

رویکردی نو به مسأله آغازمندی زمانی عالم در چهارچوب فلسفه

صدرایی

حامد منوچهری کوشا^۱

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۷/۲۸

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۱۲/۳

واژگان کلیدی:

حکمت متعالیه،
ملاصدرا،
حدوث زمانی،
آغازمندی
عالم، حرکت
جوهری، عالم
آغازمند سیال.

چکیده: در تاریخ جهان اسلام، غالباً متکلمین بر حدوث زمانی عالم و فلاسفه بر قدم آن اصرار داشته‌اند. در این میان، ملاصدرا بر اساس نظریه حرکت جوهری، معتقد به حدوث زمانی تجدیدی و آن‌به‌آن عالم جسمانی است، ولی در عین حال وجود آغاز زمانی را برای عالم نمی‌پذیرد. در نوشتار حاضر پس از بازنگری در مفهوم حدوث و آغازمندی زمانی عالم در چهارچوب فلسفه صدرایی، به نقد تفصیلی مهم‌ترین براهین اقامه شده علیه حدوث زمانی عالم پرداخته شده است. بدین ترتیب نشان داده شده است که می‌توان ضمن پذیرش و دفاع از مبانی فلسفه صدرایی و حدوث زمانی تجدیدی معرفی شده توسط ملاصدرا، سخن او را در رد آغازمندی عالم نپذیرفت. در نهایت استدلال شده است که نه تنها بین حکمت متعالیه و آغازمندی عالم تعارضی نیست، بلکه مبانی حکمت متعالیه به ارائه تبیین سازگار از آغازمندی عالم و رد براهین اقامه شده علیه آن، کمک شایان توجهی می‌کند. به این ترتیب، تصویر نوینی از حدوث زمانی عالم به دست می‌آید، که در آن، عالم هم آغازمند است و هم حادث است به حدوث زمانی تجدیدی. این دیدگاه را می‌توان «نظریه عالم آغازمند سیال» نامید. این تصویر ضمن بهره‌مندی از مبانی متقن فلسفه صدرایی، می‌تواند در حل برخی از مسائل و تعارضات احتمالی بین رشته‌ای نیز راهگشا باشد.

DOI: 10.30470/phm.2022.534145.2035

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری کیهان‌شناسی، دانشکده فیزیک، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران، Hamed.ManK@Gmail.Com

مقدمه

مسئله آغاز عالم و یا به عبارت دیگر، پیدایش عالم^۱ پس از نیستی، قدمتی به اندازه تاریخ تفکر بشری دارد. این مسأله، که غالباً با عنوان «مسئله حدوث عالم» از آن یاد می‌شود، به‌خصوص از جهت پیوندی که با پرسش از وجود خدا و آموزه خلقت دارد بسیار مورد توجه بوده است. به همین دلیل در طول تاریخ، فلاسفه، متکلمان، عرفا و طبیعی‌دانان بسیاری در سراسر کره خاکی به آن پرداخته‌اند. با وجود این، هنوز از اهمیت و تازگی آن چیزی کاسته نشده است.

این مسأله در میان مسلمانان نیز از همان سده‌های نخستین تاریخ اسلام جایگاه ویژه‌ای داشته است و در جوامع حدیثی و کتب فلسفی و کلامی بسیاری می‌توان بحث‌های مبسوطی در این باب یافت (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۲/۵۴-۳۱۵؛ رازی، ۱۴۰۷ق: ج ۴؛

ابن‌خیلان: ۱۳۷۷). این مسأله از جمله مسائلی است که به‌طور جدی محل نزاع بسیاری از متکلمان و فلاسفه بوده است. اهمیت مسأله برای این اندیشمندان به حدی بوده که بعضاً موجب شده است یکدیگر را به سبب آن تکفیر کنند (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۹۳). البته اصل حادث بودن عالم از منظر منابع دینی، امری قطعی است و مورد اتفاق همه اندیشمندان اسلامی بلکه همه موحدین در تمامی اعصار است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۲/۵۴-۳۱۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۷۲-۸۲؛ ملاصدرا، ج ۵: ۲۰۵). لکن اختلاف در نحوه تفسیر این حدوث است، چرا که معانی و یا اقسام مختلفی را می‌توان برای حدوث عالم قائل شد.

جمهور متکلمان بر حدوث زمانی عالم اصرار دارند و در مقابل، غالب فلاسفه اسلامی، عالم را قدیم زمانی می‌دانند. در این میان، حکیم ملاصدرا با ارائه تصویر بدیعی از حدوث زمانی،

آن را) می‌شناسیم، مگر اینکه بر غیر آن تصریح شده باشد.

۱. در این مقاله مقصود ما از واژگان عالم، کیهان و جهان همین عالم طبیعی است که (لااقل بخشی از

«وجودش مسبوق به عدم نباشد» قدیم نام دارد. حال بر مبنای اینکه این بعدیت و مسبوقیت از کدام نوع باشد، مفهوم «حدوث و قدم» نیز اقسام متفاوتی را پذیرا می‌گردد. علامه طباطبایی در *نهایت الحکمه* پس از شرح اقسام نه‌گانه «سبق و لحوق»، بیان می‌کند که چهار قسم از آن‌ها را می‌توان در تعریف حدوث و قدم ملحوظ داشت. بنابراین حدوث و قدم چهار قسم است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۹۴-۳۹۹):

حدوث و قدم زمانی: حدوث

زمانی به معنای «مسبوق بودن وجود شیء به عدم زمانی» است یا به عبارت دیگر «پیدایش شیء در زمانی در حالی که پیش از آن نبود». عدم زمانی هنگامی معنی خواهد داشت که وجودی که در مقابل آن قرار دارد، زمانی باشد؛ یعنی وجود شیء، تدریجی و منطبق بر قطعه‌ای از زمان باشد و پیش از آن نیز قطعه‌ای خالی از وجود وی باشد تا عدمش بر آن منطبق گردد. در مقابل، قدم زمانی، عبارت است از «مسبوق نبودن وجود شیء به عدم

برخلاف غالب فلاسفه سلف خود، عالم را حادث زمانی می‌داند؛ اما با این وجود همچنان بر ازلی بودن (آغازمند نبودن) عالم تأکید دارد (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۳۰۵-۳۰۶). در این مقاله نشان خواهیم داد که می‌توان در عین پابندی به اصول و مبانی حکمت متعالیه از جمله «اصالت وجود»، «حرکت جوهری» و قواعدی همچون «امتناع امساک فیض الهی»، ضمن تشکیک در براهین اثبات ازلیت زمانی عالم، تبیین فلسفی سازگاری از آغازمندی کیهان در چهارچوب حکمت متعالیه ارائه داد.

در ادامه، ابتدا به بیان تاریخچه مختصری از بحث حدوث و قدم در تاریخ اندیشه اسلامی می‌پردازیم.

۱. حدوث و قدم در فلسفه و کلام اسلامی

موجود از آن جهت که موجود است به دو دسته تقسیم می‌شود: «حادث» و «قدیم». موجودی که «وجودش مسبوق به عدم باشد» (وجودش پس از عدمش باشد) حادث نام دارد و موجودی که

بودن ماهیت معلول به عدم آن که در مرتبه علتش تقرر دارد؛ در مقابل، قدم دهری یعنی ماهیت شیء تأخر دهری نسبت به عدمش در مرتبه علت خود نداشته باشد.

حدوث و قدم بالحق: حدوث به

حق عبارت است از مسبوق بودن وجود معلول به وجود علت تامه آن، به لحاظ نسبت تقدم و تأخری که بین دو وجود برقرار است، نه بین ماهیت معلول و علتش.

۱-۱. حدوث زمانی نزد متکلمان اسلامی

به اعتقاد جمهور متکلمان، عالم، حادث زمانی است، بدین معنا که عالم از نظر زمانی مسبوق به عدم است. این مسأله برای آنان، لاقلاً از دو جهت اهمیت دینی فوق العاده‌ای دارد: اول اینکه از نظر آنان حدوث زمانی عالم، از اصول قطعی منابع دینی و مورد اتفاق و اجماع همه ادیان الهی است (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۹۵-۲۹۳)؛ دوم اینکه آنان، ملاک نیازمندی معلول به علت را حدوث زمانی آن می‌دانند. بنابراین از منظر آنان امکان ذاتی اشیاء و به تبع آن اعتقاد به

زمانی. قدم زمانی مستلزم این است که شیء در هر قطعه‌ای از زمان که پیش از زمان وجودش فرض شود، موجود باشد.

حدوث و قدم ذاتی (علی): اگر

وجود شیء مسبوق به عدمی باشد که در ذات آن تقرر دارد، آن شیء حادث ذاتی و در غیر این صورت قدیم ذاتی است. توضیح اینکه معلول از حیث ماهیت خود ذاتاً معدوم است و وجود خود را از نسبتش با علت می‌گیرد. آن عدم بر این وجود تقدم دارد، زیرا آن چه ذاتی است بر آن چه بالغیر است، تقدم دارد. بنابراین هر شیء ممکن - الوجودی، حادث ذاتی است، یعنی وجودش مسبوق به عدمی است در ذات آن و قدیم ذاتی نیز منحصر است در واجب الوجود.

