

امکان و تبیین آغازمندی زمانی عالم با قرائتی جدید از نظریه حدوث دهری

محمدصادق کاویانی^۱، غلامرضا فیاضی^۲

چکیده

تبیین کیفیت حدوث عالم، از معضلات مهم مسائل فلسفی و کلامی است که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان مسلمان بوده و ایشان را در دو قطب متقابل قرار داده است. در نگرش رایج فلسفی ایشان، آغازمندی زمانی عالم استحاله ذاتی دارد؛ از این رو، زمان عالم خلقت از جانب ازل نامتناهی است. در مقابل، متکلمان با طرح حدوث زمانی و برخی فیلسوفان دیگر چون میرداماد با طرح حدوث دهری، آغازمندی زمانی عالم را ممکن دانسته و آن را تبیین کرده‌اند. در این مقاله ضمن طرح کلی مدعای فیلسوفان و متکلمان در این مسئله، این نتیجه به دست آمده که تبیین متکلمان و میرداماد از حدوث عالم نواقصی دارد؛ به طوری که نمی‌تواند پاسخ‌گوی دلیل فیلسوفان در استحاله ذاتی آغازمندی زمانی عالم باشد. این نوشتار با ایجاد اصلاحاتی در مبادی تصویری و تصدیقی نظریه حدوث دهری میرداماد و قرائتی جدید از آن، حدوث عالم را به گونه‌ای توصیف می‌کند که با آن، آغازمندی زمانی عالم، امکان و تبیین فلسفی صحیحی می‌یابد.

واژگان کلیدی: حدوث عالم، آغازمندی زمان، حدوث دهری، حدوث زمانی، میرداماد.

sadegh.kavyani@gmail.com

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد مرکز تخصصی فلسفه

۲. استاد و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱

مقدمه

سرآغاز زمانی جهان خلقت از گذشته‌های دور مورد توجه متفکران عالم بوده و برای ذهن انسان مسئله‌ای اساسی شکل داده است. اینکه «آیا زمان و زمانیات ازلی‌اند یا اینکه ابتدا و آغازی دارند؟» هم‌اکنون نیز با وجود قدمت طرح آن، گویی مسئله‌ای تازه و حل‌نشده به شمار می‌آید؛ مسئله‌ای که همواره مورد اختلاف صاحب‌نظران علوم عقلی، نقلی و تجربی بوده است.

این اختلاف در میان متفکران مسلمان نیز وجود دارد؛ به طوری که از طرفی جریان غالب در تفکر فلسفی ایشان، شامل حکمت مشاء و اشراق بر ازلیت زمانی عالم و نفی امکان آغازمندی آن است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۳-۱۱۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۷۷-۱۸۳). این دیدگاه در حکمت متعالیه نیز به‌رغم اختلاف در تبیین این مسئله^۱ وجود دارد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۴). در مقابل، متکلمان عامه (ر.ک: جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۳، ص ۱۷۸، ج ۴، ص ۱۹؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۷۶-۳۰۳؛ غزالی، ۱۳۸۲، ص ۷۶-۱۱۴) و امامیه (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۵-۱۸۳؛

۱ در حکمت متعالیه نحوه تبیین حدوث عالم، تفاوت قابل توجهی با روش فلاسفه قبل دارد. این تفاوت تا جایی است که صدرالمتألهین، بسنده کردن به حدوث ذاتی (دیدگاه بیشتر فیلسوفان مشاء و اشراق) در تفسیر حدوث عالم مطرح در ادیان را تکذیب ناخودآگاه انبیا برمی‌شمرد: «من التزم دین الإسلام، لکنه یعتقد قدم العالم، و یظنّ أنّ ما ورد فی الشریعة و القرآن و اتفق علیه أهل الأديان فی باب الحدوث للعالم إنّما المراد منه مجرد الحدوث الذّاتی و الإفتقار إلى الصّانع و ذلك القول فی الحقیقة تکذیب للأنبیاء من حیث لایدری» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۱۶).

