



مفهوم و ادله آغازمندی جهان از دیدگاه شیخ مفید، سید مرتضی و کراجکی

میثم توکلی‌بینا^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۵/۲۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۷/۱۰

چکیده

یکی از موضوعات پر دامنه که عمده فیلسوفان یونان قدیم بدان پرداخته‌اند، ازلیت جهان است. سنت دینی و به تبع آن متکلمان مسلمان با آن مخالفت داشته و در رد آن کوشیده‌اند. شیخ مفید جزو نخستین متکلمانی است که به بحث از حدوث زمانی و کران‌مندی زمانی جهان پرداخته است. به جهت تقابل او با جریان اعتزالی، او خط مرز روشنی میان نوع عقیده شیعی و اعتزالی در این باب می‌کشد و معتزله را به دلیل اعتقاد به اعیان ثابته در ردیف فیلسوفان تلقی می‌کند. شاگرد او سید مرتضی نیز با طرح دلایل عقلی و ریاضیاتی می‌کوشد کران‌مندی زمانی جهان را تبیین کند. ادله تناهی گذشته زمانی، در آثار شاگرد سید مرتضی، یعنی ابوالفتح کراجکی نیز دنبال شده و حتی در این زمینه با سید مرتضی نامه‌نگاری و تبادل نظر داشته است. در نوشته‌های متکلمان، رد حدوث زمانی به معنای شرک و دهری‌گری تلقی می‌شده، ولی به نظر می‌رسد برخی دلایل ریاضیاتی مطرح شده با ریاضیات امروزی مطابقت ندارد، اما می‌توان تقریری مقبول از آن ارائه داد.

واژگان کلیدی

حدوث زمانی، کلام امامیه، شیخ مفید، سید مرتضی، کراجکی، ریاضیات مجموعه‌ها، ریاضیات بی‌نهایت.

مقدمه

تقسیم‌بندی حدوث به «ذاتی و زمانی» با ظهور فارابی و ابن‌سینا صورت پذیرفت و این راه‌حلی برای ایجاد توافق میان ظواهر شریعت و آموزه‌های فلسفی فرارسیده از مغرب‌زمین (به‌ویژه یونان) بود. متکلمان امامی تا آن زمان هیچ نوع تقسیم‌بندی‌ای دربارهٔ حدوث نمی‌کردند و حدوث به معنایی اعم به کار می‌رفت؛ بدان معنا که چیزی «پیش‌تر نبوده و بود شده» است. این معنای از حدوث که مطابق با روایات است، ملازم و قرین با پیدایش زمان و آغازمندی آن است. تلقی از زمان در این گرایش، همان تلقی متعارف استمرار قابل اندازه‌گیری و ملموس اشیا و جهان است؛ اگرچه این کمیت کماکان جزو رازآمیزترین مفاهیم فیزیکی و فلسفی باقی مانده است. کش‌مکش اصلی فلاسفهٔ مشاء بر این قرار گرفت که حدوث به معنای عام خود بدان معنا خواهد بود که فیض الهی در برهه‌ای تعطیل شده باشد؛ لذا بدین سو تمایل یافتند که نوعی تفسیر از ظواهر را حاکمیت دهند و حدوث را به معنای موجود شدن هر ممکن بالذات بدانند که با افاضهٔ وجود و در عین علی‌السویه بودن ذاتش نسبت به وجود و عدم، وجود یافته است؛ یعنی معدوم بودن آن لزوماً زمانی نیست، بلکه به ذات آن برمی‌گردد (حدوث ذاتی در قبال حدوث زمانی). متکلمان امامی نیز از سوی مقابل بر ارادی و حر بودن فعل خداوند متعال تأکید داشتند و نظریهٔ فلسفی را به معنای انکار حقیقت حرّیت خداوند می‌دانستند.

ظاهر احادیث که بیان‌گر آغازمندی زمان است، دارای فراوانی و تواتر مضمونی است و لذا نمی‌توان به سادگی از کنار آن‌ها گذشت. از سوی دیگر، متکلم دفاع معقول از آموزه‌های دینی را رسالت خود می‌داند. معتزله نیز همراه اشاعره به این اعتقاد دینی تصریح می‌کردند، اما شیخ مفید بیان داشت که در حقیقت امر، هیچ‌یک به واقعیت حدوث زمانی برای ماسوی‌الله باور ندارند. سید مرتضی نیز به تبعیت از استاد خود، برای حدوث زمانی همهٔ مخلوقات، دلایلی را اقامه کرد که کراجکی آن‌ها را تفصیل داد.

پرداختن به این موضوع از آن جهت مفید است که بدانیم برخی براهین ریاضیاتی سید مرتضی در کلام جدید مسیحی نظایری یافته و برخی از مسیحیان به خطا، عقیدهٔ حدوث زمانی را به متکلمان معتزلی و اشعری نسبت داده‌اند؛ در حالی که در آن دو مکتب کلامی، نشانه‌هایی برای ردّ این ادعا وجود دارد. نیز از آن جهت اهمیت دارد که با توجه به ذائقهٔ فلسفی دوران

کنونی، اکثر دلایل متکلمان امامی صرفاً به دیده نقد و رد نگریسته شده و کوشش وثیقی برای درک ادله آنان کمتر به چشم می آید.

شرح مفاهیم

۱. شیخ مفید؛ نزاع با معتزله و اشاعره و رد قدمت برای غیر خدا

شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ ق) که در نقطه حفظ هویت کلام امامی در تقابل با اشاعره (با نمایندگی ابوبکر باقلانی) و معتزله (با نمایندگی قاضی عبدالجبار) قرار داشت، به خوبی در این بحث تبیین موضع کرده است. وی تأکید می کند که اگر فیلسوفی اعتراض کند که شما می گوئید خداوند بوده و هیچ چیز دیگری نبوده است و از سوی دیگر اشیائی حادث شده اند، در این صورت اشیا از چه چیزی پدید آمده اند؟ پاسخ این خواهد بود که جهان «نه از چیزی» پدید آمده است. بعد اشکال معروف فلسفی در این جا طرح می شود که در این صورت، دست کم باید خود زمان را قدیم بدانید تا بتوانید بعدیت را معنا کنید و این یعنی پذیرش چیزی که با خدا معیت داشته و دارد. شیخ مفید در پاسخ تبیین می کند که منظور او این نیست که خداوند در ظرف زمان خلقت اشیا را آغاز کرده، و لازمه مسبوقیت به عدم، پذیرش ظرف زمان نیست. حدود مخلوق نخست «نه در زمان» است و در ادامه، مخلوقات دیگر در ظرف زمانی که از عوارض خلقت است، آفریده می شوند؛ لذا نیازی به قول به قدمت زمان نیست. حتی شیخ مفید کنایه می زند که شاید معنای زمان برای مخالف معلوم نیست که چنین اشکالی می کند! (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۶۵).

