



«حدوث» در مصادر امامیه؛
معناشناسی مبتنی بر کاربرد و ادله

میثم توکلی بینا^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۰۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۳/۰۴

چکیده

یکی از مباحث پرتنش و چالش برانگیز فلسفی که متکلمان و محدثان را به واکنش واداشته، مسئله حدوث یا قدم جهان و ماسوی الله است. فلاسفه یونان و طبیعت‌گرایان به شکل‌های مختلف به قدمت جهان اعتقاد داشتند و ادیان در برابر این عقیده موضع گرفته‌اند. در این پژوهش می‌کوشیم صرف‌نظر از تفسیرها و تأویل‌ها، ظاهر متون روایی امامی را بررسی کنیم. در مجموعه بزرگی از این روایات، حدوث جهان و ملازمه کران‌مندی زمانی ماسوی‌الله با حادث بودن آن‌ها طرح شده و بر آن دلیل اقامه شده است. لذا اگر نخواهیم متون روایی را به صورتی گسترده تأویل کنیم و نیز مسئله حدوث زمانی را به جهت فلسفی جدلی الطرفین بدانیم، موضع روایی در این مسئله آن است که هر چیزی غیر خدا «استمرار زمانی آغازمند» دارد. این نگرش هم با تفاسیر برخی متکلمان و هم با آراء اکثر فیلسوفان اسلامی متفاوت و مبتنی بر کاربردشناسی واژه «حدوث» و شبکه معنایی آن در ادبیات مأثور است.

واژگان کلیدی

حدوث زمانی، روایات شیعه، کلینی، صدوق، علامه مجلسی.

مقدمه

آیات قرآن کریم تأکید بر مخلوق بودن جهان دارد؛ نیز بر این که خداوند متعال «بدیع» آسمان‌ها و زمین^۱ است. برداشت متعارف از ظاهر این گونه گزاره‌های قرآنی آن است که جهان سابقه نداشته و خداوند آن را آفریده و ابداع کرده است. بی‌شک، این گونه تعبیر به مانند همه متون، قابلیت تفسیرشوندگی و تأویل‌شوندگی دارند. ابن‌سینا متوجه ناسازگاری ظهور واژگان به کاررفته در مورد خلقت مانند «بدیع» و «فاطر» با رویکرد فلسفه‌مشاء به نظام فیض و صدور بوده و در رساله «مبدأ و معاد» تصریح می‌کند که فرآیند ضروری و ازلی فیض و صدور در نظام فلسفی‌اش نمی‌تواند به معنای واقعی واژه «فعل» الهی دانسته شود (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۱۵۳)؛ لذا او ابداع را طبق صورت‌بندی فلسفی، اصطلاح می‌داند؛ «نامی که برای غرض پیش باید گزیده شود، لفظ "ابداع" است؛ چه، فرزندگان اصطلاح قرار داده‌اند که نسبت مبدأ نخست را به همه معلولاتش به نام ابداع بخوانند» (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۱۵۴).

او در ادامه می‌افزاید که این واژه نیز در عرف مردمان، بر اختراعی تازه آن هم نه از ماده، بلکه از هیچ دلالت دارد و صدق آن نیز بر آنچه گفته شده، محل درنگ و تأمل است (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۱۵۴). لذا او می‌گوید ابداع نیز اصطلاح حکماست و عبارت از ادامه دادن موجود و ساختن چیزی است که به ذات خود موجود نیست.

اما اگر بخواهیم با التزام به ظواهر قرآن به آن نگاه کنیم و فهم عرفی و عصری از واژگان آن را مدنظر قرار دهیم، دلالت آن را به حدوث زمانی جهان می‌توان تأیید کرد. غالب متکلمان امامی در کنار این قرائن قرآنی، روایات را نیز در همین راستا می‌بینند. از آن جا که کلام و حدیث دست در دست هم دارند، به طرح نظریات موجود در متون دینی و حدیثی می‌پردازیم، زیرا می‌دانیم که متکلمان طلایه‌دار، می‌کوشیدند این متون مأثور را توضیح دهند یا موجه سازند و مبادی مباحثشان منقولات است؛ چراکه در نظر ایشان منقولات از عاقل صادر شده‌اند و مرتبت عقل و نقل در حقیقت به همان مرتبت عقل و عقل بازگشت دارد و نمی‌توان هیچ‌یک را بر دیگری به طور مطلق مسلط و چیره دانست.

اگر بخواهیم به میراث مکتوب حدیثی (در همان حدی که در دست داریم) در این زمینه

۱. «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (انعام: ۱۰۱). افزودن این نکته ضروری است که این‌گونه آیات، خلق «هر چیزی» را بیان می‌کند و منحصر در آسمان‌ها و زمین نیست، بلکه ماسوی‌الله را در بر می‌گیرد.

نگاه کنیم، خواهیم یافت که منقولات اهل بیت علیهم السلام در اکثر کتب روایی اولیه، دارای این بحث است. معنای این سخن این است که به وضوح در دوره حضور اهل بیت علیهم السلام این مبحث از سوی افرادی در جامعه ترویج می شده و یا به عنوان شبهه و اشکال نسبت به دین داران طرح می شده یا موضوع مناظرات با خود عالمان دین قرار گرفته است. همین مسئله نشان می دهد که ادعای دینی امامان شیعه با مکاتب فلسفی رایج در آن دوران، مخالف بوده که از امپراتوری روم شرقی نشئت می گرفته، وگرنه داعی بر پرسش های مکرر و طلب دلیل بر ضد طبیعت گرایی نبوده است. اما محدثان نخستین در مرحله تصنیف، معمولاً برای آن باب جداگانه ای در نظر نگرفتند و در قالب مبحث «توحید» آن را نقل کرده اند؛ تا زمان علامه مجلسی که در تألیف بحار^۱ فصل مشبعی را به این بحث پرداخت و احادیث پراکنده را در کنار هم گرد آورد.

