

سیری در مسئله حدوث و قدم زمانی عالم در تاریخ فلسفه

محمدحسین فاریاب*

رضا برنجکار**

چکیده

حدوث و قدم زمانی عالم، به معنای ابتدا داشتن یا ازلی بودن عالم، از مسائلی است که از دیرباز، در میان عالمان مسلمان و غیرمسلمان، موضوع بحث بوده است. در این نوشتار، به بررسی این مسئله در تاریخ فلسفه پرداخته و به این نتیجه رسیده‌ایم که طرح موضوع «حدوث و قدم زمانی عالم» به یونان باستان برمی‌گردد؛ براهین برخی از فلاسفه آن سامان از جمله برقلس تأثیر بسزایی در رواج نظریه قدم زمانی عالم داشته است. طرفداران مکتب‌های مشاء و اشراق، اغلب به نظریه قدم زمانی عالم گرایش داشتند؛ اما در حکمت متعالیه، نگرشی جدید درباره این مسئله پدید آمد و نظریه حدوث زمانی عالم برتری نسبی یافت.

کلیدواژه‌ها: حدوث، قدم، حدوث و قدم زمانی، حدوث و قدم ذاتی، فلسفه.

* دانش‌پژوه دکتری کلام اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). m.faryab@gmail.com

** دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم). دریافت: ۹۰/۳/۲۲ - پذیرش: ۹۰/۶/۲۹.

مقدمه

تأملات فیلسوفانه در مسائل الهیاتی پیشینه‌ای طولانی دارد؛ چنان‌که برخی از آن مسائل موجب تنش‌هایی عالمانه میان ارباب فلسفه و کلام شده است. از جمله مسائلی که از دیرباز میان متکلمان و فلاسفه مورد نزاع بوده، مسئله حدوث و قدم زمانی عالم است. فلاسفه با مبانی فلسفی خود، به دیدگاهی گرایش پیدا کردند که به گمان متکلمان، آن دیدگاه با نصوص یا ظواهر متون دینی منافات دارد. ضمن آنکه پیچیدگی این بحث چنان است که ملاً صدرا افهام بزرگان را در آن حیرت زده می‌داند.^(۱) از سوی دیگر، ممکن است چنین تصور شود که تمام فیلسوفان باورمند به نظریه قدم زمانی عالم بوده و متکلمان نیز در نقطه مقابل، از حدوث زمانی عالم دم زده‌اند؛ با وجود این، تتبع در متون کهن، سیر تطوّر این نظریه را به گونه‌ای دیگر نمایان می‌سازد. مقصود از نگارش این مقاله، نه صرف جمع‌آوری بدون هدف نظریه‌گذشتگان بوده، و نه داوری نسبت به صحت و سقم آن نظریات، بلکه این نوشتار بر آن است که با ارائه سیر تاریخی دیدگاه‌های فلاسفه در مسئله حدوث و قدم زمانی عالم، تطوّرات موجود در این مسئله را جویا شود و آن را پیش‌روی حق‌جویان طریق علم و معرفت قرار دهد.

مفهوم‌شناسی و تحریر محلّ نزاع

تحریر محلّ نزاع در یک مسئله از لازم‌ترین اموری است که در صورت غفلت از آن، بسیاری از مباحث به نزاع لفظی تبدیل، و موجب اتلاف وقت نویسندگان و مخاطبان خواهد شد. ارباب لغت «حدوث» را از ماده «حدث» - به معنای «شدن»^(۲) - دانسته‌اند. از دیدگاه آنان، «حدوث» به معنای «کون شیء لم یکن» بوده و نقیض آن مفهوم «قدیم» است؛^(۳) از این رو، «قدیم» نیز در لغت به معنای آن چیزی است که همیشه وجود و هستی داشته است.

در تبیین مفهومی این واژگان، بسیار سخن گفته شده است؛^(۴) اما به طور خلاصه،

می‌توان این دو مفهوم را به دو قسم تقسیم، و مراد اصلی و محل نزاع را روشن نمود:
الف. حدوث و قدم ذاتی: این مفهوم به معنای مسبوقیت به غیر و عدم است. از این رو، حادث ذاتی آن چیزی است که مسبوق به غیر، و در وجود خود، نیازمند به غیر است؛ به دیگر بیان، حادث ذاتی آن است که معلول و مخلوق است. در مقابل، قدیم ذاتی آن چیزی است که مسبوق به غیر نیست؛ بنابراین، قدیم ذاتی معلول و مخلوق نیست. این نوع از قدم و حدوث همان چیزی است که از آن به قدم و حدوث حقیقی تعبیر می‌شود.

ب. حدوث و قدم زمانی: در این اصطلاح، حدوث زمانی آن چیزی است که مسبوق به عدم است؛ به دیگر بیان، وجود آن، آغاز و ابتدایی داشته است. اما قدیم آن چیزی است که مسبوق به عدم نیست و آغاز و ابتدایی برای وجود آن تصور نمی‌شود؛ به دیگر بیان، قدیم همیشه وجود داشته است.

بر اساس این تقسیم، حدوث ذاتی اعم از حدوث زمانی است؛ بدین معنا که هر حادث زمانی، حادث ذاتی است، اما هر حادث ذاتی، لزوماً حادث زمانی نیست. این نوشتار درباره حدوث و قدم زمانی عالم، که مورد بحث میان فلاسفه و متکلمان است، سخن می‌گوید.

فلاسفه و مسئله حدوث و قدم زمانی عالم

بازخوانی متون فلسفی پیرامون مسئله حدوث و قدم زمانی عالم دیدگاه‌های گوناگونی را پیش روی می‌نهد. افزون بر آن، مطالعه آثار فیلسوفان یونان و نیز فیلسوفان مسلمان از عنایت ویژه آنان به این مسئله پرده برمی‌دارد.

۱. حدوث و قدم عالم از منظر فلاسفه یونان

از منابع موجود به دست می‌آید که مسئله حدوث و قدم زمانی عالم در یونان باستان،

فراوان، مورد بحث و نظر بوده است. فلاسفه یونان دیدگاه‌های متفاوتی را در این خصوص ارائه کرده و برخی همچون جالینوس از ارائه نظریه عاجز مانده و قائل به توقف شده‌اند.^(۵) در این باره، شهرستانی بر این باور است که قدمای از فلاسفه یونان باستان قائل به حدوث عالم بوده‌اند. وی می‌گوید: نظریه قدم زمانی عالم پس از ارسطو شایع شد و شاگردان او به آن گرایش پیدا کردند.^(۶)

الف) افلاطون و مسئله حدوث و قدم عالم

افلاطون در محاوره تیمائوس، به طور پراکنده، درباره حدوث و قدم عالم بحث کرده است. تیمائوس در موضعی می‌گوید که جهان مخلوق و «شده» و حادث است؛ زیرا دیدنی، محسوس و دارای جسم است. هر چیز که چنین باشد، با حواس، قابل درک است. آنچه با حواس قابل درک است، و ما از راه ادراک حسی می‌توانیم تصویری از آن به دست آوریم، متغیر و حادث و شونده است. هر شونده‌ای به ناچار باید بر اثر علتی بشود. اما مهم آن است که بدانیم این جهان از روی کدام یک از دو سرمشق آفریده شده است: به تقلید از آنچه همیشه همان است (و لایتغیر) یا از روی آنچه حادث است (و متغیر)؟ تیمائوس پس از آنکه اعلام می‌دارد که خداوند باید چیزی بسازد که زیباتر از همه باشد، تأکید می‌کند که این جهان، اگر بخواهد بهترین باشد، لازم است که روح و خرد داشته باشد.

خداوند نیز در ساختن این جهان، آن را به صورت ذات دارای روح یگانه‌ای درآورد که همه ذوات زنده را که برحسب طبیعتشان با آن خویشی دارند، در خود جمع دارد. پس از آن، خدا به جهان شکلی داد که درخور اوست و با ذات او خویشی دارد. خدا سپس به جهان روح داد. چون خداوند جهان را تماشا کرد، خوشحال شد و تصمیم گرفت آن را هر چه بیشتر همانند سرمشق خود سازد؛ ولی طبیعت، آن سرمشق زنده جاوید، امری ابدی بود و انطباق کامل با چیزی مخلوق و حادث امکان نداشت. از این رو، خدا تصمیم گرفت

که تصویر متحرکی از ابدیت پدید آورد؛ و در عین حال، برای آنکه نظم و نظام لازم را به جهان ببخشد، از ابدیت که علی‌الدوام در حال وحدت و سکون است تصویر متداومی ساخت که بر طبق کثرت عدد، پیوسته در حرکت است و این همان است که ما آن را «زمان» می‌نامیم. خداوند به موازات آفرینش جهان، روزها و شب‌ها و نیز ماه‌ها و سال‌ها را پدید آورد که پیش از شکل‌گیری جهان، وجود نداشتند.