شایان ذکر است که این بحث نزد متکلمان امامی متقدم، دو گروه مخالف دارد: یکی اقوال فلسفی که هیولا یا عقول را قدیم می دانند و یکی عامه. عامه هم هر دو گروه معتزلی و اشعری را شامل می شود؛ اشاعره که به صورت واضح اعتقاد به قدمت قرآن و کلام خدا را ترویج می کردند و معتزلیان نیز به سمت اعتقاد به اعیان ثابته و معیت آنها رفته بودند. لذا شیخ مفید خود را ملزم به نفی هر نوع قدیمی غیر از خداوند می داند و کل ماسوی الله را مخلوق، مصنوع و حادث برمی شمرد و این مفاهیم را مساوق با یکدیگر می داند؛ لذا به هیچ عنوان باور به قدمت انوار (رسول خدا ﷺ و ائمه علیهم السلام) را اعتقاد امامی نمی داند و آن را رد می کند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۲۷، ۳۰ و ۶۷؛ نیز: مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۱۳۳-۱۳۴ و ۱۳۶).

نکته شایان ذکر دیگر در *الحکایات فی مخالفات المعتزلیة من العدلیة* آمده است. او در سطوری به نقد «حال» از دیدگاه معتزله می‌پردازد و تأکید می‌کند که هیچ حالت سومی بین خالق و مخلوق وجود ندارد و چیزی مانند حال را طبق اصولی که میان امامیه و معتزله مشترک است، نمی‌توان قدیم دانست، زیرا «مساوی خروج از توحید» است (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۵۵-۵۶). سپس در بابی دیگر به این می‌پردازد که باور معتزله درباره جواهر درست مشابه قائلان به هیولاست. شیخ مفید در نقد معتزلیان می‌گوید که ایشان اعتقاد دارند جوهر و عرض در عدم هم جوهر و عرض است و حقیقت آن بالله یا متکی به غیر نیست و از سوی دیگر می‌گویند خداوند این جواهر و اعراض را می‌آفریند. در این صورت باید پرسید: معنای خلق چیست؟ آن‌ها در پاسخ می‌گویند: به معنای ایجاد است. شیخ می‌گوید: این فقط جابه‌جایی در میان کلمات و پاسخ ندادن به سؤال است، زیرا اگر قبلاً وجود نداشته چه معنا دارد که بگوییم جوهر در عدم هم جوهر است؟! انتقاد اصلی او آن است که معتزله معنای واقعی و متعارفی از خلقت ارائه نمی‌کنند (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۵۹-۶۰).

«و أصحاب برقلس و من دان بالهیولی و قدم الطبیعة أعذر من هؤلاء القوم إن کان لهم عذر. و لا عذر للجمیع فیما ارتکبوه من الضلال لأنهم یقولون إن الهیولی هو أصل العالم و إنه لم یزل قدیما و إن الله تعالی محدث له کما یحدث الصائغ من السببکة خاتما و الناسج من الغزل ثوبا و النجار من الشجرة لوحا. فأضافوا إلى الصانع الأعیان لصنعه ما أحدث فیها من التغیرات. و البصریون من المعتزلة و من وافقهم فیما ذکرناه أضافوا إلى الفاعل الجواهر و الأعراض و لم یحصلوا فی باب الإضافة معنی یتعلق به. و من تأمل قول هذا الفریق علم أنه قول أصحاب الهیولی فی معنی قدم أصل العالم بعینه»^۱؛ و عذر پیروان برقلس (پراکلس) و هر کس دیگر که هیولا و دیرینگی طبیعت را پذیرفته از این گروه (معتزلیان) موجه‌تر است؛ البته اگر عذری داشته باشند. و البته هیچ کدامشان نمی‌توانند عذری بابت این گمراهی داشته باشند، زیرا آنان می‌گویند که هیولا ریشه جهان است و همیشه بوده است و خداوند آن را (به مثابه فاعل یا مهندس) می‌آفریند، همان‌گونه که ریخته‌گر از شمش نقره انگشتر می‌سازد و ریسنده از نخ، لباس درست می‌کند و نجار از درخت تخته می‌سازد. اما حالا اینان (معتزلیان) به صانع، اعیان را هم افزوده‌اند تا او صانع تغیراتی باشد که در اعیان رخ می‌دهد. و نیز معتزلیان اهل بصره و

۱. به دلیل اهمیت متن عربی و برخی تشکیکاتی که ممکن است ایجاد شود، آوردن عین متن را لازم دیدیم.

پیروانشان که ذکرشان آمد، به فاعل، جواهر و اعراض را نیز افزوده‌اند و نتوانسته‌اند در باب اضافه به معنای محصلی که بدان ربط داشته باشد، دست یابند. هر کس در سخن این فرقه درنگ کند، می‌فهمد که این دقیقاً همان سخن طرف‌داران هیولا به مفهوم دیرینگی ریشه جهان است (مفید، ۱۳۴۱ق (د): ۶۱-۶۲).

شیخ مفید در این عبارت، اعتقاد اصحاب هیولا و نیز معتزله - چه معتقد به جواهر باشند و چه به اعیان ثابت - را یکسان دانسته و عذر معتزلیان را ناپسندتر از برقلس و دیگران می‌داند. نکته مهمی که در این مقال می‌توان اشاره کرد، اشتباه اساسی برخی مسیحیان در انتساب برهان کلامی حدوث به معتزلیان و اشعریان است (Craig, 1979: 3-50). همان‌گونه که شیخ مفید بیان داشته، معتزلیان و نیز اشعریان با قول به قدمت قرآن یا جواهر و یا اعیان، حدوث جهان به معنای ماسوی‌الله را نپذیرفته‌اند؛ حتی از نگاه معتزلیان نمی‌توان حدوث زمانی جهان فیزیکی را به صورتی دقیق تبیین کرد و تقدم جواهر بر آن امری پرابهام است.

لذا حدوث کلامی به معنای کران‌مندی زمانی در گذشته و بدون هیچ سابقه، آن هم برای کل ماسوی‌الله، رأی محدثان و متکلمان امامی است که شیخ مفید بدان تصریح کرده است. تنها این رأی است که تمایز جدی با دیدگاه افلاطون، ارسطو، فلوطین و برقلس دارد، وگرنه سایر دیدگاه‌های کلامی - هر یک از جهتی - با دیدگاه‌های فلسفی کهن قرابت یا شباهت دارند.