با توجه به مطالب فوق، روش کار در این مقاله آن خواهد بود که تا حد ممکن بدون پیش فرض گرفتن مکتب فلسفی خاص و آموزه های عقلی آن، صرفاً بر اساس کاربرد واژه «حدوث» و شبکه لغات وابسته به آن، معنا و مراد آن را به دست آوریم. شایان ذکر است: اولاً، کاربرد لغت در زبان تعیین کننده معنای آن است و مبنای عمل لغویون هم چنین بوده است. در مورد اصطلاحات هر علم، کاربردشناسی مورد تأکید بیشتری است. ثانیاً، کاربرد را می توان در خلال مجادلات و مباحثات با مخالفان، اقامه دلیل و شرح و خطبه ها به دست آورد. پس از به دست آوردن و انعقاد معناست که می توان تازه وارد فضای تفسیر و تعبیر شد و نیز مبنایی برای سنجش سازگاری تفسیرها با ظهور عبارات یافت. در مقاله حاضر این دغدغه تعقیب خواهد شد که پیش از خوانش تفسیری از متون مأثور، تصویر حدوث در آن ها آشکار شود؛ لذا طبیعی است که در حین تحلیل متنی، نوسان ها و سویه های مختلفی از دلالت، عدم دلالت و ابهام و وضوح طرح گردد تا در پایان بتوان به جمع بندی رسید. ضمناً به جهت اهمیت پژوهشی اصل متن در یک مطالعه معناشناختی مبتنی بر کاربرد، مجبوریم به جای ترجمه متن که مستلزم پیشنهاد معنا قبل از تکمیل مطالعه است، به ارائه اصل متن بپردازیم تا محققان قضاوت مستقیمی نسبت به کاربرد داشته باشند. کاربرد معنای حدوث در متون مأثور را می توان با مسامحه در دو دسته کلی شبکه کاربرد معنا و استدلال ها گنجانید که در ادامه بدان می پردازیم.

۱. کاربرد واژه «حدوث» و شبکه معنایی آن

۱-۱. ارتباط حدوث با باری و مبدع بودن خداوند متعال

علی بن ابراهیم قمی (متوفای قرن سوم) در مقدمه کتاب تفسیرش، به قلم خود و البته ظاهراً

به تاسی از خطبه نقل شده از امیرالمؤمنین علیه السلام (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۱) خداوند را چنین مدح می‌کند که: «الحمد لله الواحد الأحد الصمد المتفرد الذی لا من شیء خلق ما کون» (علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱). به نظر می‌رسد این عبارت که به کرات در متون روایی نقل شده در کنار واژه بدیع و ابداع، یکی از اصلی‌ترین مستندات اعتقاد به حدوث زمانی جهان به معنای مسبوقیت به عدم متعارف و کران‌مندی زمانی باشد. کما این‌که در نقل‌های معاصر وی، ابن طیفور نیز شبیه این عبارت را از حضرت فاطمه علیها السلام آورده است که: «ابتدع الأشياء لا من شیء قبله و احتذاها بلا مثال» (ابن طیفور، بی‌تا: ۲۷). علی بن ابراهیم در جای دیگر، تفسیر واژه «بارئ» را که از اسماء الهی در قرآن است (حشر: ۲۴)، به همین تعبیر: «البارئ هو الذی یخلق الشیء لا من شیء» آورده است (علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، ۲: ۳۶۰). دقت در معنای واژه مذکور هم این تفسیر را تأیید می‌کند (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴ق؛ طریحی، ۱۳۷۵: ذیل واژه)؛ نیز ذیل آیات سوره «توحید»، نزاییدن و زاده نشدن را به این تفسیر نموده که «نه از چیزی» به وجود آمده و «نه از چیزی» به وجود می‌آورد (علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، ۲: ۴۴۹). تفاوت این کاربرد با نگاه فلسفه اسلامی در آن است که اولاً، نفی شیء در روایت با ادبیات فلسفی بیان نشده و به متعارف آن بازگشت دارد؛ در نتیجه با دیدگاه فلسفی که خلقت از عدم را به معنای امکان وجودی و فقر آن در نظر می‌گیرد، تفاوت دارد. ثانیاً به جای ادبیات ایجابی خلق از عدم که در نگاه فیلسوفان مستلزم انقلاب و محال است، از ادبیات سلبی «نه از چیزی» استفاده شده که به طور متعارف ویژگی زمان را هم شامل می‌شود و می‌تواند معضل تناقض را حل کند که در بخش بعدی بدان می‌پردازیم. اکنون و با نگرش فیزیکی معاصر، می‌دانیم که مکان و زمان تانسورهای ماده هستند و با نفی چیزها، بقای محور زمان معنا نخواهد داشت.

۲-۱. حل معضل تناقض؛ مفهوم «نه از چیزی»

خلق یا صنع «لا من شیء» معنای دقیقی دارد که در عبارات شیخ کلینی (۲۵۸-۳۲۸ق) شرح آن آمده است. کلینی یکی از درس‌آموختگان علی بن ابراهیم است و خطبه پیش‌گفته را به نقل از امام صادق علیه السلام به نقل از امیرالمؤمنین علیه السلام آورده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ، الصَّمَدِ، الْمُتَفَرِّدِ، الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ، وَلَا مِنْ شَيْءٍ خُلِقَ مَا كَانَ... ابْتَدَعَ مَا خُلِقَ بِلا مِثَالٍ سَبَقَ، وَ لَا تَعَبٌ وَ لَا نَصَبٌ، وَ كُلُّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ، وَ اللَّهُ لَا مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ مَا خُلِقَ... أَحَاطَ بِالْأَشْيَاءِ عِلْمًا قَبْلَ كَوْنِهَا، فَلَمْ يَزِدْ بِكَوْنِهَا عِلْمًا، عِلْمُهُ بِهَا قَبْلَ أَنْ يَكُونَهَا كَعِلْمِهِ بَعْدَ تَكْوِينِهَا...»

فَسُبْحَانَ الَّذِي لَا يُؤْوِدُهُ خَلْقُ مَا ابْتَدَأَ، وَلَا تَدْبِيرُ مَا بَرَأَ... الَّذِي لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ وَحْدَانِيًّا أَزْلِيًّا قَبْلَ بَدْءِ الدُّهُورِ، وَبَعْدَ صُرُوفِ الْأُمُورِ، الَّذِي لَا يَبِيدُ وَلَا يَنْفَدُ...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۳۲۹-۳۳۳).