از دیدگاه وی در عالم مادی، هیچ موجود قدیمی یافت نمی‌شود و تمامی موجودات مادی همواره در حال تجدد و حدوث‌اند، ولی با وجود این تفاوت، ملاصدرا نیز در نهایت مبدئی برای زمان عالم قابل نیست و فیض الهی را ازلی می‌داند (ر.ک: همان، ص ۱۰۴؛ ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۴۸-۱۶۶).

مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴، ص ۲۳۸-۳۰۵؛ آقاجمال خوانساری، ۱۳۷۸، ص ۹۹-۱۰۸) ازلیت زمانی عالم را نفی و آغازمندی آن را اثبات کرده‌اند.

در این میان، برخی دیگر ادله طرفین را در اثبات یا نفی ازلیت زمانی عالم ناتمام می‌دانند (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۱ و ۲۳۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۵۰)؛ تاجایی که حتی قایلان به ازلیت زمانی عالم نیز در برخی موارد این مسئله را جدلی‌الطرفین دانسته‌اند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۷۶؛ فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۲۹).

به صورت کلی، فیلسوفان دلایل متعددی بر استحاله آغازمندی زمانی عالم مطرح کرده‌اند؛ قواعدی چون «کل حادث مسبوق بماده و مدته»، «دوام فیض الهی» و «امتناع تخلف معلول از علت تامه» و ... از دیدگاه ایشان فارغ از دلالت این قواعد، حقیقت زمان به گونه‌ای است که ذاتاً نمی‌توان برای آن آغازی در نظر گرفت؛ زیرا فرض تحقق آغاز زمانی برای عالم، فرضی خودمتناقض است و تبیین فلسفی صحیحی ندارد.

در کنار دیدگاه غالب فیلسوفان، برخی از ایشان ضمن ناتمام دانستن پاسخ متکلمان به ادله ازلیت زمانی عالم، با دیدگاهی متفاوت به بررسی این مسئله پرداختند که بارزترین رهیافت آنها در طرح نظریه «حدوث دهری» دیده می‌شود. این نظریه نخستین بار از سوی جلال‌الدین دوانی به صراحت^۱ مطرح شد (ر.ک: دوانی، بی‌تا، ص ۱۱۴-۱۱۶)؛ ولی این میرداماد بود که توانست آن را به شکل جامع و منسجم تبیین کند (ر.ک: میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱-۳۴)؛ البته وجود برخی پیش‌فرض‌های ناتمام در مقدمات نظریه حدوث دهری سبب شد تلاش میرداماد بر انکار ضرورت ازلیت زمانی عالم بی‌ثمر باشد. بر اساس آنچه در این مقاله نشان داده خواهد شد، با ایجاد اصلاحاتی در مبادی تصویری و تصدیقی نظریه حدوث دهری و برداشتی نو از آن، می‌توان امکان آغازمندی زمانی عالم را فرضی معقول دانست و تبیین جدیدی از آن داشت.

پس از بیان این توضیحات، پاسخ این پرسش که «آیا از نظر فلسفی و عقلی اصولاً ممکن است برای عالم، آغاز زمانی در نظر گرفت و برای آن تبیین فلسفی روشنی داشت؟» از چندین جهت اهمیت پیدا می‌کند:

۱. از منظر درون‌دینی، حدوث عالم از اصول قطعی منابع اسلامی (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق،

۱. میرداماد مدعی است از برخی عبارات ابن سینا نیز می‌توان حدوث دهری را استظهار کرد (ر.ک: میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴-۶).

ج ۱، ص ۷۲-۸۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴، ص ۲-۲۳۳؛ بخاری، ۱۴۲۲ق، ص ۵۷۰) و بلکه تمامی ادیان الهی (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۱۶) شمرده می‌شود و این اخبار اگر نص بر آغازمندی زمانی عالم نباشند، دست‌کم در آن ظهور دارند (ر.ک: آملی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۱)؛ حال اگر آغازمندی زمانی عالم استحاله ذاتی داشته باشد، باید این اخبار را تأویل کرد؛ اما در غیر این صورت، به چنین تکلفی نیاز نیست.