یگانه سخن راست درباره هستی ابدی آن است که بگوییم: هست. پس، اصطلاح «بود» (و خواهد بود) را فقط در مورد شدن و تحوّل که به موازات زمان در جریان است، حق داریم به کار ببریم. آن خصوصیات حادث در زمان قرار دارد که تقلید و تصویری از ابدیت است. باری، زمان و جهان هر دو با هم پدید آمدند تا اگر روزی قرار شود که از میان بروند، هر دو با هم نابود گردند.^(۷)

مباحث این بخش می‌تواند مؤید نظریه حدوث زمانی عالم باشد. از این‌رو، بزرگان هم‌چون *ملاصدرا* و *افلاطون* را طرفدار نظریه حدوث زمانی عالم دانسته‌اند.^(۸)

ب) ارسطو و مسئله حدوث و قدم عالم

درباره دیدگاه ارسطو در خصوص مسئله حدوث و قدم عالم، نظریات گوناگونی مطرح شده است.^(۹) با وجود این، عبارات ارسطو در کتاب *سماع طبیعی* مؤید قول به قدم عالم است. وی در کتاب هشتم از این کتاب، از سرمدی بودن حرکت سخن به میان می‌آورد و حرکت را معلول وجود یک محرک اول می‌داند. روشن است که قول به سرمدی بودن حرکت ملازم با قدیم بودن آن و قدیم بودن عالم است. ارسطو همچنین تصریح می‌کند که اساساً قبلیت و بعدیت، بدون وجود زمان، معنا ندارد. از دیدگاه وی، تمام متفکران جز *افلاطون* قائل به قدیم بودن زمان هستند. بدین ترتیب، اگر زمان همیشه وجود داشته و اگر زمان عدد حرکت است، یا آنکه زمان خود نوعی حرکت است، پس حرکت هم باید سرمدی باشد. ارسطو اعتقاد دارد که *افلاطون* مدعی کائنیت زمان بوده و کیهان را متکون

شمرده است. (۱۰)

گفتنی است، مآخذ را تلاش فراوانی دارد تا ثابت کند که ارسطو قائل به حدوث زمانی عالم بوده است. او حتی سخن ارسطو را مبنی بر اینکه «تمام متفکران جز افلاطون قائل به قدیم بودن زمان هستند» دلیل بر نارضایتی وی از دیدگاه افلاطون نمی‌داند. (۱۱)

ج) فلوپین و حدوث یا قدم عالم

فلوپین در رسالهٔ اول از انثاد دوم، با صراحت، نظریهٔ قدم عالم را می‌پذیرد و می‌نویسد: «ما بر آنیم که کیهان با آنکه دارای تن است، همیشه بوده است و همیشه خواهد بود.» (۱۲) او در ادامهٔ بحث خود، تنها ابدیت کیهان را تبیین می‌کند و مطلبی راجع به چرایی و چگونگی قدم عالم بیان نمی‌کند.

د) برقلس

برقلس از جمله فیلسوفان نوافلاطونی است که به واسطهٔ آثار وی، فلسفهٔ فلوپین و اتباع او در فلسفهٔ اسلامی تأثیر گذارده است. شهرت برقلس در جهان اسلام عمدتاً به سبب قول او در قدم عالم بوده است. (۱۳) پس از آنکه نظریهٔ قدم عالم به وسیلهٔ ارسطو مطرح شد، برخی از شاگردان وی همچون اسکندر افروودیسی، تامسطیوس، و فورفورئوس راه استاد را در پیش گرفتند. در این میان، برقلس نیز همین نظریه را اختیار کرد. او کتابی مستقل در این باره به نگارش درآورد و هجده دلیل برای نظریهٔ قدم عالم ارائه کرد. (۱۴) پاره‌ای از این دلایل که بعدها به وسیلهٔ برخی از فلاسفهٔ مسلمان نیز مورد استفاده قرار گرفت، از این قرار است:

الف) خداوند باری تعالی جواد بذاته است و آنچه موجب ایجاد عالم شد، جود اوست که قدیم است؛ پس لازم می‌آید که عالم نیز قدیم باشد. به دیگر بیان، جایز نیست که او گاهی جواد بوده و گاهی جواد نباشد؛ در حالی که مانعی نیز در میان نیست، چراکه

موجب تغییر در ذات می شود.

ب) خداوند صانع، یا از ازل به طور بالفعل صانع بوده یا به طور بالقوه - یعنی می تواند انجام دهد، ولی انجام نمی دهد. اگر از قسم اول باشد، پس معلول هم از ازل بوده است. اگر از قسم دوم باشد، باید چیزی خارج از ذات صانع او را از قوه به فعلیت برساند. در این صورت، صانع متأثر از غیر می شود که با صانع مطلق تغییرناپذیر و تأثیرناپذیر منافات دارد. ج) زمان تنها با وجود افلاک موجود است (افلاک نیز همراه با زمان است)، چراکه زمان شمارنده (عاد) برای حرکات فلک است؛ پس، جایز نیست که «متی» و «قبل» گفته شود، مگر آنکه زمان باشد. «متی» و «قبل» ابدی هستند، پس حرکات فلکیه نیز ابدی هستند؛ پس، افلاک نیز ابدی است. (۱۵)

۲. فلاسفه مسلمان

منابع فلسفی موجود از این واقعیت پرده برمی دارد که بحث از حدوث و قدم زمانی عالم یکی از مباحث مهم در میان فلاسفه مسلمان بوده است؛ چراکه در قدیمی ترین منابع فلسفی اسلامی نیز این بحث به چشم می آید. آنچه قابل تأمل است تأثیر نظریات و براهین فلاسفه یونان (به ویژه ارسطو و برقلس)، در این خصوص، بر دیدگاه های فلاسفه مسلمان می باشد. این تأثیرپذیری فلاسفه مسلمان به ویژه در چینش براهین انکارناپذیر است. در این بخش، دیدگاه های فلاسفه مسلمان را در مکاتب مشاء، اشراق و حکمت متعالیه پی گرفته و در نهایت نگاهی به نظریات فلاسفه معاصر خواهیم داشت.

الف. فلسفه مشاء و مسئله حدوث و قدم عالم

نخستین فیلسوفان جهان اسلام همچون کندی، زکریای رازی، فارابی، ابن سینا و... از فلاسفه مشاء به شمار می آیند. آشنایی با نظریات مهم ترین فلاسفه مشاء در باب حدوث و قدم زمانی عالم در دستور کار این قسمت از مقاله قرار دارد.

(۱) کندی (۲۵۲ق)

ابویوسف یعقوب بن اسحاق بن صباح کندی معروف به «فیلسوف العرب»^(۱۶) را نخستین فیلسوف مسلمان به شمار آورده‌اند. به تعبیر شهید مطهری، تاریخ از هیچ فیلسوفی به عنوان استاد کندی یاد نمی‌کند؛ زیرا اساساً، در محیط زندگی کندی، فیلسوفی وجود نداشته است. از این رو، فیلسوفی کندی از خودش آغاز می‌شود.^(۱۷) کندی به بحث دربارهٔ حدوث و قدم عالم پرداخته، اما اینکه مقصود او حدوث و قدم ذاتی یا زمانی بوده، از سوی خود وی بیان نشده است؛ با این حال، به نظر می‌رسد که مقصود او حدوث زمانی باشد. در کتاب *رسائل الکندی الفلسفیه*، چنین آمده است: «دلیل فیلسوفنا علی حدوث العالم هو الدلیل المستند الی مبدأ التناهی فی کل ما هو موجود بالفعل او قد وجد بالفعل و هو الدلیل المشهور عن المعتزلة فی عصر الکندی».^(۱۸) مؤلف این کتاب تفاوت میان کندی و ارسطو را در مسئله «زمان» می‌داند و می‌گوید: زمان از دیدگاه ارسطو امری قدیم، اما از دیدگاه کندی امری حادث است؛ از این رو، عالم نیز حادث شمرده می‌شود، چراکه زمان جدا از این عالم وجود ندارد.^(۱۹) به نظر می‌رسد، باور کندی به حدوث زمان قرینه‌ای باشد بر اینکه او به حدوث زمانی عالم اعتقاد داشته است.

(۲) فارابی (۳۳۹ق)

حکیم ابونصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ مشهور به «فارابی» و «معلم ثانی» از بزرگ‌ترین فلاسفه جهان به شمار می‌رود. فارابی در فصل یازدهم کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین*، به طور مستقل، نظریهٔ حدوث و قدم عالم را از منظر افلاطون و ارسطو به بحث گذاشته است. او در این موضع از کتاب خود، آشکارا، ارسطو را از قول به قدیم بودن عالم مبراً ساخته، و وی را همچون افلاطون هوادار نظریهٔ حدوث عالم دانسته است. فارابی می‌نویسد: «و من ذلک ایضاً امر العالم و حدوثه؛ و هل له صانع هو علته الفاعلیه، ام لا. و ممّا یظنّ بارسطوطالیس أنّه یری أنّ العالم قدیم، و بافلاطون أنّه یری أنّ العالم محدث».^(۲۰)

با توجه به این عبارت به نظر می‌رسد، محور مباحث فارابی در کتاب یادشده حدوث و قدم ذاتی عالم است؛ چراکه او، در این کتاب، وجود صانع برای عالم یا عدم آن را به بحث می‌گذارد که همان بحث از قدم و حدوث ذاتی عالم است.

فارابی در کتاب *السیاسة المدنية*، آن‌گاه که از نظریه فیض الهی سخن به میان می‌آورد، دیدگاه خود را در زمینه حدوث و قدم زمانی عالم به دست می‌دهد. او در آنجا می‌گوید: بر اساس نظریه فیض الهی، اولاً ایجاد موجودات از جانب خداوند دلیل بر نیازمندی وی به گونه‌ای که موجب کمال و غایت او باشد نیست؛ ثانیاً وجود موجودات متأخر از وجود خداوند است،^(۲۱) اما این تأخر هرگز تأخر زمانی نیست. فارابی می‌نویسد: «فلذلک صار وجود ما یوجد عنه غیر متأخر عنه بالزمان أصلاً بل إنما يتأخر عنه بسائر أنحاء التأخر.»^(۲۲) این عبارت تصریح بر نفی نظریه حدوث زمانی عالم دارد. با وجود این، فارابی مقصود و استدلال و خود را چندان روشن نمی‌کند؛ ولی می‌توان مراد وی را چنین تبیین کرد که قدیم بودن فیض الهی مستلزم قدیم بودن فعل پروردگار است. بنابراین، فعل خداوند ذاتاً متأخر از ذات اوست؛ اما این تأخر، تأخر زمانی نیست. اگر مقصود فارابی چنین باشد که بیان شد، می‌توان تأثیر استدلال برقلس را بر این فیلسوف مکتب مشاء به خوبی احساس کرد.