سپس جناب کلینی توضیح ارزنده‌ای را بر خطبه نقل کرده است. به طور دقیق مشخص نیست این توضیح از ناحیه خود کلینی است یا شرحی است که امام صادق علیه السلام بر خطبه افزوده است؛ اما با توجه به مشی و منش کلینی می‌توان به صورت جدی احتمال داد که شرح امام باشد، چه آن‌که کلینی عادت بر شرح و بیان نکته ذیل حدیث ندارد: «أَلَا تَرَوْنَ إِلَى قَوْلِهِ: "لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ، وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ" فَتَنَى بِقَوْلِهِ: "لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ" مَعْنَى الْحُدُوثِ... وَابْتِطَالًا لِقَوْلِ الثَّنَوِيِّ الَّذِينَ زَعَمُوا أَنَّهُ لَا يَحْدُثُ شَيْئًا إِلَّا مِنْ أَصْلِ، وَلَا يَدْبُرُ إِلَّا بِأَحْتِدَاءٍ مِثَالِ، فَدَفَعَ علیه السلام بِقَوْلِهِ: "لَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ" جَمِيعَ حُجَجِ الثَّنَوِيِّ وَشُبُهِهِمْ؛ لِأَنَّ أَكْثَرَ مَا يَعْتَمِدُ الثَّنَوِيُّ فِي حَدُوثِ الْعَالَمِ أَنْ يَقُولُوا: لَا يَخْلُقُو مِنْ أَنْ يَكُونَ الْخَالِقُ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنْ شَيْءٍ، أَوْ مِنْ لَا شَيْءٍ، فَقَوْلُهُمْ: "مِنْ شَيْءٍ" خَطَأٌ، وَقَوْلُهُمْ: "مِنْ لَا شَيْءٍ" مُنَاقِضَةٌ وَإِحَالَةٌ؛ لِأَنَّ "مِنْ" تُوجِبُ شَيْئًا، وَ"لَا شَيْءٍ" تَنْفِيهِ، فَأَخْرَجَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام هَذِهِ اللَّفْظَةَ عَلَى أْبْلَغِ الْأَلْفَاظِ وَأَصَحِّهَا، فَقَالَ علیه السلام: "لَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ" فَتَنَى "مِنْ"؛ إِذْ كَانَتْ تُوجِبُ شَيْئًا، وَنَفَى الشَّيْءَ؛ إِذْ كَانَ كُلُّ شَيْءٍ مَخْلُوقًا مُحَدَّثًا، لَا مِنْ أَصْلِ أَحَدَثُهُ الْخَالِقُ كَمَا قَالَتِ الثَّنَوِيُّ؛ إِنَّهُ خَلَقَ مِنْ أَصْلِ قَدِيمٍ، فَلَا يَكُونُ تَدْبِيرٌ إِلَّا بِأَحْتِدَاءٍ مِثَالِ...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۳۳۴-۳۳۶).

در این خطبه و سپس در شرح آن، بر این تأکید شده که خلق جهان «نه از چیزی» است؛ بدین معنا که خداوند متعال خلقت جهان را از چیزی انجام نداده، بلکه اصل و ریشه و سابقه‌ای برای آن نبوده است. در شرح آمده است که دوگانه‌پنداران (مشرکان) معتقد بودند که خداوند از ماده و اصلی قدیم می‌آفریند (که طبعاً این ماده هم‌پا و هم‌آورد خداوند و منشأ اتهام خود ایشان به دوگانه‌پنداری است) و لذا طبق الگوی تدبیر می‌کند.^۱ برهان این عده آن بوده که اگر بگویید از چیزی آفریده، خطاست، زیرا پرسش در مورد خود آن چیز تکرار می‌شود و آن قدر ادامه دارد

۱. این اعتقاد در مغرب‌زمین آن دوران رواج داشته و اکثر مشرکان به ازلیت جهان یا لااقل ماده آن اعتقاد داشتند، زیرا چنین می‌دیدند که اعتقاد مقابل آن، مستلزم پذیرش خدای ادیان است و الحاد آنان را برنمی‌تابد. تبدلات فرهنگی آن دوره از طریق ترجمه به عربی و حضور برخی از این مشرکان در شبه جزیره و عراقات برای مواجهه با مسلمانان امری مشهود است؛ برای مثال، ابن‌ابی‌العوجا از دوستان ابن‌مقفع بوده که صاحب ترجمه‌هایی از دیگر مکاتب بوده است (ر.ک: تقابل فیلوپونوس و برقلس در باب سرمدیت جهان در کتاب *On the Eternity of the World*). موضع برقلس برای دفاع از سرمدیت جهان در ردّ خدا بیان شده و در مقابل، فیلوپونوس هم موضع گرفته است.

تا آن چیز را قدیم، دیرینه و هم‌پای خالق بدانید. اگر هم بگویید که از «لا شیء» آفریده، تناقض‌گویی و محال است، زیرا خود واژه «از» موجب شیئیت است و «لا شیء» نافی آن است. اما امیرالمؤمنین (علیه السلام) با دقت تعبیر «لا من شیء» را به کار برده‌اند که به معنای «نه از چیزی» است و نه آن تناقض را دارد و نه ثنویت را تأیید می‌کند. این عبارات دست‌کم ظاهری روشن در حدوث زمانی جهان دارند و حمل آن‌ها بر اقسام دیگری از حدوث، پیچ و خم تأویلی می‌طلبد، زیرا ظهور در معدوم بودن سابقه برای جهان دارد و نه مسبوقیت به غیر یا امور دیگر. در عبارت متن خطبه نیز تأکید شده که هر صانعی از چیزی می‌آفریند، ولی خداوند متعال این‌گونه نبوده که «از چیزی» بیافریند. در این صورت «صنع» خداوند نیز برای بشر قابل درک نخواهد بود، اما دست‌کم محال یا دارای تناقض نیست. ضمن آن‌که به «آغاز شدن روزگاران» هم تصریح شده است؛ یعنی زمان دارای کرانه است و نقطه آغازینی دارد که سخن گفتن پیش از آن معنادار نیست، جز آن‌که در مورد خداوند متعال سخن بگوییم که فرا زمان و خالق زمان تنیده با آفریدگان است. این‌جا بحث فقط از آسمان‌ها و زمین (جهان/کیهان) نیست، بلکه در مورد هر چیزی غیر خدا سخن گفته شده است.

نیز باید افزود که این خطبه اگر حدوث زمانی جهان را بیان کند، به نوعی صرفاً جنبه گزارش و خبررسانی دارد و به اصطلاح، در شکل بیان ما وقع است. در این صورت، نمی‌توان دلیل یا برهانی در آن یافت که الزاماً ماسوی‌الله را حادث (طبعاً به معنای زمانی) بداند. اما دست‌کم بدین معناست که در نظر امیرالمؤمنین (علیه السلام) و نیز محدثان، حدوث زمانی ماسوی‌الله محال عقلی نیست؛ اگرچه دلیلی برای آن به صراحت ذکر نشده باشد. می‌توان استظهار کرد که با بیان این‌گونه عبارت و تذکر به معرفت خداوند، این نکته که «اشیا حادثند و نه از چیزی خلق شده‌اند»، به طریق تنبّه عقلی غیر محال و متن واقع گزارش شده است؛ اما اگر آن توضیح را از آن امام صادق (علیه السلام) بدانیم، حداقل کلام ثنویان را که حدوث زمانی را محال می‌پنداشتند، نقض کرده و آن را امری ممکن برشمرده است.