۲. از منظر مباحث فلسفه اسلامی، برخی نگرش‌های فلسفی معاصر اصل صحت یا دلالت قواعد «کل حادث مسبوق بماده و مدة»، «دوام فیض الهی» و «عدم تخلف معلول از علت تامه» را بر ازلیت زمانی عالم مورد تشکیک قرار داده‌اند (ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۱۷؛ ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۵۰؛ ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۴ و ۴۵؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۳۹ (تعلیقه اول)؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۶۲۷ و ۶۵۹). حال اگر آغازمندی زمانی عالم امتناع ذاتی داشته باشد، ازلیت زمانی عالم همچنان خدشه‌ناپذیر خواهد بود و در غیر این صورت، ادعای ازلیت زمانی عالم با اشکال‌هایی اساسی مواجه خواهد بود؛ به‌ویژه آنکه با طرح نظریه «تداخل وجودات»^۱ در سالیان اخیر، زمینه برای طرح ایده‌های جدید فلسفی در حل این مسئله فراهم گشته است.

۳. از منظر مسائل جدید کلامی نیز آغازمندی زمانی جهان و مباحث کیهان‌شناسی نوین مربوط به آن^۲ در کانون مناظرات مسائل جدید کلامی غرب قرار دارد؛ حال اگر از جهت عقلی و فلسفی تحقق آغاز زمانی برای جهان مادی امتناع داشته باشد، بررسی تجربی این مسئله بی‌ثمر خواهد بود و در صورت امکان عقلی، بررسی تجربی این مسئله بسیار سودمند می‌نماید.

۱. استدلال فیلسوفان بر استحاله ذاتی آغازمندی زمانی عالم

دلیل فیلسوفان بر استحاله ذاتی تحقق آغازی برای زمان آن است که اگر فرض شود زمان، یک طرف موجود^۳ و ابتدای حقیقی داشته باشد، تناقض لازم می‌آید. تقریر منطقی استدلال

۱. این نظریه به‌تازگی از سوی استاد فیاضی مطرح گشته است و در بخش چهارم و پنجم این نوشتار نیز بیان خواهد شد.

2. See: Hawking & Mlodinow, 2010, p112-120; Davies, 1992, p161-194

۳. مقصود از انضمام قید «موجود» خروج طرف‌های اعتباری از زمان است؛ زیرا در هر امر متصلی مثل زمان، می‌توان نقطه‌ای را اعتبار کرد که طرف زمان واقع شود؛ مثل نقطه اول و آخر روز. هرچند این نقاط نیز طرف زمان محسوب می‌شوند، یک طرف اعتباری هستند نه یک حد و طرف حقیقی برای زمان (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۱۰۱).

ایشان به این شکل است:

(۱) اگر فرض شود زمان ابتدایی دارد، وجود زمان حقیقتاً بعد از عدم زمان تحقق خواهد یافت و در این صورت، عدم زمان (متقدم) با وجود زمان (متأخر) قابل جمع نیستند.

(۲) لیکن عدم زمان (متقدم)، تقدم ذاتی بر زمان (متأخر) ندارد و نمی‌تواند منشأ حقیقت این تقدم باشد؛ زیرا عدم زمان بعد از زمان نیز می‌تواند باشد (درحالی‌که اگر مقدم، تقدم ذاتی بر متأخر داشته باشد، دیگر نمی‌تواند بعد از متأخر قرار بگیرد و همواره قبل از اوست).

(۳) بنابراین، عدم زمان باید با حقیقتی مقارن باشد که آن حقیقت، یا ذاتاً بر زمان تقدم داشته باشد یا منتهی به حقیقتی شود که آن حقیقت، ذاتاً بر زمان تقدم داشته باشد (زیرا هر امر بالعرضی در نهایت باید به امر بالذاتی برگردد؛ والا تسلسل محال پیش می‌آید).