حدوث و قدم دهری: اگرچه

علت، کمال وجودی معلول را به نحو شریف‌تر و برتر دارد، اما عدم معلول با حدی که خاص ماهیت آن است، از مرتبه علتش قابل انتزاع است. بنابراین حدوث دهری عبارت است از مسبوق

مستلزم تعارضاتی درونی، و یا تعارض با برخی اصول پذیرفته شده دیگر است. از این رو، اشکالات و براهینی از طرف فلاسفه علیه حدوث زمانی عالم اقامه شده است. از آنجایی که هدف این مقاله ارائه تصویری بدون اشکال از آغازمندی عالم است، ناگزیریم که ابتدا به طور نسبتاً مبسوطی به این براهین پردازیم و سپس نشان دهیم که تصویر مذکور، از این اشکالات مبرا است. ما در این بخش به تقریر آن‌ها می‌پردازیم و نقد و بررسی آن‌ها را به بخش‌های پایانی مقاله موکول می‌کنیم.

۱-۲-۱. تناقض درونی

اگر متکلمان معتقد باشند که زمان، وجود مستقلی از عالم دارد و پیش از وجود عالم، زمان از ازل وجود داشته است، آن‌گاه می‌توان نقل کلام به همین موجود مستقل (زمان) کرد و از حدوث یا قدم زمانی آن سؤال کرد. اگر متکلمان پاسخ دهند که خود زمان، حادث زمانی نیست، باید طبق مبنای خودشان بپذیرند که زمان واجب‌الوجود

حدوث ذاتی بی‌معناست (لاهیجی، بیتا: ۳۴۵؛ فخر رازی، ۱۹۸۶م: ۵۲؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۱۶). بر این مبنا اگر چیزی از ازل همواره وجود داشته باشد دیگر نیازی به علت ندارد؛ پس اگر عالم را قدیم زمانی بدانیم، آن را بی‌نیاز از علت و واجب‌الوجود دانسته‌ایم.

متکلمان برای اثبات حدوث زمانی عالم، براهین مختلفی را اقامه می‌کنند، مانند: برهان تطبیق، برهان تناهی اجسام، برهان امتناع تسلسل و...؛ البته این براهین، محلّ نقض و ابرام‌ها و مناقشات بسیاری قرار گرفته است (فخر رازی، ۱۹۸۶م: ۳۲-۶۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۹ق: ۱۸۳-۱۵؛ ملاصدرای، ۱۴۰۹ق: ۱۵۲-۱۶۰) چون ما در این نوشتار در صدد اثبات حدوث زمانی عالم نیستیم، به جهت رعایت اختصار، از نقل و بررسی آن‌ها صرف نظر می‌کنیم.

۱-۲-۲. برخی از اشکالات وارد شده بر حدوث زمانی عالم

اعتقاد به حدوث زمانی به این معنا که «زمانی بوده است که عالم نبوده» خود

است و این منجر به همان تعدد واجب‌الوجود می‌شود که از ابتدا برای فرار از آن، حدوث زمانی عالم را مطرح کردند؛ اما اگر پاسخ دهند که زمان نیز حادث زمانی است، یا اینکه از اساس منکر وجود مستقل زمان شوند و بگویند با حدوث عالم، زمان نیز بالعرض حادث می‌شود، آن‌گاه با این مشکل مواجه می‌شوند که چگونه علم زمان یا علم عالم بر وجود آن تقدم زمانی دارد. به عبارت دیگر اینکه بگوییم «زمانی بوده است که زمان نبوده است و پس از آن به وجود آمده است» جمله‌ای خودمتناقض است (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق: ۱۶۰).

گروهی از متکلمان برای فرار از این تناقض و سایر شبهات ناظر به مسئله زمان، قائل شده‌اند که زمان اساساً امری «موهوم» است که ذهن از نسبت بین اشیاء اعتبار می‌کند (آقاجمال خوانساری، ۱۳۸۷: ۱۰۰؛ تهانوی، ۱۹۹۶م: ج ۳/۱۴۲؛ ملاصدرا، ۱۴۰۹ق: ۱۴۲-۱۴۱). زمان موهوم، به سبب اعتبار ذهن، پیش از پیدایش عالم نیز از ازل

امتداد دارد (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۲۰). بنابراین عدم زمانی پیش از عالم، معنادار می‌شود. چون «زمان موهوم» اساساً از وجود بی‌نصیب است، نمی‌توان بدان نقل کلام و از حدوث و قدم آن بحث کرد. با پذیرش چنین مبنایی درباره ماهیت زمان، تناقض مذکور دفع می‌شود. اما مشکل اساسی این دیدگاه آن است که پیش از وجود عالم، چیزی از مخلوقات وجود ندارد که ذهن بتواند از نسبت بین آن‌ها، زمان را اعتبار کند و از ذات بسیط خداوند نیز یک کم ممتد قابل انتزاع نیست (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۳). به همین سبب گروهی از متکلمان قائل به «زمان متوهم» شده‌اند (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۱۸). حکیم سبزواری درباره تفاوت «زمان موهوم» و «زمان متوهم» در حاشیه اسفار می‌گوید:

زمان موهوم چیزی است که وجودی در خارج ندارد اما منشأ انتزاع دارد و گفته‌اند که منشأ انتزاع پیش از وجود عالم، بقاء واجب تعالی است. زمان متوهم چیزی است که نه وجودی دارد و نه منشأ انتزاعی (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق: ۱۴۲).

اما اگر زمان پیش از عالم، وجود

نیز دائم‌الوجود خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۷؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۶). با توجه به اینکه خداوند علت تامه وجود جهان و ازلی است، جهان نیز ازلی خواهد بود. به عبارت دیگر در هر قطعه مفروضی از زمان، جهان باید موجود باشد، زیرا علت تامه آن موجود است، در غیر این صورت، تخلف معلول از علت تامه رخ داده، که محال است.

۱-۲-۴. تمسک به قاعده «امتناع امساک فیض الهی»

برهان دیگری که علیه حدوث زمانی عالم اقامه می‌شود، بر مبنای «امتناع امساک فیض الهی» یا به عبارت دیگر «ابطال تعطیل» است (ملاصدرا، ۱۴۰۹: ۱۶۲ و ج ۷: ۳۰۵). ذات حق، واجب‌الوجود است و واجب‌الوجود بالذات، واجب من جمیع الجهات و الحیثیات است، پس هر نسبتی که به او بدهیم نسبت وجوبی است، نه امکانی؛ یعنی اگر او خالق است واجب‌الخالقیه بالذات است، نه اینکه ممکن‌الخالقیه بالذات باشد و واجب‌الخالقیه بالغير. بنابراین اگر معتقد باشیم که امتدادی

و منشأ انتزاع نداشته باشد، عدم زمانی پیش از عالم نیز منشأ انتزاع ندارد. بنابراین چنین عدم زمانی نمی‌تواند تقدم حقیقی بر عالم داشته و موجب حکمی حقیقی درباره آن، یعنی حدوث زمانی عالم شود.

۱-۲-۲. تمسک به قاعده «ترجیح بلامرجح»

دومین اشکال اساسی که بر حدوث زمانی عالم وارد می‌شود این است که چنین فرضی مستلزم «ترجیح بلامرجح» است. بدین معنا که اگر ما امتداد بی‌نهایتی را پیش از عالم فرض بگیریم، اعم از امتداد زمان واقعی یا موهومی، نسبت تمامی قطعات آن به خداوند، نسبت یکسانی است؛ پس چه مرجحی سبب شده که عالم در یک قطعه خاص حادث شود و نه یک قطعه قبل یا بعدتر از آن (سبزواری، ۱۳۷۹: ۳۰۲-۳۰۴).

۱-۲-۳. تمسک به قاعده «امتناع تخلف معلول از علت تامه»

طبق این قاعده با وجود علت تامه، وجود معلول واجب می‌شود. بنابراین اگر علت تامه دائم‌الوجود باشد، معلول

زمانی وجود داشته است که در آن، عالم معدوم بوده و پس از آن موجود شده است، مستلزم این است که برای ذات حق دو مرتبه و دو وضع قائل باشیم: یک وضع ازلی که در آن حق تعالی فیاض نبوده است، و یک وضعی در لایزال که در آن فیاضیت شروع شده است؛ و این محال است، زیرا طبق قاعده‌ای که بیان شد، فیاضیت و خالقیت برای ذات حق واجب است و در هیچ زمان و امتدادی از او قابل سلب نیست (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۱۲: ۲۱۶ و ۲۵۵). این برهان را به بیان دیگری نیز می‌توان اقامه کرد: اگر امتدادی زمانی را پیش از وجود عالم فرض کنیم که در آن عالم معدوم بوده است، باید پذیریم که فیض و احسان خداوند از آن‌چه که امکان وجود داشته است، برای مدتی امساک شده است و چنین چیزی ممتنع است. چرا که ترک احسان، امساک فیض و منع جود نسبت به ممکناتی که استحقاق آن را دارند، از سوی خداوند که خیر مطلق و فیاض علی‌الاطلاق است، محال است

(ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۴: ۲۰۷).