کلینی در کتاب خود باب مستقلی به حدوث جهان اختصاص نداده، ولی این‌گونه روایات را ذیل احادیث «توحید» آورده است. علامه مجلسی بر این باور است که «در زمان‌های گذشته، اعتقاد به قدمت فقط به ده‌ری‌ها و ملحدان و فلاسفه منکر همه ادیان منسوب بود و لذا کلینی و برخی محدثان دیگر عنوان جداگانه‌ای بدان در کتاب‌هایشان اختصاص نداده‌اند و در باب

حدوث جهان به ذکر اخبار اثبات صانع بسنده کرده‌اند؛ از آن جهت که با اقرار به حق تعالی، و با توجه به اجماع ادیان [بر حدوث]، جای هیچ گونه بحثی در مورد قدمت باقی نمی‌ماند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۴: ۲۳۳).

جایی که در مرویات کلینی بحث از «دلیل» برای حدوث اشیا و ماسوی‌الله شده باشد، نقلی از امام رضا علیه السلام است: «اعلم - عَلِمَكَ اللَّهُ الْخَيْرَ - أَنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - قَدِيمٌ، وَالْقَدَمُ صِفَتُهُ الَّتِي دَلَّتِ الْعَاقِلَ عَلَى أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ، وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ فِي دَيْمُومِيَّتِهِ، فَقَدْ بَانَ لَنَا بِإِقْرَارِ الْعَامَّةِ مُعْجِزَةَ الصَّفَةِ أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَ اللَّهِ، وَ لَا شَيْءَ مَعَ اللَّهِ فِي بَقَائِهِ، بَطَّلَ قَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ كَانَ قَبْلَهُ أَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ؛ وَ ذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ فِي بَقَائِهِ، لَمْ يُجِزْ أَنْ يَكُونَ خَالِقًا لَهُ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ، فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقًا لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ؟! وَ لَوْ كَانَ قَبْلَهُ شَيْءٌ، كَانَ الْأَوَّلَ ذَلِكَ الشَّيْءُ، لَا هَذَا، وَ كَانَ الْأَوَّلَ أَوَّلِي بَانَ يَكُونُ خَالِقًا لِلثَّانِي» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۹۶ و ۲۹۷).

استدلال امام رضا علیه السلام آن است که واضح است خداوند قدیم است. همین صفت، چراغ راه عاقل می‌شود تا بفهمد که هیچ چیز پیش از خدا نبوده و بر او تقدم ندارد و نیز همراه و هم‌پای او در همیشگی‌اش نبوده است؛ لذا از همین طریق که مردم و عموم از این صفت چنین تقریر می‌کنند و عقول به همین مدلول رهنمون می‌شوند، دانسته می‌شود که هیچ چیز پیش از خدا و همراه خدا در بقائش نبوده است. لذا باور کسانی که گمان می‌کنند قبل از او یا همراه او چیزی بوده است بیهوده است، زیرا اگر چیزی در بقا همراه او بود، مجاز نبود که خداوند را خالق او بدانیم، زیرا پیوسته همراهش بود و چگونه می‌توانست خالق چیزی باشد که همیشه همراهش بوده است؟! در حقیقت، بازگشت استدلال به معرفت عقلا از اوصاف الهی است که معیت ماسوی‌الله را با وی رد می‌کند و مفهوم خلقت را صرفاً به کران‌مندی زمانی مخلوق برمی‌گرداند.

۳-۱. ملازمه مفهوم آغازمندی محور زمان با حدوث

در کلمات شیخ صدوق (۳۰۸-۳۸۱ق) «محدث» به معنای «ما کان بعد ان لم یکن» و قدیم به معنای «الموجود لم یزل» آورده شده است (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۰۳). این تقابلی معنایی نشان‌دهنده آن است که در نظر صدوق، در متون حدیثی آن چنان سطحی و پیش‌پاافتاده در مورد زمان بحث نشده که در عدم، امتداد زمانی فرض شود و پس از آن را «بعد» بنامند! به نظر می‌رسد، یکی از اشکالاتی که به متکلمان به عنوان سخیف بودن طرح بحثشان شده همین باشد که «بعیدیت» برای عدم معنادار نیست و وجود پس از عدم، فاقد معنای روشنی است.

تقابلی که شیخ ایجاد کرده، این تعبیر را در برابر وجود بی‌کرانه قرار داده است. این بدان معناست که منظور از حادث، موجودی است که بازگشت در محور زمانی آن به نقطه صفر و کرانه می‌انجامد؛ زمانی که پا پس گذاشتن از آن به عقب‌تر، ممکن نیست. با توجه به ضیق تعبیر، از این وضعیت تعبیر به «بعدیت» شده است. لذا «این‌که قدیم را قدیم می‌گوییم، بیان آن است که تقدم و وجود آن "نه تا آغازی" است و این‌که محدث را محدث گوییم، بیان این مطلب است که بودنش "تا کرانه و فرجام و آغاز و نخستی است"» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۰۴).

روح استدلال شیخ صدوق در این مطلب و در ادامه آن است که فهم متعارف از «تقدم» فقط در فرضی است که موجود و کائن همیشگی نباشد و امتداد آن در گذشته کران‌مند باشد، و تنها در این فرض است که واقعاً می‌توان گفت خداوند متعال بر موجودات تقدم دارد؛ در غیر این صورت، فرض «تقدم» بازی با کلمات است و متفاهم واقعی ندارد و لذا «اگر به غیر خداوند قدیم اطلاق شود، از باب مجاز خواهد بود، چه آن‌که غیر خدا مُحدَث است و قدیم نیست» (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۰۹).

نکته مهم دیگری که از این تعبیر استفاده می‌شود این است که در نظر شیخ صدوق، تقسیم حادث به «ذاتی و زمانی» تقسیمی بی‌وجه است، زیرا تقدم بدون فهم کران‌مند از موجود ممکن نیست و حقیقتی ندارد.

در توحید شیخ صدوق بابی با عنوان «حدوث العالم» وجود دارد. بنا بر رسم محدثان، عنوان باب برگرفته از مضمون احادیث است. وقتی احادیث این باب بررسی شود، معلوم می‌گردد که نمی‌توان با قاطعیت ابراز داشت که کاربرد واژه حدوث منحصر در تقریر زمانی آن است. برای مثال، در همان حدیث اول مطلب مورد بحث میان پرسش‌گر و امام، حدوث عالم است؛ اما با مطالعه مطلب آشکار می‌شود که در نگاه هر دو طرف این گفت‌وگو، حدوث به معنای «مصنوعیت» و «مخلوقیت» محل نزاع است (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۹۲ و ۲۹۳)؛ لذا بعید است بتوانیم به راحتی و با استناد به متن احادیث این باب بگوییم که ظهور «لفظ» حدوث در متون روایی «حدوث زمانی» است.^۱ در حقیقت، مهم‌ترین چیزی که میان ملحدان / مشرکان و از سوی

۱. غالب احادیث این باب چنین است، اما برخی احادیث نیز مانند حدیث شماره ۳ در این باب، ظهور در «موجودیت بعد از معدومیت» دارد؛ اما تنها در مورد فرد انسانی است و درباره جهان یا ماسوی‌الله، سخنی از زمان در خود ندارد.