۲. سید مرتضی؛ استدلال‌های عقلی بر آغازمندی آفریدگان

سید مرتضی (۳۵۵-۴۳۶ ق) که از شاگردان شیخ مفید و از چهره‌های بارز کلام امامی است، درباره حدث بودن جهان تبیین متمایز و جذابی دارد که هم در *آمالی* و هم در *رسائل* وی این تبیین به چشم می‌خورد. مباحث او را می‌توان در دو دسته عمده جای داد:

۲-۱. تحلیل و تدقیق مفهوم «حدوث»

از او خواسته شده که درباره کسی که هنگام آوردن دلیل بر حادث بودن اجسام، جواهر و اعراض، ادعای «چیزی» کرده که همه چیز را خداوند از آن به وجود آورده است، نظرش را بگوید. این چیز طبیعتاً نه جوهر و نه عرض و جسم است؛ گویی گوینده می‌خواهد خود را از این‌که دیدگاهش معتزلی باشد، تبرئه کند.

پاسخ سید مرتضی این است: «پدید آوردن چیزی از چیزی دیگر، سخنی محال و به روشنی پوچ است، زیرا حادث (مُحَدَّث یا پدیدآمده) - اگر حقیقی بخواهیم نظر کنیم - همان چیزی است که بعد از معدوم بودن موجود شده است. حال اگر فرض کنیم که از چیزی دیگر پدید آمده، در نتیجه آن را موجود در همان چیز دیگر قرار داده‌ایم و لذا بر سیل حقیقت نمی‌توان گفت «پدید آمده / به وجود آمده» و در پی عدم حقیقی موجود است. گویی چنین گفته‌ایم که: او پدید آمده و در عین حال پدید نیامده است، که این تناقض است» (شریف مرتضی، ۱۹۹۸، ۲: ۳۴۴؛ شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ۳: ۳۳۱).

در این عبارت، بر دو نکته تأکید شده است؛ اول آن که معنای حقیقی حدوث و احداث، به وجود آوردن و سبق به عدم برای موجود است. سید برای آن که میان نظر خود و دیدگاه فلسفی خط روشنی ترسیم کند، سبق مذکور را بر «عدم حقیقی» می‌داند؛ یعنی باید در امتداد زمانی گذشته به نقطه صفر برسیم و موجودیت در غیر یا تقریر ماهوی از آن که فی حد ذاته معدوم یا موجود نیست کفایت نمی‌کند. باید حقیقتاً شیء از پی عدم موجود شود تا بتوان واقعاً و نه بر سیل مجاز، آن را پدید آمده و محدث دانست. لذا اشکال نخست او به قائلان به هیولا و نیز معتزلیانی که شبیه چنین عقیده‌ای (همراه با تفاوت‌هایی) به ایشان نیز منسوب است، آن است که آن‌ها از متفاهم حدوث بیرون رفته‌اند و مطلبشان در نهایت مجازگویی در باب حدوث است. نکته دوم نیز این است که موجودیت در غیر، اگر واقعی فرض شود، هم گفته‌ایم شیء موجود و هم گفته‌ایم معدوم است که بی‌شک تناقض است.

«علی أن الجواهر و الأجسام إنما حکمنا بحدوثها؛ لأنها لم تخل من الأعراض، و لم تتقدم فی الوجود علیها، و ما لم يتقدم المحدث فهو محدث مثله. و إذا كانت الأعراض التي توصلنا بحدوثها إلى حدوث الأجسام و الجواهر محدثة لا من شیء و لا عن هیولی علی ما تمّوه هؤلاء المفلسون به؛ فيجب أن تكون الجواهر و الأجسام أيضا محدثة علی هذا الوجه؛ لأنه إذا وجب أن يساوی ما لم يتقدم المحدث فی حدوثه، و جب أيضا أن يساویه فی کیفیت حدوثه. علی أنا قد بینا أن ما أحدث من غیره لیس بمحدث فی الحقيقة، و العرض محدث علی الحقيقة، فيجب فيما لم يتقدمه فی الوجود أن يكون محدثا علی الحقيقة» (شریف مرتضی، ۱۹۹۸، ۲: ۳۴۴).

او می‌افزاید: حادث بودن اجسام و جواهر از طریق حدوث اعراض دانسته می‌شود و تقدم وجودی بر اعراض ندارند؛ لذا جواهر و اجسام نیز حادثند. حال اگر کسی اعراض را

- همان‌گونه که اهل فلسفه گویند - پدیدآمده نه از چیزی و نه از هیولا بدانند، باید خود اجسام و جواهر را که بر آن تقدمی در حدوث ندارند نیز به همین شکل، نه از چیزی و نه از هیولا حادث بدانند. اعتراض او این است که:

اولاً، از حدوث اعراض پی به حدوث اجسام و جواهر می‌بریم؛ پس حدوث اجسام و جواهر مقارن و مساوی با حدوث اعراض است.

ثانیاً، اعراض از جهت فیلسوفان حقیقتاً حادث تلقی می‌شوند (مسبوق به هیولا و... نیستند)؛

حال چگونگی میان این دو در کیفیت حدوث فرق قائل می‌شویم و یکی را بر سبیل حقیقت و دیگری را بر سبیل غیرحقیقی حادث می‌دانیم؟ این دو باید همان‌گونه که در ادراک حادث بودن و خود حدوث مساوی بودند و یکی بر دیگری تقدم نداشت، به همان صورت در کیفیت حدوث نیز یکسان دانسته شوند. پس خود اجسام و جواهر نیز که از جهت وجودی بر اعراض تقدم (طبیعتاً تقدم حقیقی) ندارند، باید به مانند اعراض حقیقتاً حادث باشند.

سپس او قول به هیولا را ملازم با این می‌داند که صرفاً صورت و ترکیب ظاهری حادث باشد و حدوث حقیقی اتفاق نیفتد. او انتقاد شناخت‌شناسانه‌ای را نیز مطرح می‌کند که این هیولا (یا ماده اولیه / ماده المواد) که نه جسم است و نه جوهر است و نه... و هیچ طریق ادراک متعارفی به آن نداریم، راهی برای اثبات یا نفی آن وجود ندارد و وارد کردن چنین چیزی در مباحث می‌تواند ما را به بیراهه بکشانند. روش و منش سید مرتضی آن است که اجازه نمی‌دهد بحث از متعارف خارج شود. او با همین روش، ادعای هیولا را که نه موجود و نه معدوم است، با فهم عرفی ما از وجود و موجودیت، معارض و دارای تناقض درونی معرفی می‌کند و تمرکز خود را در بحث از حدوث و قدم، بر نقد معناشناختی مسئله هیولا یا ماده اولیه قدیم متمرکز می‌کند (شریف مرتضی، ۱۹۹۸، ۲: ۳۴۵-۳۴۶؛ شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ۳: ۳۳۲-۳۳۴).