(۴) لیکن این حقیقت نمی‌تواند ذات خالق زمان (یا هر امر ثابت دیگر) باشد؛ زیرا ذات خداوند بعد از خلق زمان نیز هست؛ درحالی‌که طبق مقدمات فوق، عدم مقدم باید با حقیقتی مقارن باشد که ذاتاً با زمان (متأخر) قابل جمع نباشند.

(۵) بنابراین، این حقیقت باید ذاتاً غیرثابت، متصرم، متجدد^۱ و متصل به زمان باشد، که چنین حقیقتی چیزی جز زمان نیست.

(۶) لیکن این تناقض است؛ زیرا قبل از خلق زمان، دیگر زمانی تحقق ندارد و از همین جاست که از ارسطو نقل شده: «من قال بحدوث الزمان، قال بقدمه من حیث لایشعر».

بنابراین، برای رهایی از این تناقض باید گفت زمان ابتدا ندارد (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۸۰؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۹۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۴۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۸۹۸-۸۹۹).

۲. تبیین متکلمان از آغازمندی زمانی عالم

استدلالی که گذشت، مورد نقض و ابرام‌های فراوانی از سوی متکلمان قرار گرفته است که ذکر تمامی آنها از حوصله این نوشتار خارج است؛ ولی به صورت کلی برای پاسخ به

۱. عدم ثابت برای گذشته، تصرم و برای آینده، تجدد نام دارد.

اینکه متکلمان چگونه در تبیین حدوث عالم - که شامل زمان و زمانیات نیز هست - عدم عالم را بر وجود عالم مقدم می‌دارند، می‌توان دو تبیین متفاوت از یکدیگر در آثار ایشان یافت:

۲-۱ تبیین اول متکلمان از حدوث عالم

حدوث عالم در نگاه برخی متکلمان بر اساس مسبوقیت عالم به عدم زمانی است؛ یعنی زمانی بوده که عالم نبوده و بعداً عالم به وجود آمده است. بنابراین عدم عالم، بر عالم تقدم زمانی دارد؛ ولی از آنجاکه قبل از خلق عالم، حرکتی وجود ندارد، نمی‌توان این زمان را مقدار حرکت بیان کرد و به همین دلیل، سه تبیین متفاوت در آثار ایشان برای این زمان بیان شده است:

۲-۱-۱ زمان موهوم

با وجود اینکه عالم مسبوق به عدم زمانی است، لزومی ندارد این زمان (آنچه در مقدمه پنجم استدلال فیلسوفان بدان اشاره شده است)، زمانی حقیقی (که مقدار حرکت است) باشد؛ بلکه این زمان، زمانی موهوم است: «عدم العالم یجب أن یکون فی زمان، لکن یکفی فیہ الزمان الموهوم» (آقاجمال خوانساری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰).

البته این زمان در خارج منشأ انتزاع دارد؛ ولی این منشأ، نه حرکت، که ذات مقدس خداوند متعال است به لحاظ استمراری که دارد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴، ص ۲۸۱-۲۸۴):

أنا لا نسلّم أن الاتّصاف بالامتداد و الانقضاء و أمثاله فرع وجود الحركة، لم لا یجوز أن ینتزع من استمرار وجود الواجب أمر ممتدّ علی سبیل التجدد و التقصّي؟ بل الظاهر أنه كذلك، و لا استبعاد فیہ» (آقاجمال خوانساری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵).

بررسی

انتزاع زمان موهوم از ذات مقدس خداوند متعال صحیح نیست؛ زیرا:

۱. اگر زمان موهومی از ذات خداوند متعال انتزاع شود، امری که تجدد، تقضی و امتداد دارد (زمان) از امری ثابت و تغییرناپذیر که هیچ‌گونه تجدد، تقضی و امتداد ندارد (خداوند متعال) انتزاع شده است.

