود در پدیده‌های عالم دلالت دارد. از جمله نمونه‌های این دسته تقریرها، تفسیر وی ذیل آیه چهار سوره جاثیه می‌باشد که در آن خلقت انسان مصداق چنین نظمی معرفی می‌شود. آیه‌ای که خداوند در آن می‌فرماید: «وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» و نیز در خلقت خودتان و جنبندگانی که همواره منتشر می‌کند، آیت‌هاست...».

علامه در مورد این آیه بر آن است خلقت انسان، نوع دیگری است از خلقت که با

خلقت آسمان‌ها و زمین اختلاف دارد و آن اختلاف در این است که انسان موجودی است مرکب از بدنی مادی که با مرگ فاسد و متلاشی می‌شود و از چیزی دیگر که ورای ماده و مجرد از ماده است و نابودشدنی نیست و این چیز «روح» نامیده می‌شود. بنابراین به اعتقاد علامه کسی که در خلقت انسان تدبیر و نظر می‌کند، درحقیقت در آیتی ملکوتی نظر می‌افکند؛ آیتی ورای آیات مادی که البته از نظر او چنین چیزی در خلقت جنبنندگان نیز ناظر است و خود معرف مصداقی از نظم در عالم می‌باشد که بر وجود خدا دلالت دارد (همان، ج ۱۸، ص ۲۳۷).

سه. از تقریرهایی که علامه در اثبات خدا مطرح می‌کند و آن را بر گرفته از راه مطالعه طبیعت می‌شمارد، هدایت و راهیابی‌ای است که در خلقت موجودات وجود دارد که به اعتقاد وی بر دخالت نوعی قصد و تدبیر دلالت دارد. البته لازم است ذکر شود که راهیابی نزد علامه بر دو نوع است: یک نوع آنکه لازمه جبری سازمان داخلی یک دستگاه منظم است؛ یعنی آن دستگاه به طور خودکار راهی را که باید برود، می‌رود که مراد در اینجا، این نوع تقریر نیست؛ چراکه باز گشت آن به همان تقریر نظم ذکر شده در قسم نخست است؛ لذا تقریر جدید محسوب نمی‌شود. بنابراین در این جا نوع دوم راهیابی باید مقصود علامه باشد که به اعتقاد او از رابطه مرموزی میان شیء و آینده‌اش و از علیت غائبه یعنی از یک نوع علاقه و توجه به غایت و هدف حکایت می‌کند. از نظر علامه موجبات و مرحجات راهیابی نوع دو، بر خلاف نوع اول که در گذشته و علیت فاعلی شیء نهاده شده است، در علیت غایی و آینده آن شیء نهاده شده است و راه اثبات هدایت نوع دوم «ابداع و ابتکار» است. او می‌گوید: «هر جا که نوعی ابتکار دیده می‌شود، دلیل بر وجود هدایت نوع دوم است؛ چراکه لازمه جبری ساختمان منظم مادی اشیا، کار منظم و پیش‌بینی شده است؛ ولی ابداع و ابتکار نمی‌تواند محصول سازمان مادی و حرکات پیش‌بینی شده باشد» (همو، [بی تا]، ج ۵، ص ۴۸-۵۱).

البته علامه اثبات چنین هدایتی را در جمادات اندکی دشوار و اما در نباتات و حیوانات و انسان، یعنی آنجا که حیات به معنی مصطلح در میان است، دشوار نمی‌داند.

علامه در زمینه اینکه این نوع راهیابی، مورد تأکید قرآن هم می‌باشد، به آیات قرآنی نیز استناد می‌کند (همان، ص ۵۰). از جمله آیات مورد اشاره وی، آیه ۵۰ سوره طه و آیات ۳-۴ سوره اعلی می‌باشد: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ: پروردگار ما آن است که در پیکر هر موجودی آنچه را که شایسته است، نهاده و سپس او را در راهی که باید برود، هدایت کرده است» (طه: ۵۰).

«الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ: آنکه آفریده و سامان داد و آن که اندازه‌گیری نمود و سپس هدایت و راهنمایی کرد» (اعلی: ۳-۴).

تا بدین جا با برخی از مهم‌ترین تقریرها یا همان مصادیق گوناگون وجود نظم در عالم که مقدمه اول برهان نظم علامه را تشکیل می‌دهد، آشنا گشتیم (البته آیات مورد استناد علامه در المیزان در بیان مصادیق نظم بسیار است که ما برای جلوگیری از اطاله کلام از ذکر آنها خودداری نمودیم (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱۹، ص ۵۹۸ و ج ۱۱، ص ۳۸۷).

روشن شد که عالم، یک سیستم منظم است؛ اما بخش دیگر آرای علامه در این برهان، مبتنی بر این مقدمه عقلی است که «هر نظم ناظم می‌خواهد». او در مورد این مسئله که چگونه این تشکیلات و نظامات ساختمان موجودات بر وجود خداوند دلالت دارد، بیان می‌دارد: «همان طوری که اصل پیدایش یک اثر بر وجود نیروی مؤثر دلالت می‌کند، صفات و خصوصیات آن اثر نیز می‌تواند تا حدود زیادی آئینه و نشان‌دهنده صفات مؤثر بوده باشد» (همو، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۴۰).