نکات اصلی بحث او درباره حدوث همان دو نکته مزبور است که: اولاً، معنای حقیقی و متعارف آن «لا من شیء» است و خود فیلسوفان نیز در برخی موارد مانند اعراض آن را پذیرفته‌اند؛ و ثانیاً، موجودیت در غیر به معنای عدم حقیقی نیست و حدوث «من شیء» عبارتی دارای تناقض است.

بهرتر است این‌جا مطلبی را برای تعمیق مطلب طرح کنیم. آنچه متکلمان امامی بر آن تمرکز داشته‌اند، فهم متعارف از حدوث واقعی است و تقریرهای دیگر از حدوث را حشو لفظی دانسته‌اند. در حقیقت، اصرار ایشان بر این است که واژگان و مهم‌تر از واژگان، مدلول حقیقی فهمیده‌شده از خلق، صنع، ابداع، احداث و... فقط با کران‌مندی زمانی در گذشته و مسبوقیت به عدم حقیقی سازگار است؛ یعنی وقتی بشر، حدوث یا مخلوقیت جهان را ادراک و اعتراف می‌کند، به چنین حقیقت شناختی‌ای اعتراف دارد.

از یاد نبریم که «زمان» در کلام، عارضه‌ای مخلوقی و فرع بر مخلوقیت تلقی می‌شود؛ یعنی زمان از عوارض مصنوعات و آفریدگان است. به این ترتیب، خداوند متعال در دام این زمان نمی‌افتد و خالق «فرا و ورای» زمان است و نسبت به آن تعالی و از آن تنزه دارد. در این صورت، وقتی به خداوند متعال «قدیم» می‌گوییم، به معنای موجودی است که زمان درباره آن معنا ندارد که نوبت به این پرسش برسد که «کی یا از کی؟» پس اگر ویژگی «قدیم» درباره خداوند متعال به کار می‌رود، به معنای زمان‌مندی اما به صورت بی‌کرانه نیست (بی‌کرانگی زمانی نیست)، بلکه به معنای خالقیت زمان و فرازمان بودن است؛ اما وقتی درباره کرانه زمانی جهان سخن می‌گوییم، درون بازی زمان پرسش می‌کنیم و در این صورت، حتی اگر مخلوقات، بی‌کرانه زمانی هم دانسته شوند، درون تور زمانند و در این صورت به معنای واقعی و حقیقی که درباره خداوند کاربرد دارد، اصلاً «قدیم» نیستند. حال پرسش این است که آیا خداوند فرازمان قادر نیست که موجوداتی بدون کرانه زمانی، ولی درون تور زمان بیافریند؟ یعنی همیشگی و همارگی مقید به زمان، نمی‌تواند توسط خالق خلق شود؛ با عنایت به این‌که این مفاهیم همگی از عوارض مخلوقیت و در ذات خود زمانی‌اند؟ به نظر می‌رسد، پاسخ به این اشکال را متکلمان تنها در مفهوم متعارف «خلق و صنع» تعقیب کرده‌اند.

البته پرسش بسیار مهم دیگری که مطرح است این است که آیا می‌توان گفت و نشان داد که بی‌کرانگی زمانی به خروج از مفهوم زمان می‌انجامد؟ آیا کران‌مندی درون حقیقت زمان تنیده شده است؛ همان‌گونه که زمان در حقیقت مخلوقیت تنیده است؟ این پرسش عمیق فلسفی باید در بحث از زمان تعقیب شود. پاسخ مثبت به این پرسش می‌تواند راز حل معما باشد و از سوی دیگر، جایگاه متکلمان را تحکیم کند؛ پرسشی که تا کنون بحث از آن در کانون توجه قرار نگرفته است و نوع متکلمان در این باره به عرف و فهم متعارف مراجعه کرده‌اند. نیز از سوی

دیگر، ترمینولوژی دقیق اصطلاحات: حدوث، قدمت، ازلیت، معیت، و تقدم در این بحث بسیار ضروری به نظر می‌رسد.^۱

۲-۲. برهان‌های خلف بر نامتناهی بودن سلسله گذشته

سید مرتضی در *الملخص فی اصول الدین* از زاویه دیگری نیز به این بحث پرداخته است. این زاویه همان ردّ «نامتناهی بودن سلسله حوادث» است؛ بدان معنا که عدم تناهی و حدوث با یکدیگر سازگار نیستند. شاید بتوان گفت که این بحث، پاسخ به پرسشی است که در چند سطر گذشته، پی‌گیری آن را کلید حل معما دانستیم.

«وصفها بالحدوث یقتضی تناهیها؛ لأنّ المحدث لا بدّ من أن یکون فاعله غیر [ه]، فرغ منه و لم یبق منه شیء ینتظر وجودها، و ما لا یتناهی حدوثه و انقطع، فلا بدّ من أن یکون له أوّل و آخر، فمن وصفه بالحدوث و نفی تناهیة ظهرت مناقضته»؛ این‌که آن را حادث می‌گوییم اقتضای کران‌مندی آن را دارد، زیرا به ناچار باید فاعل چیزی که محدث است غیر از خودش باشد، به نحوی که از آن (محدث) فارغ شده و چیزی از آن باقی نمانده باشد که فاعل وجود آن چیز و چیزی را که حدوث آن کرانه ندارد و (سلسله آن) بریده نشده انتظار کشد. در این صورت، ناگزیر است که ابتدا و انتهای داشته باشد و هر کس آن را توصیف به حدوث کند و در عین حال کران‌مندی آن را نفی کند، تناقض‌گویی‌اش آشکار است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق: ۶۰ و ۶۱).

سید مرتضی تفاوت گذشته و آینده را در این می‌داند که فاعل از گذشته فارغ شده و دقیقاً مصداق مطلب بالاست؛ حال آن‌که فاعل از آینده هنوز فارغ نشده و مصداق سخن بالا نیست. ضمن آن‌که از دیدگاه سید، هر چه در آینده حادث می‌شود نیز حکم حوادث گذشته را در تناهی و کران‌مندی دارد و فاعل آن یکی پس از دیگری آن حوادث را می‌آفریند؛ بدین معنا که خلود یا جاودانگی در آن‌ها به معنای نفی کرانه از وجود در آن‌ها نیست، بلکه به معنای خلقت محدود آن‌ها یکی پس از دیگری است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق: ۶۱).