دیگر امامان معصوم علیهم‌السلام مورد کشمکش و جدال بوده، یا به تعبیر دیگر حجج الهی در صدد آن هستند، این است که آیا جهان نشانه‌های صنع یا خلق را دارد یا نه؟ لذا این باب در کتاب توحید دارای مطلب روشنی درباره «حدوث زمانی مورد نظر فیلسوفان و متکلمان» نیست و اتفاقاً نشان‌گر آن است که مبحث اصلی در این عنوان، پذیرفتن یا نپذیرفتن مخلوقیت و مصنوعیت اشیا، جهان و جان‌داران است. نشانه‌هایی که در روایات این باب ذکر شده، در صدد نشان دادن چنین ویژگی‌ای در طبیعت است (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸ق: باب اثبات حدوث العالم). لذا دست‌کم اخبار این باب در راستای اثبات فقر و مصنوعیت جهان است و عالم را وابسته و فقیر خالق و صناعی ترسیم، و برای آن نشانه‌های متقنی بیان می‌کند. از سوی دیگر، از ظاهر برخی روایات (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۹۷ و ۲۹۸) چنین به دست می‌آید که زمانی بودنِ حدوث به عنوان لوازم آن طرح شده است؛ بدان معنا که اگر چیزی مصنوع و حادث باشد، نمی‌شود قدیم و لایزال باشد؛ یعنی صرف حدوث ذاتی برای مصنوعیت کافی نیست و مصنوعیت اشیا مستلزم حدوث زمانی است و لازمه حادث بودن و سبق عدم بر وجود، آن است که شیء ازلی نباشد؛ «گفت: چه دلیلی بر حدوث اجسام است؟ فرمود: من هرچه می‌یابم - چه ریز و چه درشت - وقتی بدان چیزی شبیه خودش افزون گردد، بزرگ‌تر می‌شود و این به معنای زوال و انتقال از حالت اولیه است؛ حال آن‌که اگر قدیم بود، نه زائل می‌شد و نه تغییر می‌کرد؛ زیرا آنچه نابود شود و تحول یابد، چیزی است که هم مُجاز است وجود یابد و هم پوچ گردد. لذا با وجود پس از عدمش در دایره حدوث وارد می‌شود و ازلی دانستن آن، مستلزم هیچ دانستن آن است و صفت ازل و عدم با هم در یک چیز جمع نمی‌شود» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۹۷ و ۲۹۸).

با توجه به متن فوق، دو نکته برداشت می‌شود: اولاً، هم امام و هم پرسش‌گر از یک مکتب فکری آگاهی مشترک دارند؛ مکتبی که بر اساس آن جهان قدیم تلقی می‌شود و البته با شرک پیوند دارد. لذا امام در پاسخ آن فرد، برای نشان دادن حدوث جهان، سعی در نفی قدمت آن دارند. ثانیاً، تأکید امام بر این است که تغییر - که به معنای زوال یک حالت و انتقال به حالت دیگر است - با جهان ازلی و قدیم سازگار نیست و چیزی که ازلی و قدیم است، نمی‌تواند به عدم روی خوش نشان دهد. برای درک این استدلال باید نقطه مقابل آن را دید: همان کسانی که معتقد بودند وجود

۱. گوینده ابن ابی‌العوجاء - از مشاهیر الحاد در آن دوران - است که متعدد با امام صادق علیه‌السلام بحث می‌کرده و اخبار آن نقل شده است.

با عدم جمع نمی‌شود و از آن ابا دارد؛ لذا جهان پاینده و همیشگی خواهد بود. گویی امام لازمه این مطلب را در تقدیر چنین بیان کرده‌اند که نه تنها وجود جهان باید ازلی و ضروری باشد، بلکه باید هیچ تغییر و زوالی دیده نشود؛ که البته دیده می‌شود. یعنی در جهان مادی، عدم در پی وجود می‌آید و این بدان معناست که ذات وجودشان واجب، ضروری و ازلی نیست.

به نظر می‌رسد امام این نکته را بیان می‌کنند که مصنوعیت و مخلوق بودن شیء اگر با عدم تناهی زمان بیان شود، به نقض مصنوعیت آن خواهد انجامید؛ یعنی اگرچه در حدوث، صنع و خلق مورد بحث است، اما پذیرفتن ازلیت جهان / ماده جهان یا هر چیزی جای‌گزین آن، با پذیرش مصنوع یا مخلوق بودن آن منافات دارد و شواهد روزمره ما از تغییرات واقعی را نیز نقض می‌کند. شیخ صدوق نیز در توضیح خود می‌گوید: «موجود قدیمی که همواره بوده، در وجودش نیازی به موجد ندارد و لذا وجودش نسبت به عدم اولویت دارد، زیرا اگر وجودش نسبت به عدم اولویت نداشته باشد، فقط با موجدی ایجاد می‌گردد. وقتی چنین باشد، می‌فهمیم که قدیم نمی‌تواند باطل شود، چه آن‌که وجودش اولی از عدم است و آنچه که نیستی‌اش مجاز است، نمی‌تواند قدیم باشد» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۰۳).

شیخ صدوق در تعریف «حدوث» این را بیان می‌کند که حادث چیزی است که بعد از نبود، بوده و «قدیم» موجودی است که همواره بوده و لذا بر حادث متقدم است (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۰۳). (تقدم بالکون): «و وَصَّفْنَا الْقَدِيمَ بِأَنَّهُ قَدِيمٌ، هُوَ إِخْبَارٌ عَنِ تَقْدِمِهِ وَوَجُودِهِ، لَا إِلَى أَوَّلٍ. وَوَصَّفْنَا الْمُحْدَثَ بِأَنَّهُ مُحْدَثٌ، هُوَ إِخْبَارٌ عَنِ كَوْنِهِ إِلَى غَايَةِ وَنَهَايَةِ وَابْتِدَاءِ وَ أَوَّلٍ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۰۴).

نیز در حدیث ذعلب نقل شده که آن حضرت در مورد خداوند فرمود: «سَبَقَ الْأَوْقَاتَ كَوْنُهُ وَ الْعَدَمُ وَجُودُهُ وَ الْإِبْتِدَاءَ أَرْزَلَهُ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۰۸)؛ و بدین معناست که بودن او بر زمان‌ها تقدم دارد و هستی او بر نیستی تقدم دارد و ازلیت او بر آغاز. کنار هم قرار گرفتن این تقدم‌ها می‌تواند نشانه آن باشد که منظور از تقدم، فراتر بودن است. خود زمان و توقیت از عوارض مخلوقیت است و ما درکی از بودن بدون استمرار زمانی نداریم. در ادامه، آن حضرت خطاب به خداوند متعال این شعر را می‌خواند: «وَ كُنْتَ إِذْ لَيْسَ نُورٌ يَسْتَضَاءُ بِهِ / وَ لَا ظِلَامٌ عَلَى الْأَفَاقِ مَعْكُوفًا» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۰۹).