۵-۲-۱. تمسک به قاعده «کلُّ حادثٍ زمانیٌّ مسبوْقٌ بقوّه و مادّه تَحْمِلُهَا»

برخی از فلاسفه برای اثبات قدم زمانی عالم بر مبنای این قاعده یک برهان اِنّی ترتیب داده‌اند. طبق قاعده مذکور، پیش از هر موجودی که حادث زمانی است، حتماً موجود زمان‌مند دیگری وجود داشته که حامل قوه و استعداد آن موجود حادث بوده است (ابراهیمی - دینانی، ۱۳۹۳: ۱۷۵-۱۸۳). بنابراین هر قدر که در زمان به عقب برویم نمی‌توانیم به موجود حادثی برسیم که پیش از آن موجود دیگری نباشد، پس برای عالم، آغازی نمی‌توان در نظر گرفت. بدین ترتیب در صورت اثبات این قاعده، بلافاصله قدم زمانی عالم ثابت می‌شود. ابن سینا برای اثبات این قاعده برهان مشهوری را در «اشارات و تنبیهات» و «شفا» اقامه می‌کند که ملّاصدرا نیز در «اسفار» آن را بیان می‌کند. خلاصه برهان چنین است که حادث زمانی پیش از حدوثش واجب یا ممتنع نبوده است، چرا که طبق

حدوث ذاتی عالم قائل بودند، زیرا معتقد بودند وجودی که عالم از نسبتش با علت خود، یعنی خدا، مسبوق است به عدمی که در ذات ماهیت آن تقرر دارد. بنابراین از دیدگاه فلاسفه نیز عالم حادث است، اما نه به حدوث زمانی، بلکه به حدوث ذاتی (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۶).

اما تفسیر حدوث عالم به حدوث ذاتی خالی از اشکال نیست. اولین اشکال این است که در بیان مرسوم از حدوث ذاتی، فرض بر این است که ماهیت ممکن از حیث ذات خود معدوم است، در حالی که چنین نیست. زیرا ماهیت ممکن ذاتاً همان طور که نسبت به وجود اقتضائی ندارد، نسبت به عدم نیز بلا اقتضاست و نمی توان آن را ذاتاً معدوم دانست. زیرا چیزی که عدم در ذات آن نهفته باشد، ممتنع الوجود است نه ممکن الوجود (رازی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۱۱). پس موجود ممکن الوجود بما هو ممکن الوجود مسبوق به عدم نیست، بلکه مسبوق است به نداشتن اقتضای وجود، همان طور که مسبوق است به

تعریف، وجودی پس از عدم دارد، بنابراین ممکن بوده است. این امکان که قبل از حدوث شیء وجود داشته است، یا جوهر است یا عرض. می دانیم که امکان وجود یک شیء، خود یک جوهر مستقل نیست، پس این امکان عرض است. اما هر عرضی معروضی می خواهد. بنابراین باید پیش از هر حادث زمانی، شیء زمان مند دیگری موجود باشد که حامل امکان و قوه آن باشد و این همان چیزی است که در فلسفه ماده نامیده می شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۱۸۱-۱۸۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۶؛ ملاصدرا، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۴۹).

۳-۱. دیدگاه فلاسفه متقدم مبنی بر قدم زمانی و حدوث ذاتی عالم

غالب فلاسفه اسلامی پیش از ملاصدرا، معتقد به قدم زمانی عالم بودند. از سوی دیگر با توجه به اینکه آن ها ملائک نیازمندی معلول به علت را در امکان ذاتی آن می دانستند و نه در حدوث زمانی (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۵۲۵)، اعتقاد به حدوث زمانی عالم را لازمه قطعی ایمان به ادیان الهی برنمی شمردند. اما آنان به

نداشتن اقتضای عدم و این معنای حدوث را حاصل نمی‌کند.

اشکال دوم این است که آن نحوه تقدم و تأخری که در حدوث ذاتی ملحوظ است، تنها به اعتبار عقل است و در عالم خارج از ذهن حقیقتی ندارد. به سبب همین اشکال بود که برخی از فلاسفه اسلامی متأخر نظیر میرداماد و ملاصدرا حدوث ذاتی را برای بیان آن چه که از تعالیم دینی و کلام انبیاء استفاده می‌شود، کافی ندانستند و تفسیر دیگری از حدوث عالم ارائه کردند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۶؛ ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۶).

۴-۱. حدوث دهری میرداماد

میرداماد معتقد است که موجودات در عالم خارج و نفس الامر در سه ظرف قرار دارند. به عبارت دیگر، او موجودات را به سه عالم متفاوت که در یک سلسله مراتب طولی قرار گرفته‌اند، تقسیم می‌کند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۷ و ۲۵۲):

الف) موجودات متغیر و متقدر (مقدارپذیر)، از آن جهت که متغیرند

در ظرف زمان موجودند.

ب) موجودات ثابت از آن جهت که ثابتند در ظرف دهر موجودند که ورای مقدارپذیری یا مقدارناپذیری است. موجودات عالم دهر مسبقند به عدم صریح و نامتقدر دهری. مقصود از عدم صریح، عدمی است که هیچ تمیز و لانتیمز و هیچ تقدّر و لاتقدّر در آن قابل تصور نیست.

ج) وجود محض و حق، موجود در ظرف سرمد است. چنین موجودی مطلقاً از عروض تغییر مقدس و علی‌الاطلاق از سبق عدم منزّه و برتر است و اوست فعلیت محض حق از هر جهت.

این ظروف سه گانه حقیقتی جدا و مستقل از موجوداتی که در آنها هستند، ندارند بلکه این ظرف‌ها صرفاً اعتباری است که ذهن ما از نحوه وجود آن موجودات می‌کند. بنابراین اگر هیچ موجود زمان‌مندی وجود نداشت، ظرف زمان نیز موجود نبود. ظرف سرمد نیز چیزی جز وجود سرمدی باری تعالی نیست (میرداماد، ۱۳۸۶: ۳۷؛



به عدم صریح دهری، زیرا ماهیت موجود امکانی ذاتاً نمی‌تواند ازلیت سرمدی خداوند متعال را دارا شود (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۸ و ۲۲۶). بنابراین تمامی موجودات امکانی حادثند به حدوث دهری. همان‌طور که خود میرداماد صریحاً می‌گوید:

کلّ حادث ذاتی، فهو حادث دهری ایضاً. و الحدوثان الذاتی و الدهری مختلفان فی المفهوم، متلازمان فی التحقق (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۶).

او حدوث ذاتی را برای تمامی موجودات امکانی می‌پذیرد و اشکال اولی را که در مورد آن مطرح کردیم، رد می‌کند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۰-۲۱)؛ اما به علت وارد دانستن اشکال دوم، آن‌را برای بیان حدوث عالم کافی نمی‌داند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۶). حدوث دهری حکایت از امری واقعی و خارج از ذهن دارد و اشکال دومی که در مورد حدوث ذاتی گفته شد بدان وارد نیست؛ زیرا آن عدم سابق، عدم صریح دهری است و چنین عدمی ظرف تحققش در ذهن نیست، بلکه در ظرف دهر است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۵).

میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۲: ۷). دهر بلندمرتبه‌تر و وسیع‌تر از زمان و سرمد نیز بزرگ‌تر و بلندمرتبه‌تر از دهر است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۷). موجودات متغیّر از آن جهت که متغیرند در ظرف زمان هستند و بهره‌ای از وجود دهری ندارند، اما از آن حیث که وجود هر یک در وقت و زمان مخصوص خود ثابت است و وقت حصول آن موجود نمی‌تواند وقت عدم حصول آن باشد، در دهر نیز موجود است. به عبارت دیگر وجود داشتن یک موجود زمان‌مند در یک زمان خاص، یک حقیقت ثابت، فرازمانی و غیرقابل تبدیل است. به همین دلیل موجودات زمان‌مند از جهت متغیر بودن خود در ظرف زمان و از جهت ثابت بودن خود در ظرف دهر قرار دارند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۷).

از آن‌چه گفته شد نتیجه می‌شود که تمامی موجودات امکانی به نحوی در ظرف دهر موجودند اما به عالم سرمد راهی ندارند. از سوی دیگر، همان‌طور که ذکر شد وجود صریح تمامی موجودات دهری مسبوق است

میرداماد معتقد است که عالم ماده ابتدای زمانی دارد و زمان از جانب ابتدا متناهی است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۲۷-۲۲۸؛ میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۳۰). با این حال، وجود عالم، مسبوق به عدم زمانی نیست، بلکه مسبوق به عدم دهری است چرا که خود زمان نیز جزئی از عالم است، بنابراین اصولاً صحبت از حدوث یا قدم زمانی عالم بی‌معناست (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۸ و ۲۵ و ۳۱).