۱. ضمن این‌که مشاهده می‌شود برخلاف غزالی، قول معتزله یا قول فلاسفه مسلمان حمل بر شرک نشده، بلکه فقط نادرست دانسته شده است؛ یعنی شیخ مفید یا سید مرتضی بر این تأکید نمی‌کنند که اگر اعتراف به حدوث ذاتی در کار باشد، قول به دیرینگی زمانی به شرک می‌انجامد.

شرح سید از دوام و ابدی بودن عقاب یا پاداش اخروی این است که خداوند متعال آن‌ها را به گونه‌ای کران‌مند و پیاپی می‌آفریند، نه آن‌که از حیث وجودشان فاقد کرانه و تناهی باشند. در حقیقت، این نوعی مقابله با تلقی فلسفی از وجود و عدم انقلاب آن است که در آثار فارابی نیز به چشم می‌آمده و فلاسفه یونان هم به این نوع عدم تناهی اصرار داشتند. اما پرسشی که می‌توان این‌جا بدان توجه کرد این است که اگر همین تقریر درباره آینده را در مورد گذشته انجام دهیم چه اشکالی پیش می‌آید؟ از دید سید مرتضی این مقایسه نابجاست، «زیرا وجود آینده اقتضای عدم تناهی ندارد، ولی نفی آغاز اقتضای آن را دارد» (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق: ۶۱). می‌توان چنین توضیح داد که منظور سید از این عبارت آن است که نامتناهی به معنای عدم تعین و تحصیل است و آینده یا سلسله اعداد چنین هستند. ما اعداد را فرض می‌کنیم، اما همه نامتناهی آن را یک‌جا نمی‌توانیم متعین بدانیم؛ اما اگر به نامتناهی گذشته معتقد شویم، به نامتناهی متعین معتقد شده‌ایم که قابل قبول نیست.

اینک، شاه‌بیت سید مرتضی این دلیل است که: «و ممّا يدلّ علی أنّ الحوادث أوّل أوّانها متناهیه، أنّه لو كان لا أوّل لها لوجب أن یکون فاعلها لم يفعل شيئاً منها إلاّ بعد أن فعل ما لا نهاية له، و هذا ممّا لا یصحّ؛ لأنّه لو صحّ ذلك ماضیا لصحّ مستقبلاً، و فی علمنا باستحالة أن یبتدی بفعل ما لا نهاية له ثمّ يفعل بعد ذلك فعلاً من الأفعال، دلیل علی تناهی الحوادث»؛ و از جمله چیزهایی که دلالت می‌کند آغاز زمانی پیدایش امور حادث متناهی است، این است که اگر این‌گونه بود که آغاز نداشت، باید فاعل آن‌ها فقط وقتی یکی از آن‌ها را انجام می‌داد که قبل از آن بی‌نهایت فعل انجام داده باشد، و این شدنی نیست، زیرا اگر این در مورد گذشته، شدنی باشد باید درباره آینده نیز شدنی باشد و همین که می‌دانیم محال است کاری را آغاز کند که نامتناهی است و (تازه) بعد از آن بخواهد کاری را انجام دهد، دلیل بر کران‌مندی امور حادث است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق: ۶۱).

در این دلیل، بحث از این است که اگر فرض کنیم حوادث آغاز ندارند، باید بگوییم فاعل هر یک از آن‌ها صرفاً پس از انجام و فراغت از افعالی نامتناهی، به انجام آن دست زده است؛ یعنی اگر حوادث در محور گذشته زمان نامتناهی دانسته شود، بر هر یک که دست بگذاریم باید بگوییم فاعل آن، پیش از این فعل خاص باید بی‌نهایت فعل دیگر انجام داده باشد و این درست نیست. سخن سید این است که در این صورت، آینده هم تعلیق بر همین حوادث نامتناهی

گذشته می‌شود و در این صورت، نباید هیچ فعلیت و تحقق داشته باشیم؛ در حالی که ما با فعلیت، تحقق و آینده مواجهیم و این نشان می‌دهد که فرض عدم تناهی حوادث در محور گذشته، فرضی نادرست است. مثال سید برای تبیین این مطلب آن است که شخصی وارد خانه‌ای شود و ادعا کند که پس از ورود به بی‌نهایت خانه به این خانه وارد شده است! واضح است که ما این را از وی هرگز نمی‌پذیریم و او را (در این ادعایش) دروغ‌گو می‌دانیم؛ یعنی فرض کنید کسی بگوید: «من در هیچ خانه‌ای وارد نشدم، مگر بعد از این که در بی‌نهایت خانه وارد شدم» یا «در هر خانه‌ای وارد شوم، پیش از آن به خانه‌ای (دیگر) وارد شده‌ام». به محض این که وی در خانه‌ای وارد شود دروغ‌گوست، زیرا شرطی که تعیین کرده محقق نشده است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق: ۶۲).

این استدلال سید مرتضی و به خصوص مثال خانه بسیار به مثال «هتل هیلبرت» شباهت دارد. هیلبرت ریاضی‌دان، در قرن بیستم مثال اتاق‌های هتل را برای تفهیم نظریه «محال بودن بی‌نهایت بالفعل» مطرح کرد. وی هتلی را مثال می‌زند که بی‌نهایت اتاق دارد و همگی پر هستند (بی‌نهایت بالفعل). حالا مسافر جدید مراجعه می‌کند و تقاضای اتاق می‌کند. با وجود پر بودن اتاق‌ها، مسئول پذیرش از همه می‌خواهد یک اتاق جابه‌جا شوند. با این کار، یک اتاق خالی پیدا خواهد شد! او می‌کوشید نشان دهد که قبول نامتناهی بالفعل به تناقض می‌انجامد (Hilbert, 1964: 139-141)، اما نظریه کانتور که اکنون استاندارد تلقی می‌شود، وجود نامتناهی ریاضی را به عنوان اصل موضوع می‌پذیرد (ر.ک: شووینگ تی لین، بی‌تا). البته شایسته است تذکر دهیم که باز هم بی‌نهایت ریاضی با بی‌نهایتی که سید مرتضی و متکلمان از آن سخن گفته‌اند، متفاوت است. سید مرتضی درباره مجموعه‌های طبیعی و حقیقی سخن می‌گویند، نه اعداد که موطنشان ذهن و فرض می‌تواند باشد. مثال هیلبرت و خود سید مرتضی نشان می‌دهد که بحث از نامتناهی بالفعل در عالم واقع ناسازگاری دارد.