در کتاب التوحید خبر دیگری نیز به چشم می‌خورد که شیخ صدوق آن را در باب «اثبات

حدوث جهان» نیاورده، بلکه در اوایل کتاب آورده است. همین مسئله می‌تواند قرینه دیگری باشد بر این که در نظر شیخ صدوق، حدوث با معنای زمانی خصوصیتی نداشته و باب خاصی را به کران‌مندی زمانی جهان لزوماً اختصاص نداده است. شخصی از دانشمندان منطقه شام از امام باقر علیه السلام درباره نخستین مخلوق خداوند می‌پرسد. حضرت در جواب او می‌فرماید: «أَخْبِرُكَ أَنَّ اللَّهَ عَلَا ذِكْرَهُ كَانَ وَلَا شَيْءَ غَيْرُهُ، وَكَانَ عَزِيزًا وَلَا عِزًّا لِأَنَّهُ كَانَ قَبْلَ عِزِّهِ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (صفات: ۱۸۰)، وَكَانَ خَالِقًا وَلَا مَخْلُوقًا، فَأَوَّلُ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِنْ خَلْقِهِ الشَّيْءُ الَّذِي جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ، وَهُوَ الْمَاءُ. فَقَالَ السَّائِلُ: فَالْشَّيْءُ خَلَقَهُ مِنْ شَيْءٍ أَوْ مِنْ لَا شَيْءٍ؟ فَقَالَ: خَلَقَ الشَّيْءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهُ، وَ لَوْ خَلَقَ الشَّيْءَ مِنْ شَيْءٍ، إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ انْقِطَاعٌ أَبَدًا وَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ إِذَا وَمَعَهُ شَيْءٌ، وَلَكِنْ كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ، فَخَلَقَ الشَّيْءَ الَّذِي جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ وَهُوَ الْمَاءُ.» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۶۷؛ و نیز کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۵: ۲۳۲ و ۲۳۳).

در این روایت، بحث از کل ماسوی‌الله است. ظهور کلمات «اول» و نیز این که خدا بود و خالق بود قبل از آن که مخلوقی داشته باشد و بودش چنان بود که هیچ چیز نبود، صریح در آغاز ماسوی‌الله و کران‌مندی وجودی و زمانی آن است؛ یعنی مسبوقیت به عدم متعارف را بیان می‌دارد، نه صرف مسبوقیت به غیر را.

پرسش‌گر، سؤال خود را به همان شیء نخستین برمی‌گرداند و می‌پرسد که آیا خود آن شیء از چیزی آفریده شده یا از «نه چیزی». حضرت در جواب، اصطلاح او را اصلاح کرده و از صورت تناقض بیرون می‌آورند؛ به این صورت که خداوند نه «از چیزی» آن را آفرید و اگر چنین نبود، دوباره این سلسله تکرار می‌شد و در آن صورت باید بگوییم که این چیز همواره با خدا بوده و ازلی است؛ حال آن که در فقره قبل بیان شده بود که این گونه نبوده و خداوند «کان و لا شیء معه». بله، اشیای دیگر همگی از آن شیء نخستین خلق شده‌اند. این جا نیز قطعاً باید گفت دست‌کم مسبوقیت به عدم، امکان‌پذیر دانسته شده و محال نیست.

۲. استدلال و مناظره؛ سیاق عمیق‌تر معنای «حدوث» در متن دینی

۲-۱. تنوع و گوناگونی حادثات، عرف مفهوم و نفی ثنویت

توضیحی که گویای مطلب فوق باشد، در منقولات طبرسی (قرن ششم) در کتاب

۱. مضمون این عبارت، به کرات در احادیث به چشم می‌خورد و نزدیک به تواتر (مضمونی) است.

الاحتجاج آمده است. وی نقل می‌کند که فردی زندیق مباحثه و مجادله‌ای طولانی با امام صادق علیه السلام داشته و وقتی با مدعای حضرت مواجه می‌شود که «لا من شیء» اشیا را آفریده است، می‌پرسد که چگونه می‌شود که از «نه چیزی» چیزی خلق شود. این همان سؤالی است که مکاتب دیگر طرح می‌کردند و از طریق آن، حدوث جهان به معنای مسبوقیت به عدم را باطل می‌دانستند. پاسخ حضرت آن است که اشیا یا از چیزی آفریده شده‌اند یا از چیزی آفریده نشده‌اند. اگر از چیزی آفریده شده باشند، آن چیز با خدا معیت دارد و قدیم خواهد بود و قدیم نمی‌تواند حادث باشد و نیز نمی‌تواند از بین برود و نیز نمی‌تواند تغییر کند؛ پس چگونه از این چیز که طبیعتاً جوهری واحد و رنگی واحد است، جواهر مختلف و انواع رنگ‌ها پدید آمده و حیات و ممات در آن پدیدار شده است؟ (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۳۳۷). روح این استدلال آن است که اگر چیزی ازلی باشد و از آن چیزها به وجود آیند، نمی‌تواند تغییرات و انواع را برتابد و گوناگون شود. شاید بتوان گفت این بر اساس این تلقی بیان می‌گردد که آن شیء ازلی خود بخواهد تنها منبع پیدایش اشیا باشد؛ چنان‌که مشرکان در آن دوره چنین اعتقاد داشتند. در این صورت، خود این شیء برای گوناگونی و تنوع موجودات کافی نیست و زیاد و کم شدن بر آن معنا ندارد و آن را از «لزوم وجود» بیرون می‌برد. لذا جهان صانعی دارد که تدبیر آن به دست اوست و گمانه مشرکان بیهوده و غیر مطابق با واقعیت جهان است.