۳) ابن سینا (۴۲۸ق)

ابن سینا که از بزرگ‌ترین فلاسفه تاریخ اسلام و جهان به شمار می‌رود، در مواضعی از آثار خود، به بحث درباره حدوث و قدم عالم پرداخته که بیانگر دیدگاه وی مبنی بر نظریه قدم عالم است. ابن سینا در بخش الهیات از کتاب *شفاء*، هنگام بحث از علّت فاعلی، این نظریه را مطرح می‌کند که علّت ذاتی هر شیء باید همراه آن، و نه مقدم بر آن باشد.^(۲۳) او پس از تثبیت این نظریه، بر این باور می‌شود که اگر علّت ذاتی یک معلول دائم‌الوجود باشد، معلول آن علّت نیز ناگزیر باید دائم‌الوجود باشد. از منظر وی، چنین علّتی علّت برتر است، بدین دلیل که مانع از عدم مطلق برای معلول می‌شود و در حقیقت وجود تام را به

شیء عطا می‌کند. این همان چیزی است که حکما از آن به «ابداع» یاد می‌کنند. در این حالت، علّت تنها تقدّم ذاتی - و نه زمانی - بر معلول دارد. (۲۴) ابن‌سینا بر این باور است که هر معلولی حادث زمانی نیست، بلکه آن معلولی حادث زمانی است که سبق زمانی داشته باشد. محدثی که مستوجب زمان نیست، همان محدثی است که به وسیله ابداع، به آن، وجود عطا شده است. (۲۵)

ابن‌سینا در فصل دوازدهم از کتاب *اشارات و تنبیهات* نیز پس از آنکه دو قول عمده را درباره واحد بودن واجب‌الوجود یا متعدّد بودن واجب‌الوجود نقل می‌کند، قائلان به وحدت واجب‌الوجود را به دو گروه اصلی تقسیم می‌نماید. از نظر گروه اوّل، واجب‌الوجود از ازل وجود داشته، ولی چیزی از او صادر نشده بوده است؛ بعدها شروع به اراده وجود اشیا کرد. ابن‌سینا دلایل این گروه را که در حقیقت همان متکلمان هستند، بیان می‌کند و سپس پاسخ آنها به این پرسش را مطرح می‌کند که اگر حوادث حادث هستند، خداوند در چه زمانی مبادرت به ایجاد اشیا کرد؟ اما گروه دوم، در حقیقت، به قدیم بودن فعل الهی و قدیم بودن عالم اعتقاد دارند. ابن‌سینا نظریه گروه دوم و دلیل آنها را نقل می‌کند، ولی آن را رد نمی‌کند که خود نشان از تمایل او به این نظریه است. گروه دوم معتقدند: واجب‌الوجود بذاته در جمیع صفات و احوال اوّلیه خود نیز واجب‌الوجود است. (۲۶) چنین تبیینی از واجب‌الوجود، مقتضی قدیم بودن فعل از جانب فاعل است. قدیم بودن فعل از جانب فاعل چنین تبیین می‌شود که اگر واجب‌الوجود فاعل است، این فاعلیت برای او وجوب دارد؛ از این رو، واجب‌الوجود بالذات دائماً فاعل است. به دیگر بیان، سلب فاعلیت از خداوند در یک زمان با واجب بودن فاعلیت او، و در نتیجه، با واجب‌الوجود بودن ذات او منافات دارد. از جانب فعل نیز باید گفت: جایز نیست که فعل خداوند نخست، معدوم باشد، سپس، موجود شود؛ زیرا در عدم صریح، اولویت امساک فاعل از ایجاد فعل نسبت به عدم ایجاد فعل در بعض احوال قابل تمییز نیست، همچنان‌که اولویت عدم صدور آن از سوی فاعل در بعضی احوال از صدور آن قابل تمییز نیست. (۲۷)

ابن‌سینا پس از بیان دلایل دیگری از متکلمان برای اثبات حدوث عالم، آن دلایل را مخدوش می‌سازد. مهم‌ترین آن دلایل عبارت‌اند از:

الف) فعل فاعل مختار لازم است مسبوق به عدم باشد، وگرنه با اختیار او منافات دارد؛
ب) اساساً فعل فی نفسه حادث است.

ابن‌سینا، مانند برقلس و فارابی، دلیل اول را منجر به تعطیلی خداوند از افاضه جود و خیر می‌داند. او دلیل دوم را نیز چنین رد می‌کند که معلول - فی نفسه - ممکن الوجود می‌باشد، اما چون واجب الوجود لغیره است، پس منافاتی ندارد که دائم الوجود بغیره باشد. (۲۸) گفتنی است، ابن‌سینا به منظور رد نظریه حدوث زمانی عالم رساله‌ای مستقل با عنوان *رسالة الحكومة فی إبطال حجج المثبتین للماضی مبدأ زمانياً* به رشته تحریر درآورده است که در آنجا نیز به طور مبسوط، ادله قائلان به حدوث زمانی عالم را نقد و بررسی می‌کند. (۲۹)

نظریه ابن‌سینا در خصوص قدم عالم واکنش‌های متفاوتی به دنبال داشت؛ برای مثال، ابوالبرکات بغدادی شدیداً از آن حمایت کرد. (۳۰) اما غزالی (۵۰۵ق) در کتاب *تهافت الفلاسفة*، (۳۱) و محمدبن عبدالکریم شهرستانی (۵۴۸ق) در کتاب *مصارعة الفلاسفة*، به نظریه ابن‌سینا حمله کردند. (۳۲) این در حالی بود که ابن‌رشد (۵۹۵ق)، با نگارش کتاب *تهافت التهافت*، ایرادات غزالی را به نظریه ابن‌سینا رد کرد. (۳۳) خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ق) نیز با نگارش کتاب *مصارع المصارع*، ایرادات شهرستانی را بدون پاسخ گذاشت. او نظریات شهرستانی را بدون فایده دانست و بیان کرد (۳۴) که عبارت وی ظنی است و شعرا و خطبا از آن استفاده می‌کنند. (۳۵)

در همین اثنا، دو کتاب مستقل با عناوین *حدوث العالم* از عمر بن علی بن غیلان (متوفای قرن ششم)، و *رسالة الحدوث* از فخر رازی نگاشته شد که این امر بیانگر اهمیت بحث حاضر در آن دوران است. فخر رازی، در کتاب *المحصل*، نظریه قدم عالم را بسیار ضعیف می‌داند و معتقد است که هیچ عاقلی به آن رأی نمی‌دهد. به گفته او، کسانی همچون ارسطو، فارابی و ابن‌سینا هستند که بر آن نظریه تأکید می‌کنند. (۳۶)

(۴) میرداماد (۱۰۴۱ق)

سید محمدباقر فندرسکی استرآبادی معروف به «میرداماد» از فلاسفه بزرگ اسلام در عصر صفویه است که برخی از او به عنوان «معلم ثالث» یاد کرده‌اند.^(۳۷) بدون تردید، یکی از مهم‌ترین نظریات فلسفی میرداماد در بحث حدوث و قدم عالم نضج گرفته است. میرداماد که قدم زمانی عالم را بر نمی‌تابد و حدوث زمانی عالم را نیز پذیرفتنی نمی‌داند، نظریه‌ای جدید به نام حدوث دهری عالم ابداع نمود که پس از او، تا مدت‌ها در میان فلاسفه مورد بحث قرار گرفت. میرداماد در تبیین نظریه خود، سه نوع حدوث را تصویر کرده است: ذاتی، دهری، و زمانی. وی که کلام خود را برگرفته از کلام ابن‌سینا می‌داند و در مواردی نیز به سخنان او استشهاد می‌کند، ابتدا حدوث را به دو قسم کلی تقسیم می‌کند:

الف) حدوثی که مستوجب و مستلزم زمان نیست؛ بدین معنا که چیزی، پس از عدم بحث، موجود شود. این‌گونه حدوث خود بر دو نوع است:

۱. گاه حدوث به معنای وجود شیء بعد از نبودن مطلق است؛ بعدیت آن تنها به حسب ذات می‌باشد و تحقق آن به افاضه جاعل و فاعل اوست. این نوع حدوث همان حدوث ذاتی است؛ افاضه جاعل را ابداع می‌نامند.

۲. گاه نیز حدوث به معنای مسبوقیت وجود به عدم صریح محض در مقابل حصول وجود بالفعل در متن واقع است. این مسبوقیت مربوط به ذات نیست که آن را همان حدوث ذاتی بنامیم، بلکه مسبوقیت انسلاخی انفکاک‌کی غیرزمانی و غیرسیال است؛ افاضه وجود بعد از عدم را در این حالت باید «احداث» و «صنع» نامید، چنان‌که حدوث را نیز باید حدوث دهری خواند.

ب) قسم دوم از حدوث، همان حدوثی است که مستلزم زمان است و آن همان وجود شیء پس از آن است که زمانی وجود نداشته است. میرداماد این‌گونه ایجاد را که ایجاد در زمان است، «تکوین» می‌نامد.