البته «حدوث دهری که میرداماد گفته است همان گونه که شیوه و دأب اوست کلامش تا اندازه‌ای بسیاری ابهام و اجمال دارد» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۳۵۹). برای مثال، میرداماد تأکید می‌کند که جمیع ممکنات، وجودی دهری مسبوق به عدم دهری دارند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۰۰). اما تحقق توأمان وجود صریح و عدم صریح ممکنات در ظرف دهر که هیچ‌گونه تقدّر، حد و تغییری در آن متصور نیست، آن هم به گونه‌ای که عدم آن تقدّم حقیقی بر وجودش داشته باشد، علی‌رغم تلاش‌های میرداماد برای رفع ابهام از آن، مسأله واضحی نیست و شاید درک آن به قول خود او

احتیاج به قریحه لطیف دارد (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۸-۱۷). به نظر می‌رسد یکی از دلایلی که حاجی سبزواری، حدوث دهری را به بیانی متفاوت از میرداماد بیان می‌کند، همین موضوع باشد. محقق سبزواری وجود مسبوق را در تعریف حدوث دهری، وجود زمانی شیء می‌داند و نه وجود دهری آن (سبزواری، ۱۳۷۹: ج ۱/۲-۲۹۱-۲۹۳). علامه طباطبایی هم در *نهایه الحکمه* بیانی مشابه بیان حاجی سبزواری را ذکر می‌کند که در ابتدای مقاله به آن اشاره شد: حدوث دهری عبارت است از مسبوق بودن ماهیت موجود معلول، به عدم آن که در مرتبه علتش مقرر است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۹۹-۴۰۰). سرمد علت دهر، و دهر علت زمان است؛ پس موجودات زمانی از آن جهت که زمان‌مند و متغیّرند، در ظرف دهر معدومند و حادث به حدوث دهری هستند و موجودات دهری نیز در ظرف سرمد معدومند و حادث به حدوث سرمدی هستند (سبزواری، ۱۳۷۲: ۷۴).

۵-۱. حدوث تجدّدی مَلّاصدرا

ملّاصدرا با استناد به قاعده «کلّ حادث مسبوق بقوّه و مادّه تحملها» و همچنین

به قدم زمانی عالم و بیان این مطلب که «مقصود از حدوثی که در متون دینی بدان اشاره شده و مورد اتفاق اهل دین است، تنها حدوث ذاتی و نیاز به علت و آفریننده است، تکذیب ناخودآگاه پیامبران می‌باشد و قائل بدان را از شکنجه و عذاب عقلی رهایی و از حرمان جاوید امان و زنهار نیست» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۶).

توضیح دیدگاه خاص او در باب حدوث زمانی عالم، نیازمند توجه به برخی از بنیان‌های نظری فلسفه صدرایی است:

اصالت وجود و حقیقت مشکک

آن: مقصود از اصالت وجود این است که واقعیت عینی، مصداق بالذات مفهوم وجود است و مفهوم ماهوی تنها از حدود واقعیت حکایت می‌کند و بالعرض بر آن حمل می‌شود (مصباح، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۰۲). بنابراین حقیقت عینی و آن‌چه بالاصاله در خارج است، تنها وجود است. بنا بر دیدگاه ملاصدرا، وجود حقیقتی مشکک است، یعنی دارای مراتبی است و شدت و ضعف

«عدم امساک فیض الهی»، معتقد است که زمان و فیض الهی در عالم طبیعت نه نقطه آغازی دارد و نه نقطه پایانی (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۱۲۴-۱۲۵ و ج ۷: ۳۰۴-۳۰۷). او ادله قائلین به آغازمندی زمان را رد می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۳۰۷-۳۱۸) و تلاش‌های متکلمان را برای اثبات چنین تصویری از حدوث زمانی عالم، گمراه‌کننده و مبتنی بر مقدمات سست و بی‌پایه می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۰). با توجه به اعتقاد میرداماد به آغازمندی زمان و همچنین تفاوت بسیاری از مبانی فلسفی او با فلسفه صدرایی، طبیعتاً تفسیر او از حدوث عالم نیز مورد قبول ملاصدرا نیست. به همین سبب و برای حفظ احترام استاد و احتراز از تخطئه صریح دیدگاه او، در سراسر آثار ملاصدرا اشاره‌ای به نظریه حدوث دهری نیست (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۳۳۶-۳۳۷).

از سوی دیگر، ملاصدرا دیدگاه رایج فلاسفه پیش از خود، مبنی بر قدم زمانی عالم را نیز نمی‌پذیرد. از منظر او اعتقاد

می‌پذیرد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۷).

حرکت جوهری: ملاصدرا

برخلاف پیشینیان خود، نه فقط برای اعراض، بلکه برای جوهر نیز قائل به حرکت بود. او اصولاً حرکت و تغییر در اعراض را بدون حرکت جوهر ناممکن می‌دانست؛ به تعبیر حاجی سبزواری در حاشیه‌ی اسفار:

حرکات عَرَضی به منزله‌ی جسدی است که روح آن حرکت جوهری است (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۹۷).

علاوه بر این، ملاصدرا ثابت می‌کند که جوهر طبیعت جسمانی، امری است که ذاتاً متحرک و متجدد و دارای هویتی ناآرام و نو شونده است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۴۵-۴۷). به بیان دیگر، طبیعت جسمانی عبارت است از وجود داشتن به نحو تجدد و نو شدن (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۱۳۱).

ربط حادث به قدیم: یکی از

مسائل دیرین و پیچیده‌ی تاریخ فلسفه، نحوه‌ی ارتباط موجود حادث به قدیم یا موجود متحرک به ثابت است. زیرا علت شیء متحرک بالغیر، خود نیز باید متحرک باشد، اما از سوی دیگر

می‌دانیم که علت‌العلل موجودات حادث و متحرک، خداوند است که منزّه از حدوث و حرکت است. قول مشهور در فلسفه اسلامی این بود که حرکت دوری دائم فلک اقصی که به اعتبار اصل حرکتش غیرثابت و به اعتبار جاودانه و پیوسته بودن وجود و حرکتش، ثابت و قدیم است، رابط بین حادث و قدیم است. اما از منظر ملاصدرا، وجود افلاک نیز ناپایدار، متجدد و نو شونده به حرکت جوهری است. از دیدگاه او واسطه‌ی بین حادث و قدیم، همان نحوه‌ی وجود طبیعت جسمانی است که از سوی ذاتاً متجدد است و از سوی دیگر دارای حقیقت ثابت عقلی نزد خداوند است؛ چون حرکت در ذات طبیعت جسمانی است، نیازی نیست علت وجودبخش آن، خود نیز متحرک باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۲۲-۱۱۷).

ماهیت زمان: برخلاف دیدگاه

رایج فلاسفه که زمان را مقدار حرکت دوری افلاک می‌دانستند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۵)، ملاصدرا زمان را مقدار

معنای حدوث زمانی است. به بیان ملاصدرا در رساله حدوث العالم:

طبیعت ساری در جسم، که مقوم و برپادارنده ماده و صورت ذات آن است، امری است که شخصیتش ذاتاً متبدل و وجودش تدریجی می‌باشد، به طوری که وجود شخصی آن در دو زمان باقی نمی‌ماند چه رسد به آن که قدیم شخصی باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۱۱-۱۱۰).

پس عالم، حادث زمانی است، چرا که هیچ چیز در عالم نمی‌توان یافت که در دو لحظه متوالی باقی باشد. بنابراین، حدوث تجدیدی ملاصدرا، برخلاف حدوث ذاتی، صرفاً به اعتبار عقل نیست، بلکه در خارج تحقق عینی دارد؛ زیرا محل انتزاع عدم هر قطعه زمانی، یعنی قطعات زمانی پیش از آن، در خارج از ذهن موجود است و نسبت به آن تقدم حقیقی و عینی دارد. به عبارتی عدم آن غیر مجامع است و با وجودش قابل جمع نیست.

ممکن است اشکال شود که حدوث تجدیدی ملاصدرا امری عینی و خارجی نیست، بلکه همانند حدوث ذاتی تنها در ظرف ذهن برقرار است؛ زیرا اجزا و قطعات حرکت جوهری

حرکت جوهری می‌داند. از منظر او زمان و حرکت از عوارض خارجی اشیاء نیستند، بلکه از عوارض تحلیلی نحوه وجود طبیعت جسمانی هستند که همان‌طور که ذکر شد، ذاتاً سیال و متجدد است؛ به عبارت دیگر در خارج تنها وجود ناآرام و نوشونده طبیعت جسمانی موجود است، و این عقل ماست که به اعتباری از آن حرکت و به اعتبار دیگر زمان را می‌فهمد (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۱۸۰-۱۸۱). بنابراین گذر زمان مقوم ذات عالم طبیعت و لازمه نحوه وجود آن است.

همان‌طور که گفته شد، از دیدگاه ملاصدرا، جوهر طبایع جسمانی همواره در حال کون و فساد است. بدین معنا که هر طبیعت جسمانی را که در زمان خاصی در نظر بگیریم، در لحظه پیشین، معدوم بوده و در لحظه پسین هم نابود خواهد شد (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۷۱). بنابراین هرآنچه را که در عالم در نظر بگیریم، در لحظه پیش از وجودش، معدوم بوده است و این مسبوقیت زمانی موجودات عالم به عدم آنها، همان

خارج وجود دارد» اما نه به آن معنا که این جزء، و رای آن حرکت واحد سیال موجودیت بالفعل مستقلاً داشته باشد، بلکه به این معنا که منشأ انتزاعش، یعنی آن حرکت واحد سیال، در خارج وجود دارد (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۷۸۵).