نیز طبرسی در خبر دیگری از امام رضا علیه السلام نقل می‌کند: «فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُنَّ لَمْ يَزَلْنَ مَعَهُ فَقَدْ أَظْهَرَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِأَوَّلِ قَدِيمٍ وَلَا وَاحِدٍ وَأَنَّ الْكَلَامَ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ وَ لَيْسَ لَهُ بَدْءٌ؛ وَ لَيْسَ بِإِلَهٍ» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۴۰۶). این خبر نیز مطلبی را که در بالا به نقل از کلینی آوردیم تأیید می‌کند که قدیم بودن و پیشین بودن خداوند نسبت به اشیا، چنان دلالت شناختی‌ای دارد که اجازه نمی‌دهد کسی «همراه» او چیزی فرض کند. در این صورت، قائل به قدمت قرآن یا کتب آسمانی، برای خدا معیت کتب را قائل شده و کتب را بدون آغاز در نظر گرفته است. باز نکته مهم در این عبارت که افزون بر موارد فوق است، اشکال عدم قول به وحدانیت خداوند است؛ گویی کسی که چنین موجودی را همراه خداوند و همیشگی فرض کند «واحد» بودن خداوند و اله بودن انحصاری وی را نقض کرده است. به نظر می‌رسد این جا تلقی از قدیم و همیشگی بودن از یک مسئله زمانی، به نوعی معیت فرا زمانی تبدیل شده که در مباحث خلق قرآن مورد بحث بوده است. حال این پرسش پررنگ می‌شود که آیا اساساً می‌توان مخلوقی را فرض کرد که

زمان مند نباشد؟ پاسخ به این سؤال در گرو فهم حقیقت زمان است. در صورتی که حقیقت زمان را استمرار وجود بدانیم و آن را با کمیت زمانی و شیوه‌های شمارش آن خلط نکنیم، بعید است بتوان به سادگی بدان پاسخ مثبت داد. در واقع ما درکی از وجود بدون زمان نداریم و این دو مفهوم به هم عجین و آمیخته‌اند. لذا هر آنچه مخلوق است، زمان مند است و وجود «غیر مخلوق» که ویژگی زمان مندی را ندارد، برای ما به هیچ عنوان قابل درک نیست.

اما از سوی دیگر، در برخی اخبار چنان دانسته شده که موجود ازلی غیر ممکن است دو تا باشد و تشبیه در آن راه ندارد «بِامْتِنَاعِ الْأَزَلِيِّ أَنْ يُثْنِيَ»^۱ (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۰؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۵۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۴۰۰). و نیز اگر چیزی غیر از خداوند قدیم باشد، در آن صورت اله دومی خواهد بود «وَلَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِلَهًا ثَانِيًا» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۲۰۳؛ ۱: ۲۰۳) که بیان دیگری از شرک است. شرح مطلب این است که «امکان با قدمت جمع نمی‌شود و ایجاد صرفاً برای چیزی است که مسبوق به عدم باشد؛ لذا اعتقاد به تعدد قدما همراه با اعتقاد به امکان برخی از آن‌ها، باور به نقیضین است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۴: ۳۳). با توجه به این که کلام مذکور در فضای بحث قدیم بودن قرآن مطرح شده و ادعای طرف مقابل معلوم است، نمی‌توان قدیم را در عبارت به معنای واجب‌الوجود دانست تا متن را تأویل کنیم؛ بلکه در این جا سراسر بحث از زمان است.

به نظر می‌رسد مسئله اصلی و محل نزاع، «مفهوم» خلقت است. کشفی که آدمی از مصنوعات و مخلوقات می‌کند این است که موجوداتی تحت تدبیر و آفریده هستند و این کشف و فهم متعارف، پذیرای قول به قدمت نیست. «خلقت» به طور متعارف با کران مندی زمانی گره خورده و در غیر این صورت، خروج از زبان عادی و فهم عرفی اتفاق می‌افتد.

در پایان باید افزود که برخی عبارات روایی دیگر وجود دارد که به وضوح در برابر باور افلاطونی (صرفاً صورت‌بخش بودن صانع در عین قدمت ماده آشفته) قرار می‌گیرد. شریف رضی در نهج‌البلاغه و نیز شیخ صدوق در التوحید خود در ضمن خطبه‌ای از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده‌اند: «لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أَصُولٍ أَزَلِيَّةٍ وَلَا مِنْ أَوَائِلٍ كَانَتْ قَبْلَهُ أَبَدِيَّةٍ، بَلْ خَلَقَ مَا خَلَقَ وَآتَقَنَ خَلْقَهُ وَصَوَّرَ مَا صَوَّرَ فَأَحْسَنَ صُورَتَهُ...» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۷۹؛ شریف رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۶۳).

۱. قسمتی از خطبه بسیار مشهوری از امام رضا علیه السلام که در آن تنها برهان را همین بیان می‌دارند که ازلی نمی‌تواند دوتا باشد و باید یکی باشد و چیزی که بدء ندارد، بی‌معناست که ابتدا برای آن به کار رود.

در این عبارت که حمل بر ردّ مسئله هیولا (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ۹: ۲۵۶) یا قدمت عقول مجرد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۴: ۲۹۶) شده، معنای حقیقی خلقت و معنای حقیقی صورت‌بخشی چنین معرفی شده که بی هیچ سابقه، آفرینش شود و ماده اولیه نداشته باشد و بدون هر گونه سابقه یا الگوی قبلی، صورت آن ماده (اعم از مفهوم کلی صورت و مفهوم صورت معین) معنادار و پدیدار شود. اگر بنا باشد صورت یا ماده به سابقه‌ای برگردد، خلقت صورت یا ماده جای تأمل می‌شود و از شمول مخلوقیت و مصنوعیت بیرون خواهد رفت. به تعبیر دیگر، صرف‌نظر از مصادیق ماده و صورت، خود حقیقت ماده و صورت باید مخلوق باشد و اگر به قدمت هر یک قائل شویم، به معنای متعارف کلمه نمی‌توان برای آن‌ها خلقت یا صُنع را به کار برد.

۲-۲. نفی معیت با خداوند برای تقریر حدوث و برهان امتناع حوادث نامتناهی

بحث از حدوث در روایات به این صورت نیز طرح شده که مکرراً بر «لا شیء معه» تأکید شده است. برخی با نقد حدیثی و رجالی «کان الله و لم یکن معه شیء» پنداشته‌اند که این عبارت توانایی لازم را برای اثبات یا ارشاد به موضوع کران‌مندی موجودات ندارد. اما این عبارت در متون مختلف روایی نقل شده، تا جایی که شاید بتوان بر آن ادعای تواتر مضمونی کرد؛ برای نمونه: «وَإِنَّهُ يُعَوِّدُ سُبْحَانَهُ بَعْدَ فَنَاءِ الدُّنْيَا وَحُدَّةِ لَا شَيْءَ مَعَهُ كَمَا كَانَ قَبْلَ ائْتِدَائِهَا كَذَلِكَ يَكُونُ بَعْدَ فَنَائِهَا لَا وَقْتُ وَلَا مَكَانَ وَلَا حِينَ وَلَا زَمَانَ؛ عَدِمَتْ عِنْدَ ذَلِكَ الْأَجَالَ وَالْأَوْقَاتِ وَرَأَلَتِ السُّنُونَ وَالسَّاعَاتُ فَلَا شَيْءَ إِلَّا الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ الَّذِي إِلَيْهِ مَصِيرُ جَمِيعِ الْأُمُورِ بِلَا قُدْرَةٍ مِنْهَا كَانَ ائْتِدَاءُ خَلْقِهَا وَبَغَيْرِ ائْتِنَاعٍ مِنْهَا كَانَ فَنَائُهَا وَ لَوْ قَدَّرَتْ عَلَى الْاِئْتِنَاعِ لَدَامَ بَقَاؤُهَا» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۸۶؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۰۴).