برهان نظم علامه که دانستیم مبتنی بر دو مقدمه تجربی و عقلی می‌باشد، سرانجام به اثبات وجود خداوند به عنوان ناظم این عالم ختم می‌شود که اگرچه در تقریر دوم بدان اشاره شد، از آنجا که آرای جالبی از علامه در مورد این ناظم وجود دارد، از جمله اینکه او نشان می‌دهد این نظم اولاً تصادفی نمی‌تواند باشد، ثانیاً مستند به خود آن چیز منظم نمی‌تواند باشد و ثالثاً مبتنی بودن آن بر چند علت با هم نیز محال است و در نهایت او وجود خدا را به عنوان ناظم نتیجه می‌گیرد، این بحث را مستقلاً به عنوان نتیجه برهان نظم او پی می‌گیریم.

توضیح آنکه علامه پس از اثبات وجود نظم عالم نحو تجربی و سپس بنا بر حکم عقل بیان کرد که هر نظامی ناظمی دارد، از طرفی به نقد دیدگاه‌هایی که این نظم را نتیجه تصادف می‌دانند، می‌پردازد. بنا بر نظر او همان طور که هر فردی، هر حادثه‌ای را به علتی نسبت می‌دهد و گاهی برای پیدا کردن سببی مجهول، روزگار را با بحث و کوشش می‌گذراند، فردی که با مشاهده چند آجر که با نظم و ترتیب روی هم چیده شده، نسبت آنها را به یک علم و قدرتی می‌دهد و به وجود نقشه و هدفی قضاوت می‌کند، هرگز حاضر نخواهد شد جهان را بی‌سبب پیدایش یا نظام جهان را اتفاقی و تصادفی فرض کند (طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۱۶۶ و ۱۳۸۷، ص ۱۰۳-۱۰۴).

علامه از طرف دیگر بر آن است، این جهان با وحدت و اتصال کاملی که دارد و یک واحد بیش نمی‌باشد، نمی‌تواند محصول سبب‌های متعدد و مختلف باشد؛ به بیان دیگر از نظر وی اگر مدبر این نظام واحد، یکتا نبود، نظام‌های جزئی آن با یکدیگر متناقض می‌شد و تدبیر مختلف می‌گشت (همو، ۱۳۸۶، ج ۱۸، ص ۲۳۶ و ۱۳۸۷، ص ۱۰۴).

علامه همچنین بر این موضوع تأکید دارد که پدیده‌ها و اجزای منظم، در پیدایش و نظم، متکی بر خود نیستند. به اعتقاد او جهان پهناور هستی که ما خود یکی از اجزای آنیم و هرگز نمی‌توانیم در هستی آن تردید کنیم، اگر این هستی از خودش بود، هرگز آن را از دست نمی‌داد؛ حال آنکه اجزای آن، یکی پس از دیگری وجود خود را از دست می‌دهند و پیوسته در حال تغییر و تبدل می‌باشند؛ پس باید قضاوت قطعی کرد که هستی و پیدایش تمام موجودات از چیز دیگری سرچشمه می‌گیرد که آفریده و پدیدآور اوست. او خود بیان می‌دارد که «آن که وجود نامتناهی‌اش تکیه‌گاه جهان هستی و نگهدارنده جهانیان است، خدا نامیده می‌شود و وجودی است که نیستی و نابودی را بدان راه نیست، وگرنه چون سایر موجودات، محتاج به دیگری بود» (همو، ۱۳۶۲، ص ۵۰).

کوتاه سخن آنکه جهان در منظر علامه به کتابی تشبیه می‌شود که از طرف مؤلفی آگاه تألیف شده و هر سطر و فصل آن، دربردارنده یک سلسله معانی و مطالب و منظورهایی است و همین طور نظامی که در کلمات و جمله‌ها و سطرها به کار رفته، هدف

را نشان می‌دهد که البته به زعم وی، اگرچه هر کسی هرچند درس ناخوانده باشد، می‌تواند نظامات حکیمانه را در کار خلقت استنباط کند و به همین جهت است که قرآن با اصرار افراد بشر را به مطالعه در خلقت و ساختار موجودات به منظور شناخت خداوند سوق می‌دهد، اما بنا بر دیدگاه علامه، اگر کسی با علوم طبیعی آشنایی داشته باشد، به تناسب معرفتش، این امور نظامات و آثار و علائم وجود و حکمت و تدبیر را در کار خلقت بیشتر ادراک می‌کند (همو، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۳۹-۴۰/ شیروانی، ۱۳۷۷، ص ۶۳).