حکیم استرآبادی در تبیین نظریه حدوث دهری خود، این سخن را مطرح می‌کند که

حدوث ذاتاً امری غیرزمانی است و زمان یا امتداد با نفس حدوث نسبتی ندارد. وی در اثبات این مدعا، ایراد ابوالبرکات بغدادی بر نظریه حدوث زمانی متکلمان را یادآور می‌شود. بغدادی از متکلمان می‌پرسد: اگر واقعاً عالم حادث زمانی به شمار می‌رود، قبل از وجود حادث، چه مدت عدم سیطره داشته است: یک قرن، ده سال، یک سال، یک ماه، یک روز یا...؟ تمام این پاسخ‌ها محتمل است، پس اساساً زمان تأثیری در حدوث ندارد و رفع جمیع زمان رافع حدوث نیست. به دیگر بیان، اگر امتداد و کشش زمان را از عالم بگیرند، آنچه باقی می‌ماند دهر است.

وی در بیانی دیگر از مسئله حدوث دهری، حصول را در نفس الامر در سه ظرف و وعاء می‌بیند:

۱. ظرف وجود یا عدم که متقدّر و سیال زمانی است که از آن به «زمان» یاد می‌شود.
۲. وعاء و ظرفی که وجود صریح در آن مسبوق به عدم صریح است که خارج از چارچوب تقدّر و لاتقدّر است. این ظرفی برای ثابتات بماهی ثابتات است که همان حاقّ متن واقع است که از آن به «دهر» یاد می‌کنیم.
۳. وعاء و ظرفی که مربوط به وجود بحت و ثابت است که از هر عدم و تغییری منزّه است. موجود در این ظرف، صرف فعلیت محضه حقه از تمام جهات است که از این ظرف، به «سرمد» یاد می‌کنیم.

میرداماد دهر را رفیع‌تر از زمان، و سرمد را والاتر از دهر می‌داند. از منظر وی، دهر امری فرازمانی است.^(۳۸) او می‌گوید: عدم زمانی شیء در بخشی از زمان مستلزم عدم وجود آن شیء زمانی در دهر نیست؛ چنان‌که عدم وجود آن شیء در تمام زمان‌ها نیز مستلزم عدم وجود آن در دهر نیست و منافاتی با وجود دهری آن در متن واقع ندارد. میرداماد در پایان، آشکارا، بیان می‌کند که خداوند متعال با جمیع صفات خود در سرمد - و نه در زمان و نه در دهر - وجود دارد. جواهر ثابت‌ه در دهر موجود هستند و متغیّرات که در معرض فوت و لحوق هستند، در زمان وجود دارند.

پس از میرداماد، نظریهٔ حدوث دهری مورد نقض و ابرام‌های فراوانی قرار گرفت. از یک‌سو، این نظریه با اقبال اندیشمندانی همچون ملا مهدی نراقی (۱۲۰۹ق) روبه‌رو شد؛ از سوی دیگر، جلال‌الدین آشتیانی نظریهٔ میرداماد را متکلفانه دانست.^(۳۹)

ب. فلسفه اشراق

فلسفه اشراق یکی از سه مکتب مهم فلسفی جهان اسلام است که به وسیلهٔ شیخ شهاب‌الدین سهروردی بنیان نهاده شد. در این قسمت، به تبیین دیدگاه شیخ اشراق و شهرزوری خواهیم پرداخت.

(۱) شیخ اشراق (۵۸۷ق)

شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن میرک سهروردی زنجانی، بنیان‌گذار فلسفه اشراق، از نامدارترین فلاسفه جهان اسلام است. سهروردی آشنایی عمیقی با تصوّف و عرفان داشت و مدت مدیدی نیز در اعتکاف، عبادت، و تأمل گذراند. از همین روست که به گفتهٔ محققان، وی متأثر از عرفا و متصوّفه اسلامی بود که روش اشراقی را در فلسفه بنا نهاد.^(۴۰) سهروردی در مسئلهٔ حدوث و قدم عالم با فلسفهٔ مشاء هم‌نوا شده و نظریهٔ قدم عالم را می‌پذیرد. وی معتقد است: موجود حادث برای موجود شدن نیاز به مرجّح دارد. اگر آن مرجّح ازلی باشد، موجود حادث نیز باید چنین باشد. اما از آنجا که فرض بر این است که این موجود حادث است، پس علت ترجیح نیز باید به نوعی حادث باشد، آن مرجّح حادث نیز خود نیاز به مرجّحی دیگر دارد (راجع به او نیز نقل کلام می‌کنیم) که در نهایت، سر از تسلسل درمی‌آورد. بنابراین، باید این سلسله به جایی ختم شود که هم حادث، و هم دائمی باشد. سهروردی این موجود حادث دائمی را «حرکت» دانسته^(۴۱) و در تعریف آن بر این باور می‌شود که حرکت هیئتی است که ثباتی ندارد.^(۴۲)

بنابراین، می‌توان گفت: از دیدگاه سهروردی، حرکت اگرچه حادث است و نیاز به

علت دارد، اما حدوث آن حدوثی ذاتی است. با وجود این، حرکت خود امری دائمی است. این سخن از سهروردی همان تأیید نظریه قدم عالم است. سهروردی در فصل پنجم از کتاب *هیاکل النور* با عنوان «فصل فی قدم العالم و ابدیته» نیز به بحث قدم عالم و ابدی بودن آن پرداخته است. استدلال او در آن کتاب شبیه به آن چیزی است که در کتاب *حکمة الاشراق* بیان می‌کند. (۴۳)

۲) شهرزوری (قرن هفتم)

شمس‌الدین محمد بن محمود شهرزوری مهم‌ترین فیلسوف اشراقی پس از شیخ اشراق به شمار می‌آید. از زندگانی وی اطلاعات چندانی در دست نیست؛ اما تتبع در آثار فلاسفه قرن هفتم به بعد روشن می‌کند که مشاهیر فلسفه در این قرون همچون قطب‌الدین شیرازی (۷۱۰ق) متأثر از روش فلسفی وی بوده‌اند. همچنین، مسلم است که کتب وی، از جمله *شجرة الهیة*، جزء متونی بوده که حکمای برجسته دوران شکوفایی فلسفه در اصفهان، به ویژه میرداماد و ملاصدرا، از آنها استفاده می‌کرده‌اند؛ زیرا ایشان، با ذکر کتاب یادشده در تألیفات خود، مطالب و محتوای آن را تنقید و بررسی کرده‌اند. (۴۴)

دیدگاه شمس‌الدین شهرزوری در مسئله حدوث و قدم زمانی عالم از لابه‌لای دیگر نظریات وی قابل دست‌یابی است. وی آن‌گاه که از زمان و ماهیت آن سخن به میان می‌آورد، بر قدیم بودن آن تأکید دارد و آن را به آنچه که مسبوق به عدم زمانی نیست، تعریف می‌کند. در همین جا، وی اصطلاحی دیگر از «قدیم» را به کار می‌برد و آن را به آنچه که وجود آن بر عدم آن مقدم نیست، تعریف می‌کند و آن را قدیم ذاتی دانسته و منحصر در واجب‌الوجود می‌داند. (۴۵) وی در موضعی دیگر از آثار خود، باری‌تعالی، عقول، افلاک و نفوس آنها را موجوداتی می‌داند که وجود آنها زمان‌مند نیست؛ از این رو، این موجودات قدیم‌اند، چراکه مسبوق به عدم زمانی نیستند. اما قدیم به این معنا که وجود آن واجب است، تنها یک مصداق دارد که همان خداوند متعال است. (۴۶) از

مجموع مطالب گفته شده می‌توان چنین نتیجه گرفت که در نظام فلسفی شهرزوری، خداوند تنها موجودی نیست که قدیم زمانی باشد؛ عالم به معنای ماسوی الله نیز همچون خداوند، قدیم زمانی است (اگرچه حادث ذاتی به شمار می‌آید).

ج) حدوث و قدم عالم در حکمت متعالیه

«حکمت متعالیه» نامی است که ملاًصدرا بر مجموعه مباحث فلسفی خود نهاده است. پیش از آنکه این مکتب فلسفی شکل بگیرد، چهار جریان مشایی، اشراقی، عرفانی، و کلامی نزاع‌های فکری فراوانی در موضوعات مختلف با یکدیگر داشتند که حل ناشدنی می‌نمود؛ ملاًصدرا با ارائه حکمت متعالیه توفیق یافت دست‌کم بخشی از آن منازعات را حل کند.^(۴۷) از این رو، برخی معتقدند: در پرتو حکمت متعالیه، بسیاری از مسائل مورد اختلاف میان عرفان و فلسفه یا کلام و فلسفه برای همیشه حل شد.^(۴۸)

۱) ملاًصدرا (۱۰۵۰ق)

محمّدبن ابراهیم قوامی شیرازی معروف به «صدرالمتألّهین» و «ملاًصدرا»، معمار بزرگ مکتب فلسفی حکمت متعالیه است. وی کتابی مستقل با عنوان رساله فی الحدوث به رشته تحریر درآورده و در مقدمه آن از پیچیدگی مسئله «حدوث» سخن گفته است. او در همان ابتدا، نظریه برگزیده خود را بیان می‌کند؛ نظریه‌ای که آن را موافق با دیدگاه متدینان از ادیان گوناگون می‌داند: «کوننا ذاهبین الی ان جمیع ما سوی الله حادث، و لا قدیم ذاتاً و لازماناً الا الله.»^(۴۹)