ملاصدرا معتقد است که اگرچه موجودات عالم در هر لحظه با لحظه دیگر متفاوتند و همواره در حال حدوث و فنا هستند، اما می‌توانیم به صورت نامتناهی در زمان گذشته یا آینده پیش برویم و قبل و بعد هر قطعه زمانی، قطعه دیگری بیابیم که عالم در آن موجود است. بدین ترتیب فیض خداوند باقی و دائم است، اما عالم در هر لحظه متبدل و از بین رونده است و استمرار آن به سبب پشت سر هم آمدن امثال است (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۳۲۸). بنابراین ملاصدرا در عین اعتقاد به ازلیت عالم و دوام فیض الهی در آن و التزام به قاعده «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحملها»، توانست حدوث زمانی عالم را اثبات کند و نشان

عالم (قطعات زمان)، مانند هر کم متصل دیگری بالفعل موجود نیستند، بلکه حرکت یک امتداد واحد سیال است. بنابراین اجزاء بالقوه هر حرکتی تنها به اعتبار وهم است. حال چگونه ممکن است که این اجزای وهمی، متصف به حدوث حقیقی شوند و به واسطه آن‌ها، کل امتداد نیز حقیقتاً به حدوث متصف گردد؟ (زارع، ۱۳۹۴) اما این اشکال وارد نیست، زیرا اگرچه این سخن در جای خود صحیح است که «حرکت اجزای موجود بالفعل ندارد»، اما این بدان معنا نیست که اجزاء آن سهمی از وجود و خارجیت ندارند، زیرا اجزای زمانی یک هویت متجدد منقضی‌شونده و تفاوت بین آن‌ها، فارغ از وهم توهم‌کننده و فرض فرض‌کننده، امری خارجی است. بدین معنی که آنچه در خارج است به گونه‌ای است که عقل می‌تواند به وجود اجزاء آن و تقدم و تأخر آن‌ها حکم کند؛ در حالی که برای مثال درباره مجردات و کیفیات نمی‌تواند چنین حکمی کند. پس می‌توانیم بگوییم «جزء بما هو جزء در

دهد که:

جميع ماسوی الله حادث، و لا قدیم ذاتاً و زماناً آلا الله^۱
(ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۲۳).

همان طور که نقل شد، ملاصدرا بر فلاسفه پیش از خود به شدت می تازد، زیرا اعتقاد آنان به قدم و ازلیت عالم را در تعارض جدی با تعالیم انبیاء و متون دینی می بیند.

اما نشان دادن این که حدوث زمانی که به طور مستقیم و یا غیرمستقیم در متون دینی به آن اشاره شده است، صرفاً بیانگر حدوث تجددی ملاصدراست و هیچ دلالتی بر آغازمندی عالم ندارد، بسیار مشکل و محل تردید جدی است. حال باید دید که آیا دلایلی که او را ملزم به رد آغازمندی عالم کرده اند، در چهارچوب فلسفه صدرایی، از استحکام کافی برخوردار هستند یا خیر! در همین راستا، در ادامه مقاله، ضمن پذیرش حدوث تجددی ملاصدرا، تعریف

دیگری از حدوث زمانی عالم بیان می کنیم که هم مستلزم آغازمندی عالم باشد و هم پیراسته از تناقضات درونی؛ سپس براین اثبات قدم عالم را به طور دقیق تر بررسی و آن ها را بر مبنای تعریف مذکور نقد خواهیم کرد.

۲. بیان دیگری از حدوث و آغازمندی عالم

دیدیم که تناقضات و اشکالاتی در مفهوم حدوث و آغازمندی زمانی عالم وجود دارد. این تناقضات از آن جا ناشی می شود که حدوث زمانی عالم را «مسبوقیت زمانی وجود عالم به عدم آن» تعریف می کنیم. اما اگر تعریف حدوث زمانی را به صورت زیر انجام دهیم، جایی برای آن تناقضات باقی نخواهد بود: «اگر قطعه ای از زمان که بر وجود عالم منطبق است، وجود داشته باشد، به صورتی که نتوان قطعه زمانی دیگری یافت که پیش از آن باشد و بر

تنها طبایع جسمانی است که دائماً در حال تجدّد و کون و فسادند (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۲۸۲).

۱. از منظر ملاصدرا کلمات تامه الهی و علوم باقیه او «ماسوی الله» محسوب نمی شوند و داخل در «عالم» نیستند. بنابراین مقصود او از واژه «عالم»،

با اشاره به چنین تعریفی از حدوث زمانی عالم، بیان می‌کند: همان‌گونه که فلاسفه، تناهی ابعاد مکانی عالم را پذیرفته‌اند بدون آن‌که به «مکان تهی» یا «عدم مکان» در خارج از عالم معتقد باشند، امکان تناهی عالم در بُعد زمان را نیز نباید رد کنند، چرا که تناهی زمانی عالم نیز مستلزم اعتقاد به «زمانی پیش از وجود عالم» یا «زمان پیش از زمان» نیست (غزالی، ۱۳۸۲: ۹۷-۱۰۰). شهید مطهری با نقل این مطلب از غزالی، آنرا از اشکالات ناشی از تعریف سابق مبراً می‌داند (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۱۲: ۱۱۴) اما به این تعریف نیز اشکالی وارد می‌کند که خلاصه آن بدین شرح است: تقدّم و تأخر در مکان، برخلاف زمان، اعتباری است و نه ذاتی. از سوی دیگر قول به تناهی زمان، مستلزم وجود دو حدّ ابتدا و انتهاست که اولی قرین معنای حدوث است و دومی قرین معنای فنا. پس عالم

وجود عالم منطبق باشد، عالم حادث زمانی است؛ بنابراین در این تعریف از حدوث زمانی عالم، که در واقع، بیانگر آغازمندی آن است، مفهوم «عدم زمانی سابق بر وجود عالم» و یا «زمان پیش از وجود عالم» اخذ نشده است. پس پرسش از معنا، وجود و یا محل انتزاع آن‌ها، که منشأ تناقضات مذکور و معرفی مفاهیمی چون زمان موهومی است، وجهی ندارد. به عبارت دیگر، اگر زمان پیشینی وجود نداشته باشد و اصولاً صحبت از آن بی معنا باشد، پس نمی‌توان یک قطعه زمانی یافت که پیش از قطعه اول باشد؛ در نتیجه طبق تعریف فوق جایز است که بگوییم: عالم حادث زمانی است، بدون آن که خلل و تناقضی در مبادی تصویری این تعریف راه یابد.^۱ در حکمت متعالیه تعریف فوق معادل آن است که بگوییم «حرکت جوهری عالم، ابتدائی دارد».

غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه»

عالم» شکل توضیحی (و نه احترازی) به خود می‌گیرد. اما به جهت تأکید و همچنین حفظ کلیت، در این تعریف از آن استفاده شده است.

۱. در فلسفه اسلامی، زمان وجود مستقلی از عالم ندارد و وجود قطعه زمانی خالی از عالم بی‌معناست. در نتیجه آغازمندی عالم مساوی با آغازمندی زمان است. بنابراین قید «انطباق قطعات زمانی با وجود

نداشته باشد. در این صورت اشکال ایشان وارد نیست؛ ثانیاً حتی به فرض فرجام‌مندی عالم، برای صحت مفاهیم ابتدا و انتها، نیازی به لحاظ کردن عدم سابق و لاحق نیست. بلکه می‌توان گفت قطعه زمانی ابتدایی حرکت جوهری عالم بر قطعه انتهایی آن تقدّم ذاتی دارد و همین برای حصول معنای ابتدا و انتها و تمایز بین آن‌ها کافی است.

۳. نقد اشکالات اقامه‌شده علیه حدوث زمانی عالم

در بخش گذشته تعریف دیگری از آغازمندی عالم ارائه کردیم و نشان دادیم که مستلزم تناقض درونی نیست. حال بر این مبنا، به چهار اشکال دیگری که علیه حدوث زمانی عالم اقامه شده است می‌پردازیم. در واقع، باید دید که آیا براهین اثبات قدم عالم می‌توانند امکان آغازمندی عالم را، به بیان جدیدی که ارائه شد، نفی کنند یا خیر!

حدوث زمانی را از سایر مطالبش تجرید کرد. بنابراین اشکال استاد شهید به اصل تعریف مذکور وارد نیست.

بین دو عدم (عدم متقدّم و عدم متأخّر) قرار گرفته است که باید با یکدیگر تفاوت و تمایز حقیقی باشند تا معنای ابتدا و انتها حاصل شود؛ اما در مورد مکان این گونه نیست، زیرا انتهای جهان از یک سو با انتهای آن از سوی دیگر هیچ تقدم و تأخر ذاتی ندارد:

حال [درباره آن دو عدم متقدّم و متأخّر] می‌گوییم: آن نیستی از آن جهت که نیستی است تقدم ندارد و این نیستی از آن جهت که نیستی است تأخر ندارد، پس باید واقعیتی در کار باشد که آن واقعیت ملاک تقدم و تأخر باشد [و آن واقعیت زمان است] (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۱۲: ۲۲۰-۲۲۱).

بنابراین، تعریف حدوث زمانی بدون لحاظ کردن مفهوم عدم زمانی، قابل پذیرش نیست.