و در پایان باید به روایتی مهم اشاره کرد که به جهت موافقت آن با برخی استدلال‌های متکلمان و برهان مشهور «استحاله عدم تناهی متعین» اهمیت دارد. در تفسیر امام عسکری علیه السلام و نیز در احتجاج به نقل از امام صادق علیه السلام چنین طرح شده که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مناظره با دهریون که قائل به دیرینگی و دیرپایی جهان بودند، چنین استدلال کردند که: «آیا اعتقاد دارید که گذشته/پیشینه شما - از نوع روز و شب - کران‌مند است یا بی‌کرانه؟ اگر بگویید بی‌کرانه، چگونه واپسینی به شما وصال داده که هیچ کرانه‌ای برای ابتدای آن نیست؟! و اگر بگویید متناهی است، بودنش آن گونه است که هیچ‌یک از آن‌ها قدیم نیست. گفتند: چنین است» (امام

عسکری رحمته، ۱۴۰۹ق: ۵۳۶؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۵).

به این ترتیب، پیامبر صلی الله علیه و آله از روش عدم امکان حوادث نامتناهی گذشته برای بیان کران‌مندی زمان گذشته استفاده کرده‌اند. دست‌کم بر مبنای این روایات می‌توان چنین اظهار داشت که در وضعیت جدلی بودن مسئله دیرینگی ماسوی‌الله و ممکن بودن کران‌مندی زمانی، روایات امامیه دلالت روشن بر آغاز زمانی دارند؛ یعنی اگر دو طرف مسئله را ذاتاً محال ندانیم و در عین حال نتوان مسئله کران‌مندی را به شکل عقلی اثبات کرد، استدلال نقلی یا به عبارت دیگر، گزارش از وقوع خلقت در روایات امامیه به نفع آغازمندی ماسوی‌الله است. لذا معنایی که از خلال کاربردها و اقامه دلیل بر حدوث هویدا می‌شود، به دشواری می‌تواند بر حدوث ذاتی حمل شود و متون دینی فارغ از چنین اصطلاح متأخر و مدرسی‌ای طرح شده‌اند.

نتیجه‌گیری

- می‌توان در مجموع گفت، مهم‌ترین نکات به دست آمده از تحلیل فوق آن است که:
۱. عالم صناعی دارد و تدبیر می‌شود و توضیح فیزیکی صرف نمی‌تواند بسیاری از چرایی‌ها را پاسخ دهد.
 ۲. سبق به عدم متعارف برای ماسوی‌الله محال نیست؛ و ماسوی‌الله مسبوق به عدم به معنای عرفی و کران‌مندی زمانی است.
 ۳. از این وضعیت با عبارت «لا من شیء» بودن مخلوقات یاد و بر آن تأکید می‌شود.
 ۴. فهم متعارف و معرفت حاصل از اعتقاد به قدیم بودن خداوند، اجازه پذیرش قدمت هیچ مخلوقی را نمی‌دهد.
 ۵. تقدم خالق بر مخلوق اگر بدون مفهوم مسبوقیت به عدم باشد، نوعی حشو لفظی است و حقیقت ندارد.
 ۶. روایات حدوث زمانی فراتر از حد تواتر مضمونی هستند و انتساب آغازمندی زمانی جهان و ماسوا به روایات، روشن است.
- اما نکته دقیق‌تری که نمی‌توان از روایات به صراحت در مورد آن استنباطی داشت این است که با توجه به قدیم بودن خداوند متعال به معنای فرازمانی و فرااستمراری که مفهوم و معقول ما باشد، آیا منع عقلی دارد که خداوند بتواند مخلوقی را با استمرار همیشگی و بی‌آغاز (به مفهوم زمانی) بیافریند؟ مگر آن‌که بتوانیم نشان دهیم که زمان و استمرار بدون لحاظ آغاز اصلاً

گزافه‌گویی و مهمل‌گویی است. به نظر می‌رسد برخی از این محدثان امامی و برخی متکلمان بر این باور بوده‌اند.

به هر صورت، چه پاسخ پرسش فوق را بدانیم و چه ندانیم، شبکه‌ی معنایی حدوث در روایات به صورت عمده با کران‌مندی زمانی هم در آغاز و هم در پایان عجین است و ظهور عرفی در آن دارد. در پاره‌ای روایات نیز چنین دلالتی دیده نمی‌شود؛ همان‌گونه که نسبت به حدوث زمانی نیز ساکت است. به این ترتیب، تفسیر و تأویل این عبارات تنها در صورتی موجه است که بتوان با استدلال قاطع و غیرجدلی عقلی نشان داد که حدوث زمانی تناقض و محال است و در نتیجه، هیچ راهی جز تأویل روایات یا مسکوت گذاشتن آن‌ها وجود ندارد.

منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله، (۱۴۰۴ق)، شرح نهج‌البلاغه، قم، مکتبه‌آیه‌الله المرعشی النجفی.
 ۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۹۱)، مجموعه رسائل (ترجمه هفده رساله)، تصحیح: سید محمود طاهری، قم، آیت اشراق.
 ۳. ابن‌منظور، جمال‌الدین ابوالفضل محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان‌العرب، بیروت، دار الفکر-دار صادر.
 ۴. الطبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج علی اهل اللجاج، قم، نشر مرتضی.
 ۵. الامام‌العسکری علیه‌السلام، الحسن بن علی، (۱۴۰۹ق)، التفسیر المنسوب الی الامام الحسن العسکری علیه‌السلام، قم، مدرسه‌الامام‌المهدی علیه‌السلام.
 ۶. المجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 ۷. ابن‌طیفور، احمد بن ابی‌طاهر، (بی‌تا)، بلاغات النساء، قم، شریف رضی.
 ۸. القمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، قم، دار‌الکتاب.
 ۹. الشریف‌الرضی، محمد بن الحسین، (۱۴۱۴ق)، نهج‌البلاغه، قم، هجرت.
 ۱۰. الصدوق، محمد بن بابویه، (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، تهران، جهان.
 ۱۱. _____، (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
 ۱۲. الطریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، قم، مرتضوی.
 ۱۳. الكلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ق)، الکافی، قم، دار‌الحديث.