منظور سید مرتضی به روشنی آن است که بی‌کرانگی یا بی‌نهایت محقق و متعین مفهوم ندارد و کار حدوث را به تناقض می‌کشاند؛ لذا حقیقت حدوث با کران‌مندی گره خورده است و نمی‌توان به جهت عقلی محور زمان را بدون کرانه در امتداد گذشته دانست. هم‌بستگی این مطلب با روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره تناهی روزگاران گذشته، قابل انکار نیست. 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: «أَقُولُونَ مَا قَبْلَكُمْ مِنَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مُتَنَاهٍ أَمْ غَيْرُ مُتَنَاهٍ؟ فَإِنْ قُلْتُمْ: غَيْرُ مُتَنَاهٍ، فَكَيْفَ وَصَلَ إِلَيْكُمْ آخِرٌ بِلَا نِهَائَةٍ لِأَوَّلِهِ وَإِنْ قُلْتُمْ: إِنَّهُ مُتَنَاهٍ، فَقَدْ كَانَ وَلَا شَيْءَ مِنْهُمَا بِقَدِيمٍ. قَالُوا: نَعَمْ»؛ آیا اعتقاد دارید که گذشته / پیشینه شما - از نوع روز و شب - کران مند است یا بی کرانه؟ اگر بگویید: بی کرانه، چگونه واپسینی به شما وصال داده که هیچ کرانه‌ای برای ابتدای آن نیست؟! و اگر بگویید متناهی است، بودنش آن گونه است که هیچ یک از آن‌ها قدیم نیست. گفتند: بله (امام عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹ق: ۵۳۶؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۵).

به نظر می‌رسد، مطلب سید مرتضی آن است که زمان و حوادث که با هم عجین و آمیخته هستند و فرض یکی برای ما بدون دیگری نامتعارف و غیرمنطقی است، غیر از حقیقت «استمرار»، حقیقت «آغاز» را نیز در خود دارند، زیرا در غیر این صورت، «زمان» و نیز «حوادث» اساساً تحقق و فعلیتی ندارند تا بتوان از موجودات، یعنی چیزهایی که اکنون حاضرند سخن گفت. بدین ترتیب، زمان بدون آغاز نوعی انتزاع و یا توهمی از زمانی است که ادراک می‌کنیم، وگرنه زمان بدون آغاز نه تحقق پذیر و نه ادراک پذیر است؛ یعنی اگر ما اکنون می‌توانیم زمان را ادراک کنیم و بشناسیم بر اثر آن است که تحقق دارد و قابل ادراک است و تحقق آن نیز وابسته به آغازمندی و کران‌مندی آن در محور گذشته است تا تحقق و فعلیت آن توهمی و خیالی نباشد.

۳. ابوالفتح کراچکی؛ نقض‌های ریاضیاتی و معناشناختی بر دیرینگی

شایان ذکر است، هر دو شاگرد سید مرتضی، یعنی ابوالصلاح حلبی (۳۷۴-۴۴۷ ق) و نیز ابوالفتح کراچکی (م. ۴۴۹ ق) به همین مطلب باور داشتند که آفریده به معنای موجودی است که آغاز دارد (حلبی، ۱۴۰۴ق: ۶۷ و ۹۲).

۳-۱. تدقیق صنع به جای مصنوع

از دید کراچکی، تلاش برای بیان تقدم رتبی حاصل ناچاری و درماندگی در تبیین تقدم صانع بر صنع است: «اعلم أن الملاحظة لما لم تجد حيلة تدفع بها تقدم الصانع على الصناعة، قالت: إنه متقدم عليها تقدم رتبة لا تقدم زمان»؛ بدان که ملحدان وقتی نتوانستند چاره‌ای برای رد کردن تقدم صانع بر صنع بیابند، گفتند: صانع بر صنع تقدم رتبی دارد، نه زمانی (کراچکی، بی تا، ۱: ۴۱).

مطلب نوظهور و قابل ملاحظه در کلمات کراجکی و حلبی این است که قول به تقدم رتبی یا همان حدوث ذاتی را، از آن گونه که در فلسفه یونانی شرک مآب به قدیم بودن جهان نگاه می شد، تبرئه نکرده و همه را یکسان با واژه «الحاد» گزارش کرده اند؛ «برخی ملحدان... می پندارند خداوند متعال پیوسته در حال فعل بوده و همین گونه است و افعال او نه آغاز و نه پایان دارد» (کراجکی، بی تا، ۱: ۳۳). به نظر می رسد، در این سال ها موضع گیری میان متکلمان امامی و فیلسوفان اسلامی به اوج رسیده باشد (نیمه قرن پنجم و برآمدن فلسفی ابن سینا) و مواضع سرسختانه تری اتخاذ شده باشد.

اما گذشته از این تغییر، کراجکی نکات بسیار قابل تأملی بیان می کند؛ نخست آن که، وی این گونه افراد را «دهری» معرفی می کند، زیرا قائلند که هر حرکتی که فلک انجام می دهد، پیش از آن حرکتی انجام داده، بی آن که کرانه ای برای آن وجود داشته باشد و حدی بپذیرد. ضمن آن که این فرآیند پیدایش، همیشه «از چیزی» بوده و در هیچ جا با پی گیری محور زمان در گذشته به نقطه صانع «نه از چیزی» نمی رسیم. اما از این جا مطلبی را کراجکی تبیین می کند که نسبت به مطالب متکلمان، دقتی افزون تر و متمایز است: «القائلون بأن الدهر سرمدیه لا أول له و لا آخر... و أن هذه الحوادث لم تزل تتعاقب و لا تزال كذلك. ليس للماضي فيها بداية و لا للمستقبل فيها نهاية و هي مع ذلك صنعة لصانع لم يتقدمها، و حكمة من لم يوجد قبلها و أن الصنعة و الصانع قديمان لم يزالا»؛ باورمندان به این که دهر، سرمدی است و آغاز و انجام ندارد... و این که موجودات پیوسته در پی هم آمده اند و همین طور خواهند بود، در گذشته آغازی ندارند و در آینده پایانی، و در عین حال صانع صناعی هستند که بر آن پیشی ندارد و حکمت کسی هستند که پیش از آن نبوده و صنع و صانع قدیم و همواره بوده اند (کراجکی، بی تا، ۱: ۳۵).

اگر در پاره متن بالا توجه کنیم، او بر مصنوع و مخلوق تأکید نکرده، بلکه محل بحث وی آن است که صنعت / صنع از این صانع همیشه بوده و صانع بر صنع خود هیچ تقدمی ندارد و لذا صنع و صانع هر دو قدیم و همیشگی هستند.^۱ به یاد بیاوریم که تبیین مشائی از تقدم صانع

۱. در مصباح المنیر لغت «صنعة» به معنای «عمل صانع» آمده و طریحی در مجمع البحرین تصریح کرده که «صنع» و «صنعة» یک معنا دارند و یکی هستند.