ملاًصدرا قول به قدیم بودن عالم را به عصر پس از ارسطو نسبت می‌دهد. وی سخن کسانی را که قائل به قدم عالم شده‌اند فاقد بصیرت می‌داند و از آنها به عنوان کسانی یاد می‌کند که بر اسرار «حکمت» و «شریعت» و اتحاد منبع آن دو واقف نشده‌اند. او در مقدمه کتاب یادشده به اندیشمندان مسلمانی که نظریه قدم عالم را برگزیده و ظواهر

آیات و روایات را بر حدوث ذاتی حمل کرده‌اند، شدیداً تاخته و نظریه آنها را تکذیب پیامبران دانسته است. او تأویل نصوص دینی را ناشی از قصور عقلانی در جمع میان قواعد دینی و فلسفی می‌داند.^(۵۰) ملاصدرا برای اثبات نظریه خود، مباحثی همچون امکان و وجوب، قوه و فعل، حرکت و سکون، زمان، ربط حادث به قدیم و... را مطرح می‌کند. وی در فصل دهم آن کتاب، زمانی که در صدد نتیجه‌گیری از مباحث پیشین و تبیین نظریه برگزیده خود - حدوث زمانی تجدیدی عالم جسمانی - است، به تمجید از روش خود پرداخته و آن را طریقه‌ای عرش‌ی دانسته که میان متقدمان وجود نداشته است. خلاصه دیدگاه وی چنین است:

۱. طبیعت ساری در جسم - بر اساس نظریه حرکت جوهری - امری متبدل الذات و تدریجی الکون است که وجود شخصی آن در دو زمان باقی نمی‌ماند، چه رسد به آنکه قدیم شخصی باشد.
۲. هر جسم ماده‌ای دارد که حقیقت آن ماده، قوه و امکان است و واحد بالعدد نیست، بلکه وحدت آن وحدت جنسی مبهمه است.
۳. آنچه از هر موجودی موجود است همان وجود اوست، نه ماهیت یا اعیان ثابت.
۴. حکم نفوس هم همان حکم طبیعت جرمیه است.
۵. موجودات به حسب ذات به آفریننده خود نیازمند هستند.
۶. بر اساس آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که عالم با جمیع جواهر خود اعم از مادی، صوری، نفسی، جرمی و اعراض آنها حادث و متجدد در هر زمانی است؛ برای نمونه، آسمان‌ها در زمان حاضر غیر از آسمان‌ها در زمان قبل هستند. در ضمن، همان‌طور که افراد انسانی شخص جسمانی ازلی الوجود نیستند، نوع آنها نیز چنین نیست.
۷. اینکه مشهور شده است که انواع مادی - یعنی کلیات طبیعی - به تعاقب اشخاص باقی هستند، اگر مقصود از کلی طبیعی امر واحد بالعدد از ماهیت است که در هر زمانی باقی است و با وحدت عددی خود در هر فردی از افرادش موجود است، چنین

دیدگاهی سخیف است؛ اساساً این نظریه که کلی طبیعی به وحدت خود در سایر افراد خود موجود است، مورد طرد ابن‌سینا هم بوده است. اما اگر مقصود از کلی طبیعی این باشد که به هنگام تبدل افراد، حدود نوعی آنها متبدل نمی‌شود، این سخن درستی است که ضربه‌ای به دیدگاه ما وارد نمی‌کند؛ چرا که حدود نوعی امور ذهنی و انتزاعی هستند، حال آنکه قدم و حدوث دو وصف برای موجود شخصی هستند. پس، کلی طبیعی و ماهیت اساساً موجود واحد مستمر الوجودی نیستند که صحیح باشد بگوییم: نوع مادی قدیم بوده و تا بی‌نهایت موجود است.^(۵۱)

روشن است که حدوث زمانی در مکتب صدرایی معنایی یافته که غیر از معنای مورد نظر متکلمان است. در مکتب صدرایی، حدوث به معنای پدید آمدن جهان در زمان نیست، بلکه به معنای پدید آمدن جهان با زمان است. این معنا از حدوث لازمه معنای حرکت جوهری و حتی عین آن است. هر تغییر جوهری یک آغاز و در همان حال یک پایان است و این به معنای حادث شدن جوهری جدید است که عیناً زائل شدن جوهری دیگر است. جهان را می‌توان مجموعه‌ای بی‌نهایت از تغییرات جوهری و حدوث‌ها و زوال‌های متوالی تعریف کرد که زمان نیز محصول انتزاعی این توالی است؛ اما این مجموعه مجموعه‌ای حقیقی نیست، از این‌رو، متصف به هیچ حکم حقیقی - نه حدوث و نه قدم - نخواهد بود. بنابراین، صفت حادث را باید به تک‌تک اجزای جهان در هر لحظه نسبت داد، نه به کل جهان. در نتیجه، ما جهان‌های حادث خواهیم داشت، نه یک جهان حادث.^(۵۲)

به نظر می‌رسد، ملاً صدرا با حفظ واژه «حدوث زمانی» معنا و محتوای آن را تغییر می‌دهد که مبتنی بر نظریه حرکت جوهری است. با نگاهی عمیق‌تر به نظریات ملاً صدرا، می‌توان مدعی شد که وی با رهیافت از نظریه «تغییر» و حرکت اجسام که میان فلاسفه نخستین مورد بحث بود، آن نظریه را به ذات و جوهر اشیا سرایت داد و تمایل یافت که مسئله تغییر را با مسئله حدوث مرتبط، و حتی یگانه سازد.^(۵۳) به دیگر بیان، بر اساس

حرکت جوهری، تمام اجسام در حال حرکت و تغییر هستند. از این رو، جسم واحد در دو لحظه حقیقتاً دو جسم متفاوت است؛ پس، سخن از قدم زمانی آن بی معناست. (۵۴)

ملاصدرا در کتاب *مفاتیح الغیب* نیز این نظریه را تکرار کرده است. وی در آنجا یادآور می‌شود که ماهیت و کلی طبیعی از آنجا که موجود نیستند، قابلیت اتصاف به حدوث و قدم را ندارند و اشخاص وجودی نیز که تدریجی الوجود هستند، حادث زمانی تجدیدی هستند. او برای تأیید نظریه خود، به هجده آیه از آیات قرآن کریم نیز تمسک می‌کند. ملاصدرا در آن کتاب نیز بر مدّعی خود مبنی بر اینکه قول به قدم عالم پس از ارسطو مطرح شد (و نظر ارسطو همان نظر استادان او همچون افلاطون، فیثاغورس و... و نیز دیگران فلاسفه نخستین مانند زنون بود)، پافشاری می‌کند. (۵۵)

گفتنی است که ملاصدرا در بخش پایانی فصل دوازدهم کتاب *رسالة فی الحدوث* با عنوان «تأیید»، نظریه خود را در بحث حدوث زمانی عالم با آموزه‌های پیامبران الهی و نیز سخنان حکیمان پیشین موافق می‌داند. او تأکید می‌کند: حکمت حقیقی آن است که برگرفته از وحی الهی باشد؛ از این رو، هر که دینش دین پیامبران نباشد، هیچ بهره‌ای از حکمت ندارد. از منظر ملاصدرا، حسن ظن به فلاسفه بزرگ - که از اکابر عصر خود بوده‌اند - اقتضا می‌کند که آنها را بر نظریه حدوث عالم ثابت قدم بدانیم؛ اما برای غیرباحثین، فهم کلام فلاسفه مشکل است. (۵۶) ملاصدرا در کتاب *اسفار* نیز بر نظریه خود مبنی بر حدوث زمانی عالم تأکید کرده و آن را با دوام فیض الهی سازگار دانسته است. (۵۷)

۲) ملاهادی سبزواری (۱۲۸۸ق)

حکیم ملاهادی سبزواری از بزرگ‌ترین مفسران و شارحان فلسفه صدرایی است. او اگرچه خود مبتکر نظریه فلسفی جدیدی نیست (بلکه از پیروان و شارحان فلسفه ملاصدرا و شیخ اشراق به مشار می‌رود)، (۵۸) اما به عقیده بسیاری از صاحب‌نظران، بزرگ‌ترین متفکر عصر اخیر ایران است. (۵۹) از جمله نظریات ملاهادی سبزواری که او را از فلاسفه پیش از

خود متمایز می‌سازد، نظریه خاصّ وی در بحث از حدوث و قدم عالم معروف به «حدوث اسمی» است. آنچه روشن است، مآلهادی سبزواری حدوث زمانی عالم را قبول نداشته و در پی ابداع نظریه دیگری بوده است. او در کتاب شرح منظومه پس از آنکه اشاره‌ای به حدوث عالم از دیدگاه مآلصدر و میرداماد می‌کند، چنین می‌سراید:

و الحادث الاسمی الذی مصطلحی آن رسم اسم جا حدیث منمّحی
تباين الوصفی لا العزلی أثر ممّن لعقل کأبینا للبشر
فالحق قد کان و لا کون لشیء کما سیطوی الكلّ بالقاهر طی
فذی الحدوثات الّتی مرّت جمع لما سوی ذی الأمر و الخلق تقع (۶۰)