اما به نظر می‌رسد اشکال شهید مطهری وارد نباشد زیرا اولاً بحث صرفاً درباره آغازمندی عالم است و نه فرجام‌مندی آن.^۱ در واقع این فرض کاملاً قابل طرح است که حرکت جوهری عالم ابتدا داشته باشد، اما انتها

۱. ناگفته نماند که اشکال ایشان تا حدودی ناظر به مطالب دیگری است که غزالی در حین بحث خود مطرح کرده است اما می‌توان تعریف غزالی از

۳-۱. ردّ اشکال مبتنی بر ترجیح بلامرجّح

بیان فوق از حدوث زمانی، مستلزم ترجیح بلامرجّح نیست؛ چرا که طبق آن، آغاز زمان و آغاز عالم، برهم منطبق است و اصولاً زمان، موجودیتی مستقل از هویت متجدّد عالم طبیعت ندارد. به عبارتی، پرسش از این که چرا عالم در زمانی زودتر خلق نشد، تنها هنگامی موجه و معقول است که پیش از خلقت عالم، یک امتداد زمانی متصور باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۴: ۱۸۰). این پرسش که چرا عالم دیرتر خلق نشد، نیز به طریق مشابه بی‌معناست. در حکمت متعالیه، اختصاص هر صورت طبیعی مشخص به زمان جزئی آن، امری زائد بر هویت و ذات آن نیست تا بتوان از سبب و مرجّح آن پرسش کرد. بنابراین در عالم طبیعت، هر پدیده‌ای که در هر مقطعی از زمان واقع شده است، این قرار گرفتن در آن مقطع معین از زمان، ذاتی آن است و فرض رخداد آن در زمانی پیش یا پس از آن متنفی است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۲۷). پس، آغاز عالم در زمان‌های

قبل تر یا بعدتر اصولاً بی‌معنی و محال است، چه رسد به این که ممکن و بلارجحان باشد.

۳-۲. ردّ اشکال مبتنی بر امتناع تخلف معلول از علت تامّه

بیان منتخب از حدوث زمانی عالم، مستلزم تخلف معلول از علت تامّه هم نیست؛ زیرا تخلف و انفکاک معلول از علت خود، فرع بر این است که قبل از آغاز عالم یک امتداد و بُعدی را فرض کنیم و بگوییم در این امتداد که عالم برخلاف علت تامّه خود وجود نداشته است، از آن تخلف کرده است (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۶: ۱۰۵۳). در حالی که در بیان مذکور، چنین امتدادی وجود ندارد و حتی لزومی به فرض آن به صورت موهوم یا متوهّم نیز نیست. به علاوه، ازلیت و دائم‌الوجود بودن خداوند بدین معنا نیست که «او وجودی است که در یک امتداد غیرمتناهی وجود دارد»؛ چرا که اصولاً برای نحوه وجود خداوند امتدادی متصور نیست و به همین سبب، از آن به سرمد تعبیر می‌شود. بنابراین ازلیت خداوند به معنای

اضرار بود که خداوند منزّه از آن است (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۱۵۱). از سوی دیگر احسان در مدّت زمان نامتناهی افضل از احسان در مدّت زمان محدود است. بنابراین خلقت عالم طبیعت با عمر محدود مصداق ضنّت و ترک فعل افضل از سوی خداوند و بنابراین محال است.

اما این بیان نیز استدلال تمامی نیست، چرا که خلقت عالم طبیعت با عمر نامتناهی وقتی از خلقت آن با عمر محدود افضل است که اولاً عالم طبیعت قابلیت دریافت فیض و خلقت ازلی را داشته باشد (مصباح، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۱۱؛ درویش آقاجانی، موسوی کریمی، ۱۳۹۶) و ثانیاً اقتضای حکمت و نظام احسن، آغازمندی عالم نباشد (زارع، حسینی، ۱۳۹۴)؛ اما ارائه برهان برای اثبات برقراری این دو شرط، دشوار است، همچنان که فلاسفه نیز معتقد به محدودیت حجم جهان هستند و آن را منافی فیاضیت خداوند نمی دانند.

علاوه بر این، اگر همان طور که ممکن است از ظاهر برخی متون دینی

بودن در یک زمان نامتناهی نیست و استناد به آن برای اثبات ازلیت زمانی عالم، وجهی ندارد.

۳-۳. ردّ اشکال مبتنی بر امتناع انقطاع فیض الهی

طبق بیان برگزیده از حدوث عالم، هیچ زمانی قبل از عالم نبوده است که خداوند در آن فیاض و خالق نبوده و فیض و احسانش را از ممکنات امساک کرده باشد؛ زیرا همان طور که بارها تأکید شد، اصولاً هیچ امتدادی پیش از عالم متصور نیست و صحبت از زمان قبل از پیدایش عالم بی معناست. بنابراین اصل «امتناع انقطاع (یا امساک) فیض الهی» نمی تواند دلیلی بر ردّ حدوث زمانی عالم به معنای مذکور باشد (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۵۴).

البته اشکال مبتنی بر امتناع امساک فیض الهی را می توان به بیان دیگری ارائه کرد که مستلزم فرض زمان پیش از عالم نبوده و در نتیجه، از اشکال فوق میرا باشد: خلقت و افاضه به عالم طبیعت مصداق احسان است؛ چرا که در غیر این صورت، مصداق عبث یا

عمر عالم بیشتر از مقدار فعلی نیست؟» و یا اینکه «چرا آفرینش عالم زودتر رخ نداد؟» بی معنا خواهد بود. بنابراین بیان برگزیده از حدوث عالم تعارضی با امتناع امساک فیض الهی ندارد.

۳-۴. رد اشکال مبتنی بر قاعده «کل حادث مادّی مسبوّق بقوّه و مادّه تحملها»

در کارآمدی برهانی که از ابن سینا و ملاصدرا برای قاعده «کل حادث...» نقل کردیم و یا دلالت آن بر ازلیت عالم، حداقل از دو جهت می توان مناقشه کرد: ۱- در این برهان از همان ابتدای بحث، زمان سابقی برای شیء فرض و از امکان شیء در آن زمان بحث می شود. اما در تصویر برگزیده از حدوث زمانی، زمان سابقی برای قطعه زمانی اول^۱ متصور نیست. بنابراین، قاعده مذکور با تکیه بر چنین اثباتی نمی تواند حدوث زمانی عالم را رد کند؛ ۲- در ابتدای برهان، با نفی ممتنع الوجود و واجب الوجود بودن

برداشت شود، برای حرکت جوهری عالم انتهایی نباشد و عالم در ادامه عمر خود به حیات ابدی اخروی متصل شود، استدلال مذکور به طریق اولی نامتام خواهد بود، زیرا در این صورت عمر جهان و فیض الهی منتهای نیست. به عبارت دیگر ممکن است که عالم، هم آغازمند باشد و هم تا ابد و به صورت نامتناهی از احسان خداوند مستفیض باشد. در این صورت می توان فرض کرد که حکمت هایی چون «لزوم تکامل و رشد مستمر مخلوقات» و «منتهی شدن حرکت جوهری عالم طبیعت به عالم ابدی آخرت» و یا ... موجب شده است که اقتضای آفرینش احسن عالم طبیعت، خلقت آغازمند آن باشد. روشن است که با فرض ابدی بودن حرکت جوهری عالم و عمر نامتناهی آن و با توجه به اینکه هیچ امتداد زمانی پیش از آغاز عالم متصور نیست، پرسش هایی از این قبیل که «چرا

۱. مقصود قطعه ای از زمان است که هر چند خود قابل انقسام ذهنی به قطعات کوچک تر است، اما مسبوّق به هیچ قطعه زمانی دیگری نیست.

به عبارت ساده‌تر، اگر موجود «الف» که منطبق بر قطعه‌ی زمانی خاصی در تاریخ عالم است، وجودش مشروط به استعداد قبلی نیست، پس چرا در زمان‌های پیشین و پسین موجود نیست و فقط به آن قطعه‌ی زمانی خاص اختصاص یافته است؟ اصولاً چنین موجودی چگونه می‌تواند حادث، مادی و زمان‌مند باشد؟

اما این برهان نیز تمام نیست، زیرا:

۱- شرط آن که موجودی را زمان‌مند و مادی بنامیم این است که «استعداد حرکت» و «قوة شدن» داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۱۰)، نه آن که لزوماً مسبوق به استعداد و وجود قابل باشد و از آن تبدل یافته باشد. بنابراین عدم مسبقیت زمانی به استعداد، دلیل بر مجرد و غیرزمان‌مند بودن آن نیست؛

۲- همان‌طور که خود ایشان بیان کرده و آن را به مبانی حکمت صدرایی مستند کرده است:

یک ممکن بالذات، ممکن به هر نحوه‌ی وجودی نیست ... وقتی می‌گوییم یک شیء ممکن‌الوجود است، ممکن‌الوجود است به نحوی از وجود و در عین حال ممتنع‌الوجود است به نحو دیگری از وجود ... حتی

شیء، امکان آن اثبات می‌شود. اما این امکان که قسیم آن دو است، امکان ذاتی است که یک معقول ثانی فلسفی است و چون ظرف عروضش در ذهن است، احتیاج به ماده‌ی حامل ندارد. در واقع در این برهان بین امکان ذاتی و امکان استعدادی که تنها در لفظ اشتراک دارند، خلط شده است (مصباح، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۱۰).