ب) برهان حدوث

علامه موجود را بر دو قسم قدیم و حادث دانسته، از چهار قسم حدوث و قدم نام می‌برد: زمانی، ذاتی، به حق و دهری (همو، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۸۲-۱۸۳/ تدین، ۱۳۸۷، ص ۱۸۳-۱۹۰). بیان علامه در این بحث چنین است: «والذی یصحّ أن یؤخذ فی تعریف الحدوث و القدم من معانی السبق و أنواعه المذكورة أربعة، و هی السبق الزماني و السبق العلی و السبق الدهری و السبق بالحق. فأقسام القدم و الحدوث أربعة: القدم و الحدوث الزمانيان و القدم و الحدوث العلیان و هو المعروف بالذاتیین و القدم و الحدوث بالحق و القدم و الحدوث الدهریان» (شیروانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۲۸). از میان انواع گوناگون سبق، تنها چهار نوع از آن را می‌توان در تعریف حدوث و قدم اخذ و اعتبار نمود که عبارت‌اند از: سبق زمانی، سبق علی، سبق دهری و سبق به حق. بنابراین حدوث و قدم بر چهار قسم خواهد بود: ۱) حدوث و قدم زمانی؛ ۲) حدوث و قدم علی که به حدوث و قدم ذاتی معروف است؛ ۳) حدوث و قدم به حق؛ ۴) حدوث و قدم دهری. در اینجا به تعریف اجمالی هر یک از این اقسام خواهیم پرداخت:

۱. حدوث و قدم زمانی

از منظر علامه حدوث زمانی به معنای مسبوق بودن وجود شیء به عدم زمانی است؛ یعنی حاصل شدن آن بعد از نبودنش؛ چنان‌که وجود قبل و بعد آن قابل جمع نباشد. قدم زمانی نیز به معنای مسبوق نبودن شیء به عدم زمانی است (طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۲۶۶) و همان طور که می‌دانیم، لازمه‌اش آن است که شیء در هر قطعه‌ای از زمان که

پیش از زمان وجودش فرض شود، موجود باشد.

نکته‌ای که در مورد این قسم از حدوث و قدم لازم است بدان توجه شود، آن است که حدوث و قدم زمانی از نظر علامه در اموری مصداق دارد که در ظرف زمان واقع باشند و بر زمان انطباق یابند؛ یعنی صرفاً شامل حرکات و اشیا متحرک می‌گردد. بدین ترتیب دیگر خود زمان که واجد ویژگی مذکور نیست، یعنی در زمان دیگری واقع نیست تا وجودش بر آن منطبق گردد، متّصف به حدوث و قدم زمانی نمی‌شود.

البته علامه معتقد است از آنجا که زمان ذاتاً متّصف به قبلیت و بعدیت ذاتی و غیر قابل جمع می‌شود، هر جزئی از آن مسبوق به عدم خویش است و تمام اجزای قبل از آن غیر مسبوق به عدم خود هستند؛ پس هر جزئی از زمان، حادث زمانی و به این معنا کل زمان نیز حادث خواهد بود. او خود در این زمینه می‌نویسد: «اگر زمان مقدار غیر قارّ حرکت و حرکت نیز خروج تدریجی شیء از قوه به فعل باشد، پس فعلیت وجود زمان، مسبوق به قوه آن خواهد بود و این همان حدوث زمانی است» (تدین، ۱۳۸۷، ص ۳۹۴-۳۹۵).

۲. حدوث و قدم ذاتی

حدوث ذاتی مسبوق بودن وجود شیء به عدمی است که در مرتبه ذات آن تقرر دارد و قدم ذاتی بر خلاف آن است. به این معنا همه ماهیات بنا بر نظر علامه، حادث می‌باشند؛ زیرا همان طور که می‌دانیم ماهیات ممکن‌اند و ممکنات ذاتاً استحقاق عدم دارند و استحقاق وجود آنها از ناحیه غیر است و از آنجا که امر ذاتی بر غیر ذاتی تقدم دارد، ممکنات ذاتاً مسبوق‌العدم‌اند.

توضیح آنکه فلاسفه مدعی‌اند هر شیء ماهیت‌داری ذاتاً حادث است و برای اثبات این مدعا چنین استدلال کرده‌اند: هر شیء ماهیت‌داری ممکن است و هر ممکنی ذاتاً استحقاق عدم دارد و استحقاق وجودش از جانب غیر می‌باشد - بنابراین عدم ذاتاً برای هر ماهیتی ثابت است، ولی وجود به واسطه غیر برای آن ثابت می‌شود - و از طرفی آنچه بالذات برای شیء ثابت است، مقدم بر چیزی است که بالغیر برای آن ثابت می‌باشد. نتیجه آنکه وجود هر ممکنی ذاتاً مسبوق به عدم آن می‌باشد - بنابراین هر ممکنی حادث می‌باشد. به نظر

می‌رسد علامه طباطبایی با توجه به اشکالی که در حدوث ذاتی مطرح بوده، حدوث ذاتی را به گونه‌ای تعریف کرده که اشکال مورد نظر متوجه تعریف ایشان نشود. اشکال عبارت است از اینکه ما قبول می‌کنیم که حدوث عبارت است از مسبوقیت وجود شیء به عدم و در این مفهوم، زمان درج نشده است و زمان دخالت ندارد، ولی آنچه مسلم است، این است که این عدم که در این مفهوم هست، عدم مطلق نیست. حدوث، مسبوق بودن وجود شیء به عدم خود آن شیء است نه به عدم شیء دیگر.

۳. حدوث و قدم به حق

علامه حدوث به حق را که در برخی جاها از آن با تعبیر حدوث علی نیز یاد کرده است، چنین تعریف می‌کند: «مسبوق بودن وجود معلول به وجود علت تامه آن است به لحاظ نسبت تقدم و تأخری که بین دو وجود علت و معلول برقرار است» (طباطبایی، [بی تا]، ج ۴، ص ۲۶۶ / تدین، ۱۳۸۷، ص ۳۹۸)؛ همچنین از نظر وی علت نامبرده نسبت به آن معلول، قدیم علی خوانده می‌شود.