۲. پس میان منشأ انتزاع (خداوند متعال) و آنچه انتزاع شده است (زمان) هیچ‌گونه تناسبی در انتزاع نیست.

۳. اما این مطلب باطل است؛ زیرا اگر در انتزاع میان منشأ انتزاع و آنچه انتزاع شده

است، تناسبی نباشد، به سفسطه خواهد انجامید؛ زیرا:

۱-۳ اگر میان متزاع و منتزع^۲ عنه تناسبی در انتزاع نباشد، می توان از هر مصداقی، هر مفهومی را انتزاع کرد.

۲-۳ پس هر مفهومی بر هر مصداقی قابل حمل خواهد بود.

اما پذیرش این مطلب، مساوی با انکار علم به جهان واقع است. ازاین رو باید گفت ذات مقدس خداوند متعال بقاء دارد، نه استمرار؛ زیرا استمرار از مختصات امور متحرک و بقای اعم است (ر.ک: خواجهی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۵-۲۴۷؛ نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۹۹-۲۱۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۶۲۷).

۲-۱-۲ زمان متوهم

این زمان هیچ منشأ انتزاعی در خارج ندارد و انتزاع این زمان (و بلکه تمامی زمانها) حاصل توهم ذهن است (ر.ک: آملی، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۱):

«الحاکم بثبوتیه أي بثبوت التقدم {عدم العالم علی العالم} فی نفسه هو الوهم» (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۴، ص ۱۸).

بررسی

اگر تقدم عدم عالم بر وجود عالم صرف توهم و پندار در ذهن باشد، حدوث عالم نیز توهمی بیش نمی شود؛ درحالی که فرض این است که عالم فارغ از هر پندار و وهمی، و در خارج از اذهان حادث است؛ یعنی حقیقتاً عالم نبوده و بعداً به وجود آمده است (ر.ک: آملی، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۶۲۶).

۲-۱-۳ زمان تقدیری

از فحوای کلام برخی متکلمان در تبیین ازلیت خداوند متعال، تبیین دیگری برای حدوث زمانی عالم یافت می شود. از دیدگاه ایشان ازلیت و اولیت خداوند متعال، نه با زمانی موهوم، که با زمان تقدیری تبیین می شود؛ بدین صورت که اگر قبل از خلقت عالم بدون فرض نهایت زمانی را در فرض و تقدیر بگیریم، خداوند متعال با جمیع آن زمانها وجود خواهد داشت و اگرچه آن زمانها نیستند، اگر بودند، خداوند متعال با آن زمانها نیز می بود (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۴۶؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۰۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۶۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۲، ص ۱۴۹):

«معنی کون الله تعالی قدیما، انا لو قدرنا أزمنة لا نهاية لها لكان الله تعالى موجودا معها بأسرها» (علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۱۹).

بنابراین، عدم عالم نیز بر وجود عالم سبقت زمانی دارد، ولی نه به زمانی موهوم یا متوهم؛ بلکه به زمان تقدیری^۱ و البته برخی حکمای متأخر (ر.ک: خواجه‌یوی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۷ و ۲۶۷؛ نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۲۰) نیز معتقدند زمان تقدیری مطرح در آثار متکلمان، همان حقیقت دهر مطرح در آثار میرداماد است.

بررسی

۱. قدیم بودن ذات مقدس خداوند متعال از صفات ذات اوست، نه صفات فعل؛ یعنی فارغ از هر زمان و هر تقدیرکننده‌ای برای زمان، باید بتوان قدم خداوند متعال را تبیین کرد؛ اما طبق تعریفی که گذشت، به تقدیر زمان و تقدیرکننده آن نیاز است؛ تقدیرکننده‌ای که خود زمان را بعد از خلق متحرکات و از مقدار حرکت آنها انتزاع کرده است.