شهید مطهری پس از ذکر اشکال اخیر و پذیرفتن آن، برهان دیگری را برای اثبات قاعده می‌آورد و آن را مستحکم و بلااشکال می‌داند. خلاصه‌ی برهان ایشان بدین صورت است:

«گر شیئی ممکن‌الوجود باشد، یا این است که نفس «امکان ذاتی» آن کافی است برای اینکه از ناحیه‌ی علت موجود شود و یا کافی نیست. اگر نفس امکان ذاتی کافی است، چنین ممکنی قدر مسلم این است که به علت مادی نیازی ندارد و قهراً حادث زمانی هم نخواهد بود: [زیرا] اگر علت، تامه‌ی است قهراً هیچ حالت منتظره‌ای در کار نیست و با وجود علت، همیشه این معلول وجود دارد و چنین معلولی به منزله‌ی لازمه‌ی وجود علت است. به چنین موجودی «مبدع» می‌گوییم و آن را حادث نمی‌نامیم ... اما اگر امکان ذاتی اش کافی نیست، پس نیاز به شرطی دارد که این شرط باید قبلاً وجود داشته باشد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۰۴ و ۲۰۷).

واجب‌الوجود هم ممتنع‌الوجود است، به این معنا که واجب‌الوجود "ممتنع‌الوجود بالوجود‌الامکانی" است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۰۵-۲۰۶).

بنابراین در مورد هیچ موجودی نمی‌توان گفت که امکان ذاتی برای «وجود داشتن آن به هر نحو از وجود» کافی است.

۳- حال برای یک موجود مادی و زمان‌مند می‌توان به حصر عقلی، سه نحوه از وجود را متصور شد: ۱. وجود مسبوق به استعداد (وجود حاصل از حرکت جوهری موجود سابق مستعد)؛ ۲. وجود مسبوق به عدم استعداد (وجود حاصل از حرکت جوهری موجود سابق غیرمستعد)؛ ۳. وجود بدون مسبوقیت به چیزی (وجود بدون مسبوقیت به حرکت جوهری). روشن است که حالت اول ممکن و حالت دوم ممتنع است. حال اگر ثابت شود که حالت سوم هم ممتنع است، قاعده اثبات می‌شود. اگر امتناع حالت دوم به سبب نیاز موجود لاحق به استعداد سابق باشد، امکان حالت سوم مستلزم تناقض است، چرا که «نیاز» با «عدم نیاز» قابل جمع نیست. اما این نیازمندی عبارت‌انحرای

قاعده‌ای است که در صدد اثباتش هستیم، بنابراین نمی‌تواند مفروض قرار گیرد. حقیقت این است که امتناع حالت دوم، یعنی «مسبوقیت به عدم استعداد»، به سبب غیرمستعد بودن موجود سابق برای پذیرفتن صورت لاحق (عدم قابلیت قابل) است، نه نیاز موجود لاحق به استعداد سابق. در واقع استعداد از جنبه عدمی پیدا می‌شود و هر چه شیء بی‌تعیین‌تر باشد، استعداد صورت‌های مختلف در آن بیشتر است؛ پس صورت‌ها برای ماده، بیشتر حکم مانع را دارند و نه حکم شرط (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۱۲: ۱۷۹). پس دلیلی برای امتناع حالت سوم، که لازمه آغازمندی عالم است، نداریم.

۴- همان‌طور که در مقام پاسخ به مسأله، ربط حادث به قدیم نیز بیان شده است (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۱۳۸)، در عالم طبیعت هر پدیده‌ای که در هر مقطعی از زمان واقع شده است، این قرار گرفتن در آن مقطع معین از زمان، ذاتی آن است. بنابراین اختصاص آن به یک زمان خاص تعارضی با قدیم بودن

علت‌العلل ندارد.

۵- حال با توجه به چهار بند قبلی، می‌توان گفت که عدم احتیاج موجود زمان‌مند به استعداد سابق، مستلزم آن نیست که تمامی قطعات زمانی حاضر باشد؛ زیرا در زمان‌هایی غیر از زمانی که حادث شده، ماده قابل مستعد آن وجود ندارد و آفرینش آن از ماده قابل غیر مستعد نیز ممتنع است. تنها شق باقی‌مانده این است که در زمان‌های دیگر، دفعتاً و «بدون مسبوقیت به حرکت جوهری موجود قابل» ایجاد شود. اما این ایجاد دفعی احتیاج به مرجحی دارد که آن را با اصول فلسفی دیگری چون «حکمت، غایت‌مندی و تطابق فعل واجب‌الوجود با نظام احسن» سازگار کند و این ممکن است در مواردی چون معجزات رخ دهد.

با در نظر گرفتن ملاحظات فوق روشن می‌شود که مادی بودن وجود طبایع جسمانی، اختصاص آن‌ها به یک زمان خاص و عدم حضورشان در قطعات زمانی دیگر، دلیل بر آن نیست که ایجادشان بدون مسبوقیت زمانی به

قوه و استعداد ممتنع است. پس به نظر می‌رسد برهان اخیر هم از اثبات قاعده مذکور ناتوان است.

ممکن است این سؤال مطرح شود که اگر آغاز عالم بدون مسبوقیت زمانی به ماده ممکن است، «چرا آفرینش عالم دفعتاً از زمان‌های متأخر تاریخ کیهان آغاز نشد؟» یا این که «چرا عالم در نقطه آغازین خود با این ماهیت به خصوص خلق شد و نه به شکلی دیگر؟» این قبیل سؤال‌ها اگرچه بامعنا و جالب توجه هستند، اما ارتباطی با قاعده مورد بحث و حتی موضوع آغازمندی عالم ندارند. زیرا در صورت قدم زمانی عالم نیز به بیان مشابهی می‌توان پرسید که «چرا عالم ماده با این ابعاد، اوصاف و قوانین خاص آفریده شده است؟» پاسخ سؤال‌هایی از این دست را باید در الهیات و در حکمت و خالقیات احسن الهی جستجو کرد.

بنابراین هیچ‌یک از اشکالاتی که علیه حدوث زمانی عالم مطرح می‌شود، به تصویر برگزیده ما از حدوث زمانی، وارد نیستند.

۴. مزایای حکمت متعالیه در تبیین آغازمندی زمانی عالم

با دقت در مباحثی که گذشت، روشن می‌شود که اصول حکمت متعالیه نه تنها با آغازمندی عالم تعارضی ندارد، بلکه بنیان فلسفی مستحکمی را برای تبیین یک تصویر سازگار و قابل دفاع از آن فراهم می‌آورد. در این خصوص می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) صدرالمتألهین زمان را از عوارض تحلیلی و لازمه نحوه وجود عالم طبیعت می‌داند. پس نه زمان به صورت مستقل از طبیعت جسمانی می‌تواند موجود باشد و نه جسمی طبیعی را می‌توان در خارج یافت که بر آن گذر زمان حاکم نباشد. او همچنین در بیانی شبیه به مفاهیم امروزی علم فیزیک تأکید می‌کند که زمان به همراه مکان، دو امتداد عالم طبیعت هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۲۹). با این نوع از هستی‌شناسی در باب زمان، بدون آن که نیاز به فرض مکان خالی خارج از جهان یا عدم زمانی پیش از جهان باشد، می‌توان عالم طبیعت را از نظر زمانی و مکانی محدود دانست.

ب) همان‌طور که دیدیم از برخی

نتایج حکمت متعالیه، مانند «حرکت جوهری»، «ذاتی بودن اختصاص هر قطعه زمانی و هر صورت طبیعی خاص به وقت جزئی آن» و «وابستگی حکم موجود در باب مواد ثلاث به نحوه وجود آن»، می‌توان در ردّ بعضی از براهین اثبات ازلیت زمانی عالم استفاده کرد.

ج) با عنایت به حدوث تجدیدی مطرح شده توسط ملاصدرا، می‌توان معنای مرسوم از حدوث زمانی یعنی مسبقیت زمانی به عدم را نیز تا حدودی حفظ کرد؛ به جز درباره قطعه زمانی اول که البته آن قطعه نیز ملحق به عدم است و در این حکم که «وجود شخصی آن در دو لحظه باقی نخواهد بود» (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۱۱) با سایر قطعات زمانی شریک است. همچنین بر مبنای اصالت وجود می‌توان تصویر صحیح و بلاشکالی از حدوث ذاتی نیز ارائه داد (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۱۲: ۸۰۵).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفتیم، دیدیم که

در این میان، ملاصدرا با استناد به نظریه حرکت جوهری، تصویر بدیعی از حدوث زمانی عالم ارائه می‌کند که بر اساس آن، عالم هر لحظه در حال سیلان، حدوث و تجدد است. اما در عین حال، او برخی از براهین اثبات ازلیت عالم را صائب می‌داند و آغاز زمانی آن را با قاطعیت رد می‌کند. به عقیده او، اگر کسی قائل باشد که مقصود از حدوثی که در متون دینی بدان اشاره شده است، تنها حدوث ذاتی و نیاز به علت است، ناخودآگاه تکذیب پیامبران کرده و او را از شکنجه عقلی، رهایی نیست.