به طور خلاصه می‌توان گفت در نگاه علامه این قسم سوم از تقدم و تأخر با قسم پیشین چنین تفاوت می‌یابد که سبق و لحوق قسم اخیر بین دو وجود علت و معلول است؛ در حالی که در حدوث و قدم ذاتی بین ماهیت موجود معلول و علتش می‌باشد.

۴. حدوث و قدم دهری

مسبوق بودن ماهیت معلول و موجود شیء به عدم آن که در مرتبه علتش متقرر است، بنا بر اعتقاد علامه، حدوث دهری می‌گویند. او در این زمینه بر این باور است که عدم معلول با حدی که خاص آن ماهیت است از علت آن، قابل انتزاع است؛ هرچند علت، کمال وجودی معلول را به نحو شریف‌تر و برتر دارا می‌باشد.

آنچه تا بدین جا بیان گردید، بیان مختصری بود از معانی اصطلاحی حدوث و قدم و اقسام آن از منظر علامه طباطبایی. البته لازم است ذکر شود علامه در آثار خویش در باب این مسئله به نحو فلسفی و بسیار تفصیلی بحث کرده است؛ لیکن از آنجا که این بحث‌ها تخصصیاً از حوزه این مقاله بیرون است - چراکه ما را از هدف مورد نظر، یعنی روشن کردن

مسئله چگونگی بهره‌گیری علامه از برهان حدوث در اثبات خدا، دور می‌سازد- در اینجا به این مقدار از تعریف بسنده نموده و در ادامه به جنبه کلامی این برهان خواهیم پرداخت. نخست این نکته در وجه تمایز برهان حدوث علامه طباطبایی نسبت به برهان حدوث نزد دیگران این است که اولاً علامه علاوه بر اعتقاد به حدوث زمانی عالم، بر حدوث علی نیز تأکید داشته، از آن راه بر وجود خداوند تمسک می‌جوید؛ ثانیاً ایشان فراتر از دانشمندان تجربی دیگر که بر بحث از حدوث «عالم» متمرکز شده‌اند، از مسئله حدوث در دو حوزه دیگر یعنی نفس و جسم نیز بحث می‌کند. به طور کلی باید گفت علامه با اثبات حدوث در سه حوزه «عالم»، «نفس انسانی» و «اجسام»، وجود خداوند را به عنوان موجود قدیم و محدث آنها نتیجه می‌گیرد. در اینجا هر کدام از استدلال‌های وی را در این حوزه‌ها بررسی کنیم.

۵. استدلال بر وجود خدا مبتنی بر حدوث عالم

به طور کلی شیوه علامه در باب موضوع حدوث و قدم عالم چنین است که هم ثابت می‌کند جهان طبیعت حادث علی است که در ضمن آن، وجود خدا را هم به عنوان قدیم علی نتیجه می‌گیرد و هم حادث زمانی بودن جهان را به اثبات می‌رساند (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۱۳۶-۱۳۷).

توضیح آنکه از طرفی جهان طبیعت در نگاه علامه، حادث علی است؛ زیرا همه جهان ماده در عین اینکه کثرتی به حسب اجزا دارد، یک واحد حقیقی است و چون عین حرکت و تغییر و تحول می‌باشد، ناچار هستی آن از خودش سرچشمه نمی‌گیرد؛ زیرا در این صورت ذات و هویتش با بود و نبود تغییر می‌پذیرد؛ از سوی دیگر اتفاق نیز در کار نیست و خودش هم نمی‌تواند موجد خودش باشد؛ بنابراین علتی جز خود دارد که وجود ضروری و مقدم آن وجود جهان را پیدایش می‌دهد.

علامه همچنین جهان طبیعت را حادث زمانی دانسته، در توجیه آن می‌گوید: «هر قطعه از پیکره زمانی که گهواره جهان طبیعت شمرده می‌شود، نسبت به قطعه پیشین خود، حدوث زمانی دارد؛ زیرا فعلیتش مسبوق به امکانی است که در قطعه پیشین موجود است و

همین مقدم بودن قطعه پیشین نیز مستند به همان امکان نامبرده می‌باشد. پس همین امکان نسبت به فعلیت مذکور، چنان‌که تقدم زمانی دارد، قدم نیز دارد و فعلیت نامبرده نسبت به همین امکان، تأخر و حدوث زمانی دارد» (همان، ص ۱۳۷).

همان طور که پیش‌تر بیان شد، همین مسئله در مورد خود وجود زمان نیز صادق است. بدین ترتیب علامه با نشان دادن جنبه حدوثی داشتن عالم، نیاز آن را به وجود خداوند به عنوان محدث آن به اثبات می‌رساند.