مرحوم سبزواری نظریه خاصّ خود را برگرفته از قرآن و سنت می‌داند،^(۶۱) اما آن را به خوبی تبیین نمی‌کند؛ از این رو، شارحان کلام او در تعیین مراد وی و تفاوت و عدم تفاوت آن با نظریه حدوث دهری میرداماد و حدوث تجدّدی مآلصدر دچار اختلاف شده‌اند. برخی شارحان که منتقد سبزواری در این باره نیز به شمار می‌آیند، نظریه او را چنین تبیین کرده‌اند که اولاً عالم با جمیع چیزهایی که در آن است همگی اسم‌هایی هستند که بعد از تجلّی ذات حق به عوالم امکانی، با اسم «مبدع» حادث شده‌اند؛ ثانیاً این عالم مرکب از وجود امکانی و ماهیت اعتباری است (که ماهیات به دلیل اعتباری بودن، اساساً قابلیت بحث از حدوث و قدم را ندارند)؛ ثالثاً وجودات خارج از صقع ربوبی نیستند، چرا که تنزّلات و تجلّیات وجود حق‌اند. از این رو، موضوعی برای بحث از حدوث عالم باقی نمی‌ماند. برخی از مدافعان نظریه سبزواری، با نگرشی عرفانی به کلام وی، بر این باور هستند که مقصود از ماهیات در کلام او تعیّنات اسما و صفات و مظاهر آنهاست که خود از تعیّنات ذات حق محسوب می‌شوند. این ماهیات، از نظر عارف، اعتباری به معنای فلسفی نیستند، بلکه حقیقت وجود هستند. حال از آنجا که اسما و صفات حق که در مرتبه واحدیت و احدیّت تعین و ظهور می‌یابند همه مسبوق به خفا در مرتبه قبل بوده، از این رو، حدوث اسمی می‌یابند.^(۶۲)

رویکرد فلسفی به کلام سبزواری، جز همان حدوث ذاتی به دست نمی‌دهد؛ اما رویکرد عرفانی به آن، تا حدّی، آن را قابل قبول می‌کند. با این حال، حق آن است که بگوییم: سبزواری، معنای محصّل این نظریه را چنان‌که شایسته بوده، تبیین نکرده است؛ از این رو، داوری در این باره مشکل است.

د) حدوث و قدم عالم در دوران معاصر

مسئله حدوث و قدم در دوران معاصر نیز تازگی و جدّایت خود را از دست نداده و ذهن فلاسفه و متکلمان بسیاری را به خود مشغول کرده است. در این میان، دیدگاه علامه طباطبائی، شهید مطهری، استاد جوادی آملی، و استاد مصباح از دیگران مهم‌تر است.

۱) علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در کتاب *نهایة الحکمة* که فصل مستقلی را به مسئله حدوث و قدم عالم اختصاص می‌دهد، عالم را حادث زمانی می‌داند. او با بیان اینکه عالم ماده با جوهر و اعراض ملحقّ به خود وجودی سیّال را تشکیل می‌دهد، می‌گوید: این وجود سیّال به اجزایی تقسیم می‌شود که هرکدام فعلیت جزء پیشین، و قوّه جزء پسین است. حال اگر جزء مورد نظر خودش نیز تقسیم شود، اجزای به دست آمده هرکدام فعلیت جزء پیش از خود و قوّه جزء پس از خود خواهد بود. این حرکت عمومی، یک امتداد کمی را رسم می‌کند که هر قطعه‌ای از آن در نظر گرفته شود، به دو قسم مقدّم و مؤخّر تقسیم می‌گردد و هریک از این دو قسم نیز به دو قسم دیگر منقسم می‌شود که یکی مقدّم بر دیگری است. علامه طباطبائی معتقد است: انقسام‌پذیری این امتداد کمی نیز همانند انقسام‌پذیری حرکتی که راسم آن است، نقطه پایانی ندارد. این امتداد کمی که جوهر عالم با حرکت خود رسم می‌کند، همان زمان عمومی و مشترکی است که به وسیله آن، حرکات مختلف اندازه‌گیری می‌شود. تقدّم یک حادثه بر حادثه دیگر همان قوّه بودن آن برای فعلیت

پسین، و تأخرش همان فعلیت بودن آن برای قوهٔ پیشین است. پس، هر قطعه از قطعات این حرکت عمومی و فراگیر را در نظر بگیریم، آن را مسبوق به عدم زمانی خواهیم یافت؛ چراکه هر قطعه فعلیتی مسبوق به قوه، در نتیجه، حادث زمانی خواهد بود. از طرفی، مجموع این قطعات و اجزا چیزی جز خود آن اجزا و قطعات نیست؛ از این‌رو، حکم قطعات بر آن صادق خواهد بود. مجموع نیز به واسطهٔ حدوث زمانی قطعات، محکوم به حدوث زمانی می‌باشد. (۶۳)

علامه طباطبائی نظریهٔ حدوث عالم را پذیرفته، اما تبیین متکلمان از این نظریه را مخدوش دانسته است. در ضمن، او بر نظریهٔ دوام فیض الهی تأکید می‌کند، ولی آن را مستلزم قدیم زمانی بودن عالم نمی‌داند؛ چراکه مجموع عالم چیزی جز اجزای آن نیست و اجزای این عالم، چنان‌که گذشت، همگی حادث زمانی هستند. (۶۴)

۲) شهید مطهری

استاد شهید مرتضی مطهری بر آن است که تک تک حکمای الهی اسلامی نظیر ابن‌سینا، فارابی، خواجه نصیرالدین طوسی، صدرالمتألهین و... رأی به نظریهٔ قدم عالم داده‌اند. او می‌گوید:

از نظر اعتقاد توحیدی، لااقل، ما باید قبول کنیم که این‌طور نیست که بگوییم: چون ما موحد هستیم، حتماً باید این فرضیه را قبول کرده باشیم که این عالم زمان و مکان ما، یک زمانی بوده است که هیچ نبوده است، و الاً اگر ما این را معتقد نباشیم، پس خداشناس و خداپرست نیستیم! نه، این را لااقل تا این مقدار بگوییم که لازم نیست چنین عقیده‌ای داشته باشیم. اگر ما برسیم و معتقد شویم به آنچه حکما می‌گویند، لازم است خلافت را معتقد باشیم. (۶۵)

به طور کلی، در بحث از حدوث و قدم زمانی عالم، دست‌یابی به دیدگاه استاد مطهری چندان آسان نیست؛ زیرا او از یک سو به نظریهٔ قدم عالم گرایش می‌یابد: «فلاسفه

می‌گویند: محال است عالم اول داشته باشد، و من خیال نمی‌کنم علم امروز هم خلاف آن را ثابت کرده باشد و بگوید: خیر. ثابت شده که عالم روز اولی داشته است که قبل از روز اول، نیستی مطلق بوده است.»^(۶۶) از سوی دیگر در سلسله درس‌های اسفار خود، آن‌گاه که به بحث از مسئله حدوث و قدم عالم می‌رسد، تبیین خوبی از دیدگاه ملاحظه‌را مبنی بر حادث بودن عالم به دست می‌دهد و تقریرهای متکلمان از حدوث عالم را نیز رد می‌کند. وی پس از تقریر دیدگاه ملاحظه‌را، هیچ اشکال یا تعلیقه‌ای بر آن وارد نمی‌کند؛ از این رو، به نظر می‌رسد بتوان وی را طرفدار نظریه حدوث عالم دانست.^(۶۷)

۳) استاد جوادی آملی

براساس نظریات استاد جوادی آملی در شرح حکمت متعالیه، می‌توان نظریه قدم عالم را به او نسبت داد. وی بحث از حدوث و قدم را یک بحث فلسفی می‌داند که سرنوشت آن باید از راه تحلیل عقلی تعیین شود.^(۶۸) استاد جوادی آملی تقریر غزالی از حدوث عالم را به «دری روان که بر لوحی صاف غلطان است» توصیف، و آن را رد می‌کند. او با استناد به دوام فیض الهی که در فلسفه یونان نیز بر آن استدلال می‌شد، به دنبال اثبات دوام و ازلیت فعل خداوند است. وی با اشاره به اینکه گروهی با استناد به این مطلب که محال است حوادث متتالی غیرمتناهی به آغازی ختم نشود، قدمت فیض و فعل الهی را انکار می‌کنند، بر این نکته تأکید می‌کند که اهل حکمت دلیلی بر استحاله تسلسل لایققی نمی‌بینند و تنها بر استحاله تسلسل علل وجودی دلیل اقامه می‌کنند. همچنین، مرحله سابق بر حدوث علل معده مرحله‌ای زمانی نیست که حدوث زمانی برای علل معده ثابت شود؛ بلکه آن مرحله مجرد است. و حدوثی که از این طریق اثبات می‌شود، حدوث ذاتی، دهری یا سرمدی است. در این حال، فاصله میان واجب و ماده و مادی نمی‌تواند عدم محض باشد، بلکه امر وجودی است. و آن امر وجودی، همانا، فیض و فضل خداوند است. تصور اینکه آن فاصله مادی و زمانی باشد (و در نتیجه، حدوث

زمانی برای کلّ عالم تصویر شود)، تصوّر صحیحی نیست.