۲. در صورتی که زمان تقدیری، مصداق خارجی نداشته باشد، نمی‌توان حکمی از احکام خارج از ذهن را بر آن مترتب ساخت و در صورتی که مصداق خارجی برای آن محقق باشد، خلاف فرض متکلمان در تناهی زمانی عالم خواهد بود؛ چنان‌که فخر رازی خود در مبحثی دیگر به وجود چنین اشکالی اعتراف کرده است:

المتکلمون فقد سلموا أحيانا متميزة خارج العالم غير متناهية و زعموا أنها أمور تقديرية غير موجودة. و هذا ضعيف، لأن المقدر هو الذي لا وجود له، إلا في الذهن و الذي لا وجود له إلا في الذهن، إن لم يكن مطابقا للخارج، كان ذلك فرضا كاذبا، و إن كان مطابقا، لزم منه وجود الاحياز في نفس الأمر» (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۱۲).

۳. صرف تقدیر زمان، نمی‌تواند پاسخ تمامی به استدلال فیلسوفان در استحاله آغازمندی زمانی عالم باشد؛ زیرا طبق آنچه در بخش اول گذشت، حقیقتی که مقدمه پنجم استدلال ایشان بدان اشاره دارد، حقیقتی عینی است؛ درحالی‌که طبق تصریح قایلان به زمان تقدیری، این زمان وجودی در خارج ندارد: «يجوز أن يكون تقدمه [خالق العالم] عليه [العالم] بأوقات تقديرية لا وجودية» (علامه حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۹۹). از این رو، تطبیق

۱. برای مطالعه بیشتر در تبیین وجه افتراق میان زمان موهومی و زمان تقدیری. ر.ک: نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۹۸-۲۱۵.

حقیقت دهر بر زمان تقدیری نیز صحیح نیست؛ زیرا زمان تقدیری هیچ گونه نفس الامر و تحقیقی در خارج ندارد: «المراد به [الزمان التقديری] هو الامتداد بمجرّد الفرض و التقدير من دون أن يكون له واقعية و نفس أمرية» (نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۹۹)، ولی دهری که میرداماد بدان اشاره دارد - چنان که خواهد آمد - حقیقتی عینی و نفس الامری است.

۲-۲ تبیین دوم متکلمان از حدوث عالم

در برخی موارد متکلمان حدوث عالم را نه به معنای مسبوقیت عالم به عدم زمانی، بلکه به معنای ابتدا و آغاز داشتن عالم تبیین کرده‌اند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۰۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۱۷؛ غزالی، ۱۳۸۲، ۹۶-۹۷). از این رو، برای تبیین حدوث عالم نیازی نیست زمانی پیش از پیدایش آن در نظر گرفت و این زمان را تا ازل امتداد داد و به مشکلات زمان موهوم و ... دچار شد.

در این نگرش تناهی زمانی عالم، همانند تناهی ابعاد عالم است؛ یعنی همان گونه که بیشتر فیلسوفان به تناهی ابعاد عالم معتقدند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴الف، ج ۱، ص ۲۰۹-۲۱۹؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۳۹-۴۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۲۲-۲۴)، ولی تحقق مکانی خارج از ابعاد عالم را لازم نمی‌دانند، او نیز به تناهی زمان عالم قایل است، ولی تحقق زمانی پیش از پیدایش عالم را لازم نمی‌داند (ر.ک: غزالی، ۱۳۸۲، ص ۹۶-۹۷).

بررسی

۱. مقایسه زمان و ابعاد عالم صحیح نیست؛ زیرا هرچند عالم به صرف تناهی مکانی و محدودیت ابعادش، نیازمند تحقق مکان دیگری نیست، عالم از آن نظر که حادث است (نه صرفاً به دلیل تناهی زمانی‌اش)، باید حقیقتاً مسبوق به عدم باشد؛ یعنی ظرف دیگری نیاز است که در آن، ابتدا عالم تحقق نداشته باشد و بعداً تحقق یابد: «الحیز فی کونه متناهی لا یفتقر إلی حیز آخر و أما فی کونه محدثاً فیتوقف علی مسبوقیه بالعدم» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۵۰).