۶. استدلال مبتنی بر حدوث نفس انسانی

علامه در این برهان که آن را منسوب به حکمای طبیعی می‌داند، ابتدا از راه تأمل در احکام نفس انسانی، حدوث نفس انسان را به اثبات رسانده و سپس وجود واجب تعالی را به عنوان محدث آن نتیجه می‌گیرد. وی در خصوص اینکه نفس انسان حادث می‌باشد، بر آن است که نفس انسانی در مرحله ذات، مجرد از ماده بوده، همراه با پیدایش بدن، حادث می‌گردد؛ چراکه اگر نفس بخواهد قدیم باشد، یا باید قبل از حدوث بدن بدون آنکه به بدنی تعلق داشته باشد، موجود باشد که در این صورت، تمایز نفوس از یکدیگر محال است؛ یا باید متعلق به یک بدن غیر از بدنی که هم اکنون به آن تعلق دارد باشد که این نیز تناسخ است و تناسخ چنان‌که می‌دانیم به دلیل آنکه مستلزم محذوراتی از قبیل رجوع از فعلیت به قوه است، محال می‌باشد (همو، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۵-۲۸۶ / شیروانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۰۳ / برای اطلاع بیشتر در باب ادله ابطال تناسخ، ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۰).

بدین ترتیب تا بدین جا روشن می‌شود که نفس در نگاه علامه حادث است و چنان‌که مشاهده می‌شود، او این مسئله را از طریق برهان خلف به اثبات می‌رساند؛ یعنی نشان می‌دهد اگر غیر از این باشد، یعنی نفس قدیم باشد، مستلزم امر محالی است؛ پس مدعی ما (حدوث نفس انسانی) صادق است. البته این، مقدمه اول برهان حدوث علامه را تشکیل می‌دهد.

اما مقدمه دوم استدلال علامه در بردارنده این مطلب است که «هر حادثی نیازمند محدث است». پیش از تبیین چگونگی اثبات این مقدمه نزد علامه این نکته شایان ذکر

است که در اینکه «ملاک احتیاج به علت» چیست، اختلاف نظری اساسی میان متکلمان و فلاسفه اسلامی وجود دارد. اغلب متکلمان «حدوث زمانی» یعنی سابقه نیستی را ملاک احتیاج به علت می‌دانند. به بیان روشن‌تر آنان بر آن‌اند اگر موجودی وجودش مسبوق به عدم بوده و نیستی بر هستی‌اش پیشی داشته باشد و به عبارت دیگر اگر موجودی در یک زمان نبود و در زمان دیگر بعد از آن زمان «بود» شد، چنین موجودی به این دلیل که نبوده و سپس «بود» شده، نیازمند علتی است که او را پدید آورد و وجودش یک وجود وابسته به غیر خواهد بود. در مقابل، به اعتقاد ایشان، ریشه بی‌نیازی یک شیء از علت «قدم» و دائمی‌بودن وجود است. در این صورت اگر موجودی فرض شود که همیشه بوده است و هیچ‌گاه نبوده که نبوده است، چنین موجودی مستقل و بی‌نیاز از علت است (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۵۰۶)؛ در حالی که فلاسفه اسلامی «امکان» را ملاک احتیاج معلولات به علت خود می‌دانند. استدلال فیلسوفان چنین است که یک شیء ممکن فقط با در نظر گرفتن «امکان» آن نه حدوث آن، محتاج علت است (تفتازانی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۲۷).

در این میان علامه نیز به‌مانند فلاسفه اسلامی، با برگرداندن مسئله حدوث به امکان، نیازمندی آن امر حادث را به علت به اثبات می‌رساند. او خود در این خصوص بیان می‌دارد: «چون حدوث نشان امکان و نیازمندی به علت است، نتیجه می‌گیریم که نفس انسانی ممکن است و در هستی خود نیازمند علت می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۶/ شیروانی، ۳۸۱، ج ۳، ص ۲۰۴).

علامه در اینجا اولاً بر آن است که علت حدوث نفس نمی‌تواند جسم باشد؛ زیرا در این صورت از آنجا که جسمیت در همه اجسام به طور یکسان موجود است، هر جسمی دارای نفس خواهد بود؛ در حالی که می‌دانیم بسیاری از اجسام فاقد نفس‌اند. ثانیاً از نظر وی امر جسمانی هم نمی‌تواند علت حدوث نفس باشد؛ زیرا اگر امر جسمانی، خواه نفس دیگری و خواه صورت جسمی یا عرض جسمانی، علت نفوس نفس باشد، اثرگذاری آن مشروط به وضع خواهد بود؛ در حالی که نفس چون مجرد است، وضع ندارد.

البته علامه دلیل کلی دیگری نیز در اینکه جسم و امور جسمانی نمی‌توانند علت

حدوث نفس باشند، دارد که باید بگوییم بازگشت این دلیل قاعده «معطی شیء فاقد آن نیست» است. توضیح آنکه به اعتقاد علامه، نفس چون مجرد است، گوهرش قوی تر و وجودش والاتر از هر نوع جسم یا امر جسمانی می باشد و معنا ندارد موجود ضعیف تر نسبت به موجود قوی تر علیت داشته باشد و آن را به وجود آورد؛ زیرا مستلزم آن است که علت، کمالی را که فاقد است، اعطا کند (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۶ / تدین، ۱۳۸۷، ص ۴۵۶).

نتیجه ای که از این مقدمات به دست می آید، آن است که علت به وجود آورنده نفس، امری است برتر از عالم طبیعت و آن به اعتقاد علامه، یا واجب تعالی است یا موجودی است که در سلسله علل خود، به واجب تعالی می رسد.