گفتنی است، استاد جوادی آملی سخن امیرالمؤمنین علیه السلام را که فرمود: «لم یکن من قبل ذلک کائناً و لو کان قدیماً لکان الهأ ثانیاً»،^(۶۹) نقل می‌کند و درباره آن می‌نویسد: «مراد امیرالمؤمنین نفی قدمتی است که سابق بر فرمان و کلام خداوند باشد، و این معنای از قدمت، حدوث ذاتی عالم را نتیجه می‌دهد که معقول و مقبول است، و هرگز، حدوث زمانی عالم را اثبات نمی‌کند.»^(۷۰) او با تأکید بر دائمیت فیض خداوند متعال، تلاش می‌کند تا حدوث زمانی عالم را نفی نماید: «حدوث زمانی برای مجردات طبیعی قابل تصوّر است، و لکن نسبت به اصل عالم قابل تصوّر نیست؛ و متکلمان تصویر صحیحی از مبنای خود نمی‌توانند داشته باشند.»^(۷۱) او در ادامه یادآور می‌شود که حدوث زمانی عالم به این معناست که اصل عالم موجود نبود؛ ولی گوشه‌ای از آن - یعنی زمان - موجود بود. موجود نبودن کلّ عالم و موجود بودن جزئی از آن نقیض یکدیگرند و جمع نقیضین محال است.^(۷۲)

استاد جوادی آملی در بخش دیگری از شرح خود بر کتاب اسفار، به هنگام بحث از وحدت عالم، بر این باور می‌شود که جهان موجود با صرف نظر از وحدت تشکیکی وجود که واحد حقیقی به شمار می‌رود، کثیر بالفعل است. ضمن آنکه وحدت مساوق هستی است و برای جهان، از لحاظ مفاهیم و ماهیات (و با قطع نظر از وحدت تشکیکی وجود)، هیچ‌گونه وحدتی نیست؛ از این رو، مجموعه عالم طبیعت وجود ندارد، پس نه حادث است و نه قدیم. کلی طبیعی نیز موجود خارجی است، اما هستی آن عین وجود افراد می‌باشد. و چون افراد کثیرند، کلی طبیعی به نعت کثرت در خارج موجود است (نه به وصف وحدت)، و حکم آن همان حکم آحاد است که هر یک حادث زمانی هستند. استاد جوادی آملی سپس می‌نویسد: «همین جهان، با لحاظ هستی تشکیکی آن، دائمی است و منزّه از حدوث زمانی است؛ چون زمان یکی از مهره‌های همین هستی گسترده به شمار می‌رود. و این هماهنگی در کتاب‌های مرحوم صدرالمتألهین، بعد از ارجاع

متشابهات به محکّمات آن، روشن خواهد شد.»^(۷۳) این در حالی است که وی هنگام تبیین حرکت جوهری می نویسد: «بر اساس حرکت جوهری، چیزی در عالم باقی نیست، چه رسد به اینکه قدیم باشد. لذا، حدوث زمانی، ذاتی جهان طبیعت است؛ یعنی نه تنها عالم مادّه حادث زمانی است و نه تنها بر اثر امکان ماهوی اش حدوث ذاتی دارد؛ بلکه بر اساس حرکت جوهری، حدوث زمانی ذاتی جهان طبیعت است.»^(۷۴) البته روشن است که این سخن از استاد به معنای پذیرش حدوث زمانی عالم نیست، بلکه تنها تبیین لوازم نظریه حدوث زمانی بر اساس تقریر ملاحظه‌درست.

۴) استاد مصباح

استاد مصباح که از مفاخر جهان اسلام در دوران معاصر به شمار می رود، در تعلیقات خود بر کتاب *نهایة الحکمة*، می نویسد: «لّما طباطبائی از راه اثبات ممتد بودن حرکت جوهری عالم، به اثبات حدوث زمانی عالم پرداخته است؛ بدین بیان که هر جزئی از حرکت حادث زمانی شمرده می شود، پس کلّ آن نیز چنین است. این در حالی است که افزون بر ناتمام بودن وحدت حرکت جوهری عالم، باید گفت: حدوث هر جزئی از حرکت دلیل بر حدوث کلّ حرکت نیست؛ چراکه هر جزئی از حرکت به این دلیل متّصف به حدوث زمانی است که سبق زمانی منتزع از جزء پیشین برای آن تصوّر می شود، امّا چنین چیزی برای کلّ حرکت قابل تصوّر نیست. از این گذشته، اتّصاف جزء اوّل از حرکت یا حادث نخست به سبق زمانی ممنوع است؛ پس، از این جهت نیز نمی توان کلّ حرکت را متّصف به سبق زمانی دانست، چراکه تمام اجزای آن چنین حکمی ندارند. استاد مصباح بر این باور است که اثبات مبدأ آنی - نه زمانی - نیز برای این عالم ناتمام است؛ از این رو، حتی اگر حادث زمانی را به آنچه دارای مبدأ آنی است، تفسیر کنیم، باز هم عالم حادث زمانی نخواهد بود. استاد این مسئله را جدلیّة الطرفین می خواند.»^(۷۵)

نتیجه‌گیری

نتایج این تحقیق عبارت‌اند از:

۱. پیشینه بحث از مسئله حدوث و قدم زمانی عالم به دوران فلسفه یونان باستان برمی‌گردد، به گونه‌ای که در آن دوران نیز هریک از دو نظریه حدوث یا قدم زمانی عالم طرفدارانی داشته است.
۲. بر اساس آثار مکتوب، نخستین برهان بر نظریه قدم زمانی عالم به وسیله ارسطو ایراد شده، و پس از آن، برقلس با ارائه براهین متعدد تلاش فراوانی در تثبیت این نظریه داشته است. براهین ارسطو و برقلس، به ویژه برهان ازلیت حرکت و ازلیت فیض خداوند، حضوری پررنگ در آثار فلاسفه مسلمان خصوصاً مشایبان داشته است.
۳. ورود بزرگان مکتب مثناء از جمله فارابی و ابن‌سینا به این مسئله در قرن‌های چهارم و پنجم، و دفاع قاطعانه آنان از نظریه قدم زمانی عالم، واکنش شدید متکلمان همچون غزالی و شهرستانی را برانگیخته است. با وجود این، ابن‌رشد و خواجه نصیرالدین طوسی در قرن ششم به دفع شبهات این متکلمان بر نظریه قدم زمانی عالم همت گماردند.
۴. فلاسفه مکتب مثناء و اشراق، عمدتاً، طرفدار نظریه قدم زمانی عالم بوده‌اند. و تا دوران میرداماد، تبیین جدیدی از نظریه قدم زمانی عالم مشاهده نمی‌شود. در این میان، میرداماد که نظریه حدوث دهری عالم را برگزیده است، استثنا به شمار می‌آید.
۵. در قرون متأخر، با پیدایش مکتب فلسفی حکمت متعالیه، فصل تازه‌ای در مسئله حدوث و قدم زمانی عالم آغاز شد. ملاصدرا با تأکید بر نفی نظریه قدم زمانی عالم، و با رهیافت از نظریه حرکت جوهری، قالبی جدید از حدوث زمانی عالم ارائه داد که به نام «حدوث تجددی» مشهور شد. با وجود این، به نظر می‌رسد، دیدگاه یادشده نیز نتوانست برای برخی از شاگردان ملاصدرا همچون ملاهادی سبزواری مقبول افتد؛ چه وی نیز با رویکردی عرفانی، قالبی دیگر از نظریه حدوث زمانی عالم مطرح کرد که به نظریه حدوث اسمی عالم معروف است.

۶. مسئله حدوث و قدم زمانی عالم هنوز تازگی خود را از دست نداده است و فلاسفه و متکلمان معاصر نیز نظریات گوناگونی درباره این مسئله ارائه کرده‌اند. در حالی که بزرگانی همچون علامه طباطبائی، شهید مطهری و استاد جوادی آملی نظریه قدم عالم را اختیار کرده‌اند، استاد مصباح با ناکارآمد دانستن ادله طرفین مسئله را جدلی الطرفین دانسته است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ر.ک: مآخذرا، رساله فی الحدوث، تحقیق سیدحسن موسویان، ص ۹.
- ۲- خلیل‌بن احمد فراهیدی، العین، ج ۳، ص ۱۱۷.
- ۳- اسماعیل‌بن حماد جوهری، الصحاح، ج ۱، ص ۲۷۸؛ احمدبن زکریای ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمدهارون، ج ۲، ص ۳۶؛ حسین‌بن محمد راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۲۲۲؛ محمدبن مکرم ابن منظور، لسان العرب، ج ۲، ص ۱۳۱.
- ۴- به عنوان نمونه، ر.ک: محمدبن عمر فخر رازی، المباحث المشرقیة، ص ۱۳۳؛ محمدعلی تهانوی، موسوعة کتشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲، ص ۱۳۰۵؛ مآخذرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، ص ۲۴۴ و ۲۴۵.
- ۵- ر.ک: محمدبن عمر فخر رازی، المطالب العالیة، تحقیق حجازی سقا، ج ۴، ص ۲۷.
- ۶- محمدبن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، تحقیق محمد بدران، ج ۲، ص ۴۷۷.
- ۷- افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، ص ۱۸۳۷-۱۸۴۸.
- ۸- مآخذرا، رساله فی الحدوث، ص ۲۲.
- ۹- الهه هاشمی حائری، فلسفه یونان از نگاه دیگر، ص ۲۵۰-۲۵۲.
- ۱۰- ارسطو، سماع طبیعی، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۳۲۸ و ۳۲۹.
- ۱۱- مآخذرا، رساله فی الحدوث، ص ۲۲ و ۲۳.
- ۱۲- افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، ص ۱۵۷.
- ۱۳- در این باره، ر.ک: گروهی از نویسندگان، دانشنامه جهان اسلام، ج ۳، ص ۱۴۸-۱۵۴.
- ۱۴- محمدبن زکریای رازی، الشکوک علی البرقلس، ص ۱۵۲.
- ۱۵- برای تفصیل بیشتر در این باره، نک: محمدبن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۲، ص ۴۷۷-۴۷۹.
- ۱۶- ر.ک: محمدبن اسحاق ابن ندیم بغدادی، الفهرست، تحقیق رضا تجدد، ص ۳۱۵.
- ۱۷- ر.ک: سیداسحاق حسینی کوهساری، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۲.
- ۱۸- یعقوب‌بن اسحاق کندی، رسائل الکندی الفلسفیة، تعلیق محمد ابوریذه، ص ۶۲.
- ۱۹- همان، ص ۷۳.
- ۲۰- ابونصر فارابی، الجمع بین رأیی الحکیمین، ص ۱۰۰.
- ۲۱- ابونصر فارابی، السیاسة المدنیة، ص ۴۵-۴۷.
- ۲۲- همان.
- ۲۳- ابن سینا، الشفاء، ص ۲۶۶.
- ۲۴- همان.
- ۲۵- همان، ص ۲۶۶ و ۲۶۷.
- ۲۶- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۱۰۹؛ نیز، ر.ک: الاشارات و التنبیها مع شرح خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۳، ص ۱۰۹.
- ۲۷- همان.
- ۲۸- همان، ص ۱۱۰.