بر مصنوع آن است که ماهیت مصنوع در مقام ذات نه معدوم و نه موجود است و وابستگی تام وجودی به علت یا همان صانع خود دارد. کراچکی به جای توجه به مصنوع و ماهیت آن، به صنع (یا به تعبیر فلسفی: ایجاد) نظر کرده است. طبیعتاً دیگر نمی‌توان برای صنع ماهیتی در نظر گرفت، وگرنه این سلسله نهایی نخواهد داشت و تسلسل پیش خواهد آمد. این مطلب باید مورد دقت قرار گیرد که صانع و مصنوع، دو سر یک رابطه‌اند که این رابطه دقیقاً همان صنع یا صنعتی است که صانع اعمال می‌کند تا مصنوع پدید آید. تمرکز حلی بر این صنعت است.

اگر صنعت، یعنی کنش صانع را مدنظر قرار دهیم، دیگر درباره آن، ذات و حدوث ذاتی کاملاً بی‌معنا می‌شود، چون فاقد ماهیتی است که در میان مشائیان از آن سخن به میان آمده است؛ به تعبیر دیگر، اگر مشکل قدم مصنوعات حل شود و به نحوی توجیه کنیم که این مسئله منافاتی با توحید ربّ متعال ندارد، باز هم مسئله تمام نمی‌شود، چراکه رابطه یا خود صنع که دیگر فاقد ماهیت است، قدیم شمرده شده و قابلیت آن توجیه مشائی در مورد ذات را ندارد، زیرا نمی‌توان بدان ماهیت نسبت داد (استحالة تسلسل)، چراکه در فلسفه مشاء، موجود دارای ماهیت است، نه خود وجود و فعل و صنع. در این صورت، بی‌هیچ مشخصه زمانی، قدیمی را که فرا و ورای زمان است در کنار خداوند، قدیم دانسته‌ایم و صانع از صنع خویش نمی‌تواند کناره داشته باشد. بعید نیست کراچکی از همین جهت، قائل به الحادی بودن نظریه شده باشد؛ با این‌که می‌داند فلاسفه مسلمان به فاعلیت و خالقیت خداوند اعتقاد دارند.

۲-۳. ریاضیات حدوث

کراچکی کوشیده به طرق ریاضی و طبیعیاتی، استدلال‌هایی را برای اثبات آغازمندی مطرح کند. از این جهت، او تلاش متمایزی را برای اثبات کران‌مندی انجام داده و به صورتی متمرکز بدان پرداخته است. البته به جهت اتکای او به یک اصل ریاضی جنجالی، اکثر شیوه‌های او از ناحیه ریاضیات مورد نقد واقع شده و تنها شیوه‌ای که مطابق با نظر سید مرتضی است، مصون از نقد به نظر می‌رسد. اصل ریاضی او آن است که اگر بی‌نهایتی بزرگ‌تر از بی‌نهایت مفروضی باشد، آن بی‌نهایت مفروض در حقیقت بی‌نهایت نیست و کران‌مند است. این اصل در ریاضیات امروزیین خلاف اصل موضوع کانتور است. در نظریه مجموعه‌ها، مقایسه بی‌نهایت‌ها معنادار است و می‌توان بدون این‌که بی‌نهایت بودن یک مجموعه زیر سؤال رود، پذیرفت که

بی‌نهایت اعداد حقیقی، بزرگ‌تر از بی‌نهایت اعداد صحیح است. این بیش‌تر به عدم وجود یک تابع با تناظر یک به یک و پوشا میان این دو بازمی‌گردد؛ لذا این‌که اضافه شدن زمان در آینده باعث بزرگ‌تر شدن بی‌نهایت می‌شود و لذا گذشته محدود بوده است، استنتاجی است که ریاضی‌دان آن را نمی‌پذیرد. این برهان در میان متکلمان به «برهان تطبیق» شهرت داشته و تقریرهای گوناگونی از آن در دست است.^۱ در دفاع از کراچکی می‌توان گفت، برهان وی و مثال‌های متعددش به نامتناهی و بی‌نهایت ریاضی که امری انتزاعی است، کاری ندارد و او درباره‌ی عالم واقع و مجموعه‌های طبیعی حقیقی که موجودیت بالفعل دارند، سخن می‌گوید. حتی بی‌نهایت بالفعل ریاضی نیز اگر به عنوان اصل موضوع در ریاضیات امروزی پذیرفته شود، به معنای حل مشکلات بی‌نهایت بالفعل در مجموعه‌های فیزیکی نیست.

وی تأکید می‌کند: «نمی‌گوئید میان قدیم و آغاز آفریدگان زمانی وجود دارد، بلکه می‌گوئید: او - یعنی صانع متعال - پیش از آن بوده؛ بدان معنا که او موجود بوده و سپس آفریدگان موجود شدند... وجود او مقارن با عدم فعل او بوده و سپس با وجود فعل وی مقارن شده است و از همین رو، قبل از افعال خویش است؛ و بدان - که خدا تو را استوار دارد - عبارات در این‌گونه مباحث گنجایش معانی را ندارد و به ناچار باید با همان مطالب معهود و موجود در عیان از آن سخن گفت؛ حتی اگر مراد در متعارف حقیقی نباشد و این در مواردی که برای حقیقت، معنا نزد نفس رسا و گویا باشد، رواست. مانند آن‌که گوئیم «قبل» و «بعد» و «بود» و «سپس»، حال آن‌که در استعمالات حاضر، این واژگان مرسوم نیست که جز در اوقات و مدت‌ها به کار رود. لذا وقتی می‌گوییم: خداوند پیش از آفریدگانش بود، سپس خلاق را ایجاد کرد، این تقدیم و تأخیر بیان‌گر زمان‌ها و مدت‌ها نیست و گاهی برخی بر برخی دیگر به خودی خود تقدم دارند، بی‌آن‌که وقت دیگری در کار باشد. و از همین سنخ است این‌که می‌گوییم: وجود خدا قبل از وجود مخلوقات بوده است» (کراچکی، بی‌تا، ۱: ۴۸).

۱. برهان تطبیق می‌گوید: فرض کنید زمان آغازی ندارد و پدیده‌ها همواره بوده‌اند. حالا مثلاً زمان فارابی به قبل را در نظر بگیریم و آن بازه‌ی زمانی نامتناهی را A1 بنامیم. بازه‌ی زمانی از حال به قبل را که این هم نامتناهی است، A2 بنامیم. در این صورت فاصله‌ی این دو، بازه‌ی متناهی است؛ به این معنا که از دو طرف کرانه دارد و آن را A1-2 بنامیم. حالا می‌بینیم که A1 و A2 هر دو نامتناهی هستند، ولی به اندازه‌ی متناهی یعنی A1-2 با هم اختلاف دارند. چنین چیزی محال است؛ پس باید زمان متناهی باشد (ر.ک: حلی، ۱۴۰۷ق: ۷۲-۷۳).