لازم است ذکر شود که شیروانی مترجم و شارح **نهایه** علامه برهان یاد شده را واجد پنج مقدمه می داند (شیروانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۰۶): (۱) نفس مجرد است. (۲) نفس امری حادث است. (۳) از آنجا که نفس امری حادث است، ممکن نیز می باشد. (۴) نفس به یک علت که نه جسم است و نه جسمانی، محتاج است. (۵) سلسله اسباب مجرد باید به واجب تعالی منتهی شود.

بدین ترتیب مشاهده می شود که این مقدمات نهایتاً این نتیجه را می دهد که پیدایش نفس، محتاج وجود خداست.

۷. برهان بر اثبات وجود خدا از راه حدوث اجسام

در این برهان که علامه آن را به متکلمان نسبت داده، از اینکه اجسام حادث و بنابراین نیازمند محدث اند، وجود واجب تعالی استنباط می شود؛ اما دلیل این ادعا که اجسام حادث اند، از نگاه علامه چنین می باشد: اجسام از حرکت و سکون خالی نیستند و حرکت و سکون امور حادث اند و آنچه خالی از حوادث نیست، خودش حادث می باشد. در نتیجه همه اجسام حادث اند. اما مقدمه دوم استدلال علامه بیانگر این اصل است که هر حادثی نیازمند محدث یعنی پدیدآورنده می باشد که این یک اصل عقلی است.

علامه با توجه به این دو اصل درباره این محدث بر آن است که اگر این محدث جسم

یا امر جسمانی باشد، خودش نیازمند محدث خواهد بود و نقل کلام به همان محدث هم به همین ترتیب ادامه خواهد داشت. بنابراین از نظر علامه برای پرهیز از دور و تسلسل باید گفت محدث و پدیدآورنده اجسام امری است که نه جسم است و نه جسمانی و آن همان واجب تعالی می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۶-۲۸۷ / تدین، ۱۳۸۷، ص ۴۵۶-۴۵۷).

خلاصه این برهان به این شکل است:

مقدمه یک: اجسام حادث‌اند.

مقدمه دو: هر حادثی نیازمند محدث است.

نتیجه: اجسام نیازمند محدث‌اند که همان واجب تعالی است.

نکته‌ای که در اینجا لازم است ذکر شود، آن است که علامه که این استدلال را منسوب به متکلمان می‌داند، خود آن را بدین شیوه که مطرح شده، ناتمام می‌داند؛ چراکه به اعتقاد او مقدمه‌ای که در این استدلال می‌گوید «آنچه از حوادث خالی نیست، حادث می‌باشد»، خود نه بدیهی است و نه دلیلی بر آن اقامه شده است و این قاعده‌ای است که به اعتقاد علامه، متکلمان نیز آن را در جای دیگر نقض می‌کنند و معتقدند دگرگونی اعراض با دگرگونی جوهر که موضوع آن اعراض است، ملازم نمی‌باشد. البته علامه در اینجا راه حلی را برای تصحیح این استدلال ارائه داده و بیان می‌دارد که «اگر حرکت جوهری را بپذیریم و برهان حدوث را بر اساس آن بنا کنیم، آن مقدمه تمام و استدلال مورد نظر نتیجه‌بخش خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۷ / تدین، ۱۳۸۷، ص ۴۵۷).

سخن آخر در مورد برهان حدوث آن است که اولاً این برهان در نظر علامه مبتنی بر متناهی بودن سلسله علل و لزوم منتهی شدن آن به یک علت غیر معلول که همان واجب تعالی است، به منظور بطلان دور یا تسلسل می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۷)؛ ثانیاً او بر خلاف نظر متکلمان بر آن است که تمام موجودات علاوه بر حدوث، در بقا نیز محتاج خدای تعالی هستند (همو، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۴۱۶).

ج) برهان حرکت

یکی از استدلال‌های تجربی مورد استفاده علامه در اثبات وجود خدا، برهان حرکت

می‌باشد که در آن با تمسک به وجود حرکت و تغییر در جهان خارج، اثبات واجب را نتیجه می‌گیرد. البته علامه خود مبدع این برهان نیست و آن را برهان ارسطویی می‌خواند و بر آن است که ارسطو در این برهان از وجهه یک عالم طبیعی، نه از وجهه فیلسوف الهی، بحث کرده است (همو، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۶۰)؛ لیکن راجع به فراتر رفتن علامه در این برهان نسبت به برهان حرکت دانشمندان تجربی باید گفت تقریر مشهور برهان حرکت - تا قبل از صدرالمآلهین) بر اساس حرکت در اعراض چهارگانه و تفسیر نخست از حرکت در صورت‌های نوعی استوار بود و از زمان صدرالمآلهین و به تبع نزد علامه، حرکت جوهریه، جایگزین تغییر بر اساس کون و فساد و حتی حرکت در اعراض گردید (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۴۳-۴۲، به نقل از: سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۴).