در این نوشتار با الهام از مباحث برخی متکلمین مانند غزالی، تعریف جدیدی از حدوث زمانی، تدوین و تبیین شد، بدین صورت که: «اگر قطعه‌ای از زمان که بر وجود عالم منطبق است، وجود داشته باشد، به صورتی که نتوان قطعه زمانی دیگری یافت که پیش از آن باشد و بر وجود عالم منطبق باشد، عالم حادث زمانی است»؛ سپس استدلال شد که این

تعریف رایج از حدوث زمانی بین متکلمان، یعنی مسبقیت زمانی عالم به عدم آن، از تناقضی درونی رنج می‌برد و ایده‌هایی نظیر «زمان موهومی» و «زمان متوهم» نیز، با توجه به مشکلات مفهومی که دارند، از حل این معضل ناتوانند. علاوه بر این، براهینی از سوی فلاسفه در ردّ حدوث زمانی عالم و اثبات قدم آن اقامه شده‌اند؛ اما از سوی دیگر، دیدگاه فلاسفه مبنی بر حدوث ذاتی عالم نیز برای تبیین حدوث عالم کافی نیست؛ زیرا اولاً ماهیت ممکن ذاتاً نسبت به وجود و عدم به طور یکسان بلاقتضاست و ثانیاً چنین حدوثی صرفاً در مرتبه انتزاع ذهنی معنادار است و حقیقتی خارجی ندارد. میرداماد، در تلاش برای حل این مشکلات، نظریه حدوث دهری را معرفی می‌کند که برخلاف حدوث ذاتی مستلزم تأخر حقیقی وجود عالم از عدم آن است؛ و از طرفی قائل به آغازمندی زمانی عالم نیز می‌شود. اما نظریه حدوث دهری نیز خالی از اشکال و ابهامات اساسی نیست.

آغاز زمانی است؛ و در عین حال هر لحظه نیز در حال حدوث، تجدد و نو شدن است. این دیدگاه را می‌توان «نظریه عالم آغازمند سیال» نامید. تصویری که ملاصدرا از یک عالم غیرآغازمند سیال ارائه می‌دهد با تعریف مرسوم از حدوث زمانی، حادث است، اما با تعریفی که در این مقاله ارائه شد، حادث زمانی نیست؛ ولی «عالم آغازمند سیال» علاوه بر آن که با تعریف ارائه‌شده، حادث زمانی است، معنای مرسوم از حدوث زمانی را نیز تا حدودی حفظ می‌کند، زیرا وجودش در هر لحظه، به جز لحظه آغازین، مسبوق به عدم است.

به نظر می‌رسد چنین تصویری از حدوث زمانی عالم، علاوه بر استحکام فلسفی، نسبت به نظریه غیرآغازمند ملاصدرا قرابت بیشتری با متون دینی داشته باشد؛ زیرا اولاً نشان دادن این که مقصود از خلقت، ابداء و حدوثی که در آیات و روایات ذکر شده، تنها همین حدوث تجددی ملاصدراست و دلالتی بر آغازمندی عالم ندارد، بدون تکلف

تعریف از حدوث زمانی از تعارضات تعریف سابق مبراست و می‌توان آن را بر مبنای فلسفه صدرایی بدین صورت تقریر کرد که: «اگر حرکت جوهری عالم جسمانی، ابتدایی داشته باشد، عالم حادث زمانی است». در ادامه به طور مبسوطی به چهار استدلالی که از سوی فلاسفه علیه حدوث زمانی عالم بر مبنای «ترجیح بلامرجح»، «امتناع تخلف معلول از علت تامه»، «امتناع انقطاع فیض الهی» و «قاعده کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها» اقامه شده بود، پرداختیم و نشان دادیم که در چهارچوب حکمت متعالیه، هیچ‌یک از آن‌ها قادر به اثبات استحاله حدوث زمانی (به معنایی که تبیین شد)، نیست. در انتهای مقاله، به طور مختصر به برخی از مزایای استفاده از فلسفه صدرایی برای تبیین چنین تصویری از آغازمندی عالم اشاره کردیم.

به طور خلاصه، تبیینی که در این مقاله از حدوث زمانی عالم ارائه شد، بدین صورت است که حرکت جوهری عالم، ابتدایی دارد، یعنی عالم دارای

به همین سبب، مسیر گفتگوی بین‌رشته‌ای فلسفه اسلامی و کیهان‌شناسی نوین هموارتر از گذشته شده و زمینه استفاده از مبانی متقن و ثمرات ارزشمند فلسفه صدرایی در مبانی متافیزیکی و مسائل مرزی کیهان‌شناسی نوین فراهم می‌شود.

البته روشن است که هدف این مقاله اثبات فلسفی «نظریه عالم آغازمند سیال» نبود، بلکه تنها بر سازگاری درونی و معقولیت باور به آن تأکید شد، و مبراً بودن آن از اشکالات و براهین اقامه‌شده علیه حدوث زمانی عالم نشان داده شد.

و تأویل معانی ظاهری آن‌ها دشوار است؛ ثانیاً می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا تصویر فلسفی، عمیق و غامضی که ملاصدرا از حرکت جوهری و حدوث تجدیدی بیان می‌کند، در ذهن مخاطب آن روایات و بلکه عموم مردم، تفاوت روشنی با حرکت در اعراض، حدوث ذاتی و نیاز به علت دارد؟ اگر پاسخ منفی است، پس آیا می‌توان گفت شخصی با تفسیر حدوث به یکی از آن‌ها مستحق عذاب اخروی است و با دیگری خیر؟ به علاوه، این نظریه، قرابت و سازگاری بیشتری نیز با مدل مهبانگ در کیهان‌شناسی نوین دارد.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

منابع

- آقا جمال خوانساری. (۱۳۷۸). الحاشیه علی الشفاء الخفزی علی شرح التجرید. قم: مؤتمر المحقق الخوانساری.
- آملی، محمد تقی؛ سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۷). دررالفوائد، ج ۱. قم: اسماعیلیان.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۳). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۱. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ ششم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۴). معمای زمان و حدوث جهان. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۷۵). الاشارات والاشارات والتنبيهات. قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۴۰۴ق الف). الشفاء (المنطق)، ج ۳. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۴۰۴ق ب). الشفاء (الإلهیات). قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن غیلان. (۱۳۷۷). حدوث العالم. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- بهمنیار بن مرزبان. (۱۳۷۵). التحصیل. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- تهانوی، محمد علی. (۱۹۹۶م). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۱. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۲۵ق). شرح المواقف، ج ۴. قم: الشریف الرضی.
- درویش آقاجانی، جواد؛ موسوی کریمی، میرسعید. (۱۳۹۶). بررسی نظریه عدم انقطاع فیض الهی بر اساس یک استدلال تجربی و یک تحلیل فلسفی. پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، شماره ۲۹، ص ۲۳-۴۰.
- رازی، فخرالدین. (۱۹۸۶م). الأربعین فی أصول الدین، ج ۱. قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریه.

- رازی، فخرالدین. (۱۴۰۷ق). المطالب العالیه من العلم الالهی، ج ۴. بیروت: دارالکتب العربی.
- رازی، فخرالدین. (۱۳۸۴). شرح الإشارات والتنیهات، ج ۱. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- زارع، روزبه؛ حسینی، سیدحسن. (۱۳۹۴). مسأله آغاز؛ طرح و بررسی دیدگاه صدرالمتهالین (ره) و علامه طباطبایی (ره) در باب حدوث زمانی عالم طبیعت. پژوهش‌های هستی-شناختی، سال چهارم، شماره ۷، ص ۱۲۳ تا ۱۳۸.
- سبزواری، مآهادی. (۱۳۷۲). شرح-الأسماء الحسنی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سبزواری، مآهادی. (۱۳۶۹-۷۹). شرح المنظومه، ج ۲. تهران: نشر ناب.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۴۲۵ق)، نهایت الاقدام فی علم الکلام. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷). نهایت فلسفه (ترجمه نهاییه حکمه)، مهدی تدین. قم: بوستان کتاب.
- علامه حلی. (۱۴۱۹ق). نهایه المرام فی علم الکلام، ج ۳. قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).
- غزالی، ابوحامد. (۱۳۸۲). تهافت الفلاسفه. تهران: شمس تبریزی.
- فارابی، ابونصر. (۱۴۰۸ق). المنطقیات للفارابی، ج ۱. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- فیض کاشانی. (۱۳۷۵). اصول المعارف. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
- لاهیجی، فیاض. (۱۳۸۳). گوهر مراد. تهران: سایه.
- لاهیجی، فیاض. (بی تا). شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۲. اصفهان: مهدوی.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۴ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربیه ۵۴، چاپ دوم.

- مصباح، محمدتقی. (۱۳۸۹). آموزش فلسفه (مشکات). قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰). مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه-۲)، ج ۱۰. قم: صدرا، چاپ چهارم.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). مجموعه آثار (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، ج ۶. قم: صدرا، چاپ یازدهم.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). مجموعه آثار (حرکت)، ج ۱۱. قم: صدرا، چاپ ششم.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۲). مجموعه آثار (زمان)، ج ۱۲. قم: صدرا، چاپ هفتم.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم. (۱۴۰۹ق). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳-۵. قم: مکتبه المصطفوی، چاپ دوم.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم. (۱۳۷۸). رساله فی الحدوث. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- میرداماد، محمدباقر. (۱۳۶۷). القبسات. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- میرداماد، محمدباقر. (۱۳۸۵). مصنفات میرداماد. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.