کراجکی در *کنز الفوائد* به شبهه‌ای از فردی عجمی^۱ اشاره می‌کند که باعث می‌شود ابوالفتح به سید مرتضی نامه بنویسد و پاسخ آن را بخواهد. از دید ابوالفتح، این شبهه قوی‌تر از شبهه‌هایی بوده که آن فرد عجمی ملحد که مسلط بر بحث «حدوث» بوده، به آن‌ها آگاه بوده و ارائه می‌کرده است. اشکال اصلی ملحد این است که: اگر صانع بر صنع خود مقدم باشد، باید زمانی برای این تقدم در نظر بگیرید یا دست‌کم در تقدیر بگیرید. در این صورت، یا باید این مدت محصور و یا نامحصور و نامتناهی باشد. اگر محصور باشد، در نتیجه صانع هم اول خواهد داشت، چون صنع وی آخر این مدت است و صانع از چنین اتهامی مبرا است؛ اما اگر مدت نامتناهی باشد، در آن صورت نباید انتهایی داشته باشد، هم‌چنان‌که ابتدایی ندارد و نباید صنعتی محقق شده باشد، در حالی که محقق شده است. پس باید پذیرفت که صانع بر صنع تقدم ندارد و هر دو لایزال بوده‌اند (کراجکی، بی تا، ۱: ۴۲ و ۴۳).

پاسخی که پیش‌تر آمد، در حقیقت پاسخ مطلوب ابوالفتح کراجکی است؛ این‌که با طی کردن محور زمان در گذشته و رسیدن به نقطه آغاز، زبان و واژگان از بیان معانی عاجز می‌شوند و اساساً سخن گفتن تحلیلی بدین صورت ناصواب است؛ یعنی «بودن» صانع در قیود زمان نمی‌گنجد تا فردی بخواهد مدت بودن وی پیش از صنع را تحلیل کند و نوبت به بحث از متناهی بودن یا نامتناهی بودن این زمان نمی‌رسد؛ در این صورت، از معناداری خارج شده‌ایم و نمی‌دانیم درباره چه چیزی سخن می‌گوییم. به نظر می‌رسد او پاسخ سید مرتضی را چندان دل‌چسب نیافته و به نشان دادن تعارض ساختاری در سخنان آن فرد غیرعرب روی آورده است^۲ (کراجکی، بی تا، ۱: ۴۸).

نتیجه‌گیری

بحث از حدوث و آغازمندی جهان در میان متکلمان متقدم امامی، از عمق و دقت کافی برخوردار است و ادله طرح‌شده در آثار ایشان چنان نیست که برخی فلاسفه پنداشته یا گزارش

۱. با توجه به سکونت جناب کراجکی در «رمله» و نقل صریح واقعه از زمان اقامتش در آن شهر به نظر می‌رسد که این فرد فارس‌زبان نبوده و از اهالی روم یا یونان بوده است، زیرا رمله در شمال شرقی صحرای سینا، در غرب اورشلیم و در جنوب تل‌آویو واقع است که محل آمدوشد و بحث و جدل مکاتب بوده است. در این صورت باید گفت، کراجکی از مقاصد ملحدانه مکاتب شرک‌آمیز فلسفی آگاه بوده و با ایشان در تضاد و مناظره بوده است.

۲. که در آن، گفتن عبارت: «بین» صانع و صنع را نقد می‌کند و می‌گوید: «این‌گونه سخن گفتن، مستلزم تشبیه خالق به مخلوق است»، و در نهایت این جواب را نزد خود کافی و قاطع می‌داند.

داده‌اند. تمرکز آنان بر حقیقتِ حدوث و متعارف از خلق و حدوث است که صرفاً با آغازمندی جهان و ماسوا سازگاری دارد. ضمن آن‌که برخلاف ظاهر، معتزلیان نیز مانند فلاسفه به راه قدیم پنداشتن برخی چیزها - غیر خدا - رفته‌اند و لذا نمی‌توان عقیده به آفرینش از هیچ را، به درستی به ایشان نسبت داد. ادله ریاضیاتی آنان مانند دلیل تطبیق یا استحاله نامتناهی متعین نیز، هنوز به عنوان پارادوکس جدی مطرح است و نمی‌توان میان یافته‌های ریاضی امروزی و برهان‌های تقریرشده از سوی آنان خلط کرد.

در عین حال، جای این پرسش باقی است که تلقی غیر زمان‌مند و فرازمانی از قدیم بودن و ازلیت خداوند متعال می‌تواند با تلقی زمانی از قدمت مخلوقات جمع شود یا احتمال آن عقلاً نفی گردد؟ این پرسشی است که در آثار سه متکلم مورد بررسی در این مقاله، بدان با صراحت پرداخته نشده است.

منابع

۱. امام عسکری، حسن بن علی، (۱۴۰۹ق)، *التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری (علیه السلام)*، قم، مدرسة الإمام المهدي (ع).
۲. حلبی، ابوالصلاح، (۱۴۰۴ق)، *تقریب المعارف*، قم، الهادی.
۳. حلبی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۷ق)، *کشف المراد*، قم، نشر اسلامی.
۴. شریف مرتضی، علی بن حسین، (۱۹۹۸)، *أمالی المرتضی*، قاهره، دار الفکر العربی.
۵. _____، (۱۳۸۱)، *الملخص فی اصول الدین*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۶. _____، (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دار القرآن الکریم.
۷. _____، (۱۴۱۱ق)، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۸. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، نشر مرتضی.
۹. کراجکی، ابوالفتح، (بی‌تا)، *کنز الفوائد*، تحقیق: الشیخ عبدالله نعمه، قم، بی‌نا.
۱۰. لین، شوینگ تی و یوفنگ، (بی‌تا)، *نظریه مجموعه‌ها و کاربردهای آن*، ترجمه: عمید رسولیان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. مفید، محمد بن نعمان (الف)، (۱۴۱۳ق)، *المسائل العکبریة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۱۲. _____ (ب)، (۱۴۱۳ق)، *تصحیح اعتقادات الامامیة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۱۳. _____ (ج)، (۱۴۱۳ق)، *مجموعه مصنفات الشيخ المفيد*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.

۱۴. _____ (د)، (۱۴۱۳ق)، *الحكايات في مخالفات المعتزلية من العدالة*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.

15. Craig, William lane, (1979), *The Kalam Cosmological Argument*, London, Macmillan Press.

16. Hilbert, David, (1964), "*On the Infinite*", *Philosophy of Mathematics*.