سیری در مسئله حدوث و قدم زمانی عالم در تاریخ فلسفه □ ۱۰۱

- ۲۹- نسخه‌ای که از این کتاب در ضمن کتاب *حدوث العالم* نوشته ابن خیلان دمشقی آمده است.
- ۳۰- هبة الله بن علی ابوالبرکات بغدادی، *المعتبر فی الحکمة*، ص ۳۹-۴۱.
- ۳۱- محمد بن محمد غزالی، *تهافت الفلاسفة*، ص ۹۳-۹۷.
- ۳۲- محمد بن عبدالکریم شهرستانی، *مصارعة الفلاسفة*، ص ۱۱۷-۱۲۲.
- ۳۳- محمد بن محمد غزالی، همان، ص ۲۷-۸۴.
- ۳۴- نصیرالدین طوسی، *مصارع المصارع*، تحقیق حسن معزی، ص ۱۵۶ و ۱۵۷.
- ۳۵- همان، ص ۱۸۱.
- ۳۶- محمد بن عمر فخر رازی، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین*، تقدیم سمیع دغیم، ص ۹۲.
- ۳۷- برخی از اندیشمندان همچون هانری کربن و ایزوتسو این لقب را بر وی اطلاق کرده‌اند. (ر.ک: هانری کربن، *مقدمه کتاب قیسات*، ص ۸۸ و ۱۱۴).
- ۳۸- همان، ص ۷-۳.
- ۳۹- ر.ک: سید جلال‌الدین آشتیانی، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۱، ص ۳۸.
- ۴۰- مرتضی مطهری، *آشنایی با علوم اسلامی (منطق و فلسفه)*، ص ۱۶۹.
- ۴۱- شهاب‌الدین سهروردی، *حکمة الاشراق*، ص ۱۷۳.
- ۴۲- همان، ص ۱۷۲.
- ۴۳- همو، *هیاکل النور*، ص ۸۵ و ۸۶.
- ۴۴- محمد شهرزوری، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۵۵ و ۵۶.
- ۴۵- محمد بن محمود شهرزوری، *رسائل الشجرة الالهية*، ص ۱۹۶.
- ۴۶- همان، ص ۱۸۵.
- ۴۷- عبدالرسول عبودیت، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۱، ص ۵۶.
- ۴۸- ر.ک: مرتضی مطهری، *آشنایی با علوم اسلامی*، ص ۱۸۲.
- ۴۹- مآصدا، *رسالة فی الحدوث*، ص ۲۳.
- ۵۰- همان، ص ۱۷-۱۵.
- ۵۱- همان، ص ۱۱۰-۱۱۵.
- ۵۲- مآصدا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۷، ص ۲۹۷.
- ۵۳- مآصدا، *رسالة فی الحدوث*، مقدمه، ص ۱۶-۲۰.
- ۵۴- ر.ک: محمد تقی مصباح، *تعلیقة علی نهاية الحکمة*، ص ۴۹۲.
- ۵۵- مآصدا، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌ای، ص ۳۵۹-۴۹۱.
- ۵۶- همو، *رسالة فی الحدوث*، ص ۱۴۸-۱۵۱.
- ۵۷- همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۲۸۴ و ۲۸۵.
- ۵۸- هنری توماس، *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، ص ۲۳۷.
- ۵۹- ر.ک: محسن غروی‌بان، «حدوث اسمی»، *معرفت*، ش ۵، ص ۲۳.
- ۶۰- مآهادی سبزواری، *شرح منظومه*، ج ۲، ص ۲۸۵.
- ۶۱- همان، ص ۲۹۶ و ۲۹۷.

۱۰۲ □ معرفت فلسفی سال نهم، شماره اول، پاییز ۱۳۹۰

- ۶۲- در این باره، ر.ک: محسن غرویان، همان، ص ۲۳-۲۸.
- ۶۳- همان.
- ۶۴- سید محمدحسین طباطبائی، *نهاية الحكمة*، با تعلیقات غلامرضا فیاضی، ص ۳۸۹-۳۹۳.
- ۶۵- مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۴، ص ۱۶۱.
- ۶۶- همان، ص ۱۶۴.
- ۶۷- مرتضی مطهری، *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی*، ج ۳، ص ۱۶۳ و ۲۲۴-۲۳۵.
- ۶۸- عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، ج ۲، بخش دوم، ص ۳۹۶.
- ۶۹- *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، خ ۱۸۶.
- ۷۰- عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، ج ۲، بخش دوم، ص ۳۹۵-۳۹۸.
- ۷۱- همان، ج ۲، بخش پنجم، ص ۴۶۹.
- ۷۲- همان، ص ۴۶۹-۴۷۰.
- ۷۳- عبدالله جوادی آملی، *شرح حکمت متعالیه*، ج ۸، بخش دوم، ص ۲۱۵ و ۲۱۶.
- ۷۴- همان، ج ۶، بخش یکم، ص ۳۴۸.
- ۷۵- محمدتقی مصباح، همان، ص ۴۹۲-۴۹۳.

منابع

- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور، ۱۳۷۹.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، قم، البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____، *الشفاء*، قم، مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- ابن فارس، احمد بن زکریا، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمدهارون، قم، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۵م.
- ابن ندیم بغدادی، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، تحقیق رضا تجدد، تهران، بی‌نا، ۱۳۵۰.
- ابوالبرکات بغدادی، هبة‌الله بن علی، *المعتبر فی الحکمة*، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳.
- ارسطو، *سماع طبیعی*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
- افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷.
- توماس، هنری، *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹.
- تهانوی، محمد علی، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
- جواد آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، قم، اسراء، ۱۳۸۲.
- _____، *شرح حکمت متعالیه*، تهران، الزهراء، ۱۳۶۸.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح، تاج العلة و صحاح العربیة*، بیروت، دارالملايين، ۱۹۹۰م.
- حسینی کوهساری، سید اسحاق، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، المکتبه المرتضویة، ۱۳۳۲.
- سبزواری، ملّاهادی، *شرح منظومه*، تهران، ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
- سهروردی، شهاب‌الدین، *حکمة الاشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- _____، *هیاكل النور*، تهران، نقطه، ۱۳۷۹.
- شهرزوری، محمد بن محمود، *رسائل الشجرة الالهیة*، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، تحقیق محمد بدران، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۴.
- _____، *مصارعة الفلاسفة*، قم، مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
- طباطبائی، سید محمد حسین، *نهاية الحکمة*، با تعلیقات غلامرضا قیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
- طوسی، نصیرالدین، *مصارع المصارع*، تحقیق حسن معزّی، قم، منشورات مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی

النجفی، ۱۴۰۵ق.

- عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران / قم، سمت / مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.

- غروی، محسن، «حدوث اسمی»، معرفت، ش ۵، تابستان ۱۳۷۲، ص ۲۳-۲۸.

- غزالی، محمدبن محمد، تهافت الفلاسفة، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۳م.

- فارابی، ابونصر، الجمع بین رأی حکیمین، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ق.

- ،، السياسة المدنية، بیروت، مكتبة الهلال، ۱۹۹۶م.

- فخر رازی، محمدبن عمر، المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبيعيات، قم، بيدار، ۱۴۱۱ق.

- ،، المطالب العالیة، تحقیق حجازی سقا، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ق.

- ،، محصل افکار المتقدمین و المتأخرین، تقدیم سمیع دغیم، بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۲م.

- فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم، دارالهجرة، ۱۴۰۵ق.

- کربن، هانری، مقدمه کتاب قیسات، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

- کندی، یعقوب بن اسحاق، رسائل الکندی الفلسفیه، تعلیق محمد ابوریده، ج دوم، قاهره، دارالفکر العربی، بی تا.

- گروهی از نویسندگان، دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، ۱۳۶۹.

- مصباح، محمدتقی، تعلیقه علی نهایة الحکمة، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ق.

- مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، تهران، صدرا، ۱۳۶۷.

- ،، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.

- ،، مجموعه آثار، تهران، صدرا، بی تا.

- ملّاصدرا (صدرالذین محمدبن ابراهیم شیرازی)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت،

داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.

- ،، رسالة فی الحدوث، تحقیق سیدحسن موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.

- ،، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

- نراقی، ملّامهدی، اللمعة الالهیة و الکلمات الوجيهة، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، انجمن فلسفه،

۱۳۵۷.

- هاشمی حائری، الهه، فلسفه یونان از نگاه دیگر، تهران، مشکوة، ۱۳۷۳.