قبل از تبیین این برهان لازم است نکاتی ذکر گردد: نکته اول اینکه علامه برهان حرکت را در کتاب خود به نام اصول فلسفه و روش رئالیسم در زمره براهین فلسفی و براهینی که از راه عقل به اثبات خدا می‌رساند، آورده است؛ لیکن چون ما در این مقاله نیز اولاً به دنبال «استدلال‌های» تجربی علامه در اثبات خدا هستیم، یعنی استدلال‌هایی که اگرچه یک پای آن تجربه است، اما با راه عقل و استدلال عقلی نیز بیگانه نیست؛ ثانیاً برخی مقدمات برهان حرکت ریشه در تجربه دارد و از راه تجربه به دست می‌آید؛ بنابراین در اینجا این نوع برهان را مسامحتاً به عنوان یکی از «استدلال‌های تجربی‌ای» که وی در اثبات خدا به کار گرفته، پی می‌گیریم.

نکته دوم آن است که از نظر علامه براهینی که برای اثبات واجب اقامه شده‌اند، بر دو دسته‌اند: یک دسته براهینی که بر بطلان دور و تسلسل مبتنی‌اند و دسته دیگر بر آن مبتنی نیستند که به اعتقاد علامه برهان حرکت به‌مانند برهان حدوث، از براهینی است که بر امتناع دور و تسلسل علل مبتنی است (طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۵۹-۶۰).

اکنون در بیان شرح برهان حرکت باید گفت مقدمه نخست این برهان بر این مطلب اشاره دارد که «در جهان خارج، وجود حرکت و تحول غیرقابل انکار است». علامه وجود حرکت و به قول خودش تغییر و تبدل را به عنوان یکی از واضح‌ترین و مسلم‌ترین حقایق

این جهان می‌داند و در این زمینه می‌گوید: «جوهر جهان مادی علی‌الدوام متحرک و گوهر ذاتش در هر آنی، سیال‌الوجود است و اعراض نیز که تابع وجود جواهرند، به تبع متحرک هستند» (همو، ۱۳۶۴، ص ۴۷).

خلاصه آنکه به اعتقاد علامه پدیده‌های جهان عوض می‌شوند و اشیا از حالی به حال دیگر، از وضعی به وضع دیگر و از کیفیتی به کیفیت دیگر در می‌آیند. البته به گفته علامه این تحولات طبیعی روی قانون نیز می‌باشد؛ یعنی از هر ماده‌ای هر صورتی بیرون نمی‌آید؛ همچنین از نظر علامه کار بسیاری از علوم بشر تحقیق در همین تغیرها و تبدل‌هاست و آنها سعی دارند قوانین همین تغیرها را کشف کنند (هم، [بی‌تا]، ج ۴، صص ۹ و ۱۵).

علامه سپس در مورد مقدمه دوم این برهان که بیانگر این مقدمه عقلی است که «هر حرکت محرک می‌خواهد»، بر آن است که از آنجا که محرک (علت فاعلی حرکت) در هر حرکتی، غیر از متحرک (موضوع حرکت) می‌باشد، چراکه جهت پذیرش (قابلیت) هیچ‌گاه عین جهت‌گنش (فاعلیت) نمی‌شود، بنابراین هر متحرکی، محرکی مغایر با خود دارد؛ حال آن محرک به اعتقاد او، اگر خودش نیز متحرک باشد، نیازمند محرکی مغایر با خود می‌باشد و به ناچار برای آنکه دور یا تسلسل لازم نیاید، زنجیره محرک‌ها باید به محرکی که خود متحرک نباشد، منتهی گردد. از نظر علامه این محرک غیر متحرک، از آنجا که ساحت وجودش از ماده و قوه مبراً بوده، دگرگونی و تحوّل در آن راه ندارد، بلکه هستی‌اش از ثبات برخوردار است، واجب‌الوجود بالذات می‌باشد یا در سلسله علل خود، سرانجام به واجب‌الوجود بالذات می‌رسد (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۵ و همو، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۵۲/ر.ک: تدین، ۱۳۸۷، ص ۴۵۵).

نتیجه

از آنچه گفته شد، چنین به دست می‌آید که یکی از راه‌های به‌کارگرفته‌شده توسط علامه طباطبایی در اثبات وجود خدا برگرفته از مطالعه خلقت و طبیعت و از سنخ براهین اِنّی و استدلال‌های تجربی می‌باشد. استدلال‌هایی که او در آنها علاوه بر شواهد تجربی، از مقدمات عقلی نیز استمداد کرده است.

وی در برهان نظم خود از طرفی با استناد بر تقریرهایی که از نظم‌های جزئی و کلی ثابت و متغیر موجود در جهان ارائه می‌دهد و همچنین با شاخص هدایت و راهیابی‌ای که در موجودات وجود دارد و از سوی دیگر با نشان‌دادن اینکه این نظم‌ها نمی‌تواند محصول تصادف یا خود پدیده‌های منظم یا مستند به چند علت باشد و در برهان حدوث با اثبات حادث‌بودن سه حوزه عالم، نفس انسان و اجسام و البته با برگرداندن مسئله حدوث به امکان در پاره‌ای موارد بحث خویش و همچنین با تمسک به قاعده امتناع تسلسل، در برخی دیگر از تقریراتش و سرانجام در برهان حرکت، با اثبات وجود حرکت در عالم و در اینجا نیز با نظر بر قاعده امتناع تسلسل وجود خدا را به عنوان ناظم و محدث و محرک بلامتحرک جهان نتیجه می‌گیرد.

این نکته در وجه تمایز برهان حدوث علامه طباطبایی نسبت به برهان حدوث نزد دیگران وجود دارد که اولاً علامه علاوه بر اعتقاد به حدوث زمانی عالم، بر حدوث علی نیز تأکید داشته است و از آن راه بر وجود خداوند تمسک می‌جوید؛ ثانیاً ایشان فراتر از دانشمندان تجربی دیگر که بر بحث از حدوث «عالم» متمرکز شده‌اند، از مسئله حدوث در دو حوزه دیگر یعنی «نفس» و «جسم» نیز سخن می‌گویند؛ همچنین در برهان نظم از سویی از آنجا که علامه جهان را فراتر از امر مادی می‌بیند و از سوی دیگر وی برهانش را در جایگاه یک فیلسوف مطرح می‌کند، غالباً برهانش وجهی فلسفی منطقی یافته، در قالب مقدمات و نتایج مطرح شده است. فراروی علامه در برهان حرکت نسبت به برهان حرکت دانشمندان تجربی باید گفت تقریر مشهور برهان حرکت (تا قبل از صدرالمآلهین) بر اساس حرکت در اعراض چهارگانه و تفسیر نخست از حرکت در صورت‌های نوعی استوار بود و از زمان صدرالمآلهین و به تبع نزد علامه، حرکت جوهریه، جایگزین تغییر بر اساس کون و فساد و حتی حرکت در اعراض گردید. به طور کلی می‌توان گفت وجه تشابه برهان حدوث و حرکت علامه در مقایسه با برهان نظم وی در آن است که برخی تقریرهای وی از این برهان‌ها که البته چنان‌که خود می‌گوید، در آنها متأثر از حکمای طبیعی و متکلمان بوده، مبتنی بر اصل امتناع دور و تسلسل می‌باشد.

منابع و مأخذ

۱. آیت‌اللهی، مهدی؛ آموزش دین؛ ج ۱-۲، قم: جهان آرا، [بی‌تا].
۲. تدریس، مهدی؛ نهایت فلسفه (ترجمه نه‌ایة الحکمة)؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۳. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر بن عبدالله؛ شرح المقاصد؛ لاهور: دار المعارف النعمانیة، ۱۴۰۱ق.
۴. سبحانی، جعفر؛ معادشناسی در پرتو کتاب، سنت و عقل؛ ترجمه علی شیروانی؛ تهران: الزهراء، ۱۳۷۰.
۵. —؛ «برهان حرکت»، کلام اسلامی؛ ش ۱۸، ۱۳۷۵.
۶. شیرازی (صدرالمتألهین)، صدرالدین؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۷. شیروانی، علی؛ ترجمه و شرح نه‌ایة الحکمة؛ ج ۵، قم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.
۸. —؛ شرح نه‌ایة الحکمة؛ ج ۳، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.
۹. —؛ معارف اسلامی در آثار شهید مطهری؛ ج ۴، قم: انتشارات معارف، ۱۳۷۷.
۱۰. الطباطبایی، محمدحسین؛ نه‌ایة الحکمة؛ علق علیه الاستاذ الشیخ محمدتقی مصباح الیزدی؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۷.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین و دیگران؛ اندیشه‌های بنیادی اسلامی؛ ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ با مقدمه مرتضی مطهری؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۱.
۱۳. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۲، تهران: صدرا، ۱۳۶۴.
۱۴. —؛ تفسیر المیزان؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی؛ قم: دفتر انتشارات

- اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۵. _____؛ خلاصه تعالیم اسلام؛ به کوشش داود الهامی؛ چ ۱۲، تهران: انتشارات کعبه، ۱۳۶۲.
۱۶. _____؛ خلق جدید پایان‌ناپذیر (رساله قوه و فعل)؛ ترجمه محمدی گیلانی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۴.
۱۷. _____؛ معنویت تشیع؛ قم: انتشارات تشیع، ۱۳۵۴.
۱۸. _____؛ معنویت تشیع به ضمیمه چند مقاله دیگر؛ مقدمه علامه حسن‌زاده آملی، به اهتمام محمد بدیعی؛ چ ۲، قم: انتشارات تشیع، ۱۳۸۵.
۱۹. _____؛ شیعه در اسلام؛ به کوشش هادی خسروشاهی؛ چ ۴، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ اساس الاقتباس؛ تصحیح سیدعبدالله انوار؛ چ ۱، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.
۲۱. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار شهید مطهری؛ تهران: صدرا، ۱۳۹۵.

References

1. Tabātabāī, Mohammad Hossein (1985). Tafsir al-Mizan. translated by Mohammad Baghir Mousavi Hamdani. Qom: the teacher Society of Qom Seminary.
2. ----- (1975). Usul-i falsafeh va ravesh-e-realism. Tehran: Sadra.
3. ----- (1988). Nahayeh al-Hakema. scholia by Muhammad Taqi Misbah Yazdi. Tehran: al-Zahra Publication.
4. _____, ----- (1983). Summary of Islamic teachings; edition by David Elhami. Tehran: Kaaba Publications.
5. Mulla Sadra (1981). al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a. Beirut: Arab Heritage Revival House.