از این روست که اجزای مکانی عالم اجتماع در وجود دارند و تقدم و تأخر آنها صرفاً اعتباری است، ولی اجزای زمان چنین اجتماعی ندارند و تقدم و تأخر آنها ذاتی و حقیقی است؛ باین حال اگر مقصود این متکلمان آن است که خارج از زمان عالم، عدم عالم دیگر

در زمان نیست، این مطلب - چنان که توضیح داده خواهد شد - صحیح است،^۱ ولی برخی عبارات ایشان بیانگر انکار تحقق هرگونه ظرفی قبل از خلق عالم است: «هذا کله لعجز الوهم عن توهم موجود مبتدأ، إلا مع تقدیر قبل له... لیس قبل وجود العالم قبل و وجود محقق» (غزالی، ۱۳۸۳، ص ۹۷-۹۸)؛ درحالی که این مطلب باطل است؛ زیرا اگر قبل از وجود عالم، هیچ موجودی وجود نداشته باشد، مسبقیت عالم به خداوند متعال و حدوث آن نیز توهمی بیش نمی شود.

۲. با وجود اینکه تبیین حدوث عالم بر اساس اولویت داشتن در وجود، ظاهراً مبتلا به اشکالات زمان موهومی و متوهم نیست، ولی این بیان نیز نمی تواند تبیین فلسفی روشنی از نحوه سبق عدم عالم بر وجود عالم باشد؛ زیرا متکلمان خود اقسام سبق و لحوق را شش مورد بیان می دارند: بالعلیه، بالطبع، بالزمان، بالرتبه، بالشرف و بالذات (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۷-۵۸؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۶، ص ۲۶۹-۲۷۱)؛ درحالی که سبق عدم عالم بر وجود عالم هیچ یک از اقسام یادشده نیست؛ زیرا:

در سبق بالعلیه، بالطبع، بالرتبه و بالشرف، سابق و لاحق می توانند اجتماع در وجود داشته باشند؛ ولی در فرض حدوث عالم نمی تواند چنین اجتماعی بین سابق (عدم عالم) و لاحق (وجود عالم) باشد.

در سبق بالذات نیز سابق ذاتاً نمی تواند بعد از لاحق باشد؛ درحالی که عدم عالم می تواند بعد از عالم نیز باشد.

در سبق بالزمان نیز باید زمانی قبل از لاحق باشد؛ درحالی که این خلاف فرض ایشان در تناهی زمانی عالم است.

بنابراین، صرف تحقق مبدئی زمانی و تناهی زمانی عالم از جانب ابتدا نمی تواند بیانگر حقیقت حدوث عالم باشد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۴۹-۱۵۰).

۳. امکان و تبیین آغازمندی زمانی عالم از دیدگاه میرداماد

تقریر مدعای میرداماد در این مسئله، بر تبیین نظریه حدود دهری وی متوقف است.

۳-۱ مقدمه

هر موجودی از موجودات عالم برحسب مراتبی که دارد، برای وجودش ظرفی اعتبار

۱. طبق آنچه در بخش پنجم می آید، تقرر عدم عالم در دهر تبیین می شود.

می‌شود. این ظرف فلسفی، غیر از ظرف عرفی است که در محاورات به کار برده می‌شود؛ زیرا در محاورات اگر «الف» به‌عنوان ظرف «ب» به کار رود، «الف» و «ب» دو موجود مستقل‌اند که «ب» درون «الف» قرار دارد؛ درحالی‌که ظرف فلسفی چیزی جدا از مضمروفش نیست و تفاوت آنها تنها بالاعتبار است. مثلاً اگر موجوداتی در عالم خارج موجود هستند، خارج خود ظرف مستقلی نیست که اشیاء به آن ضمیمه شده باشند، بلکه در حقیقت خارج چیزی جز همان تحصیل موجودات خارج نیست؛ البته به اعتبار ظرفیتی که دارند:

إِنَّ الْخَارِجَ ظَرْفُ الْوُجُودِ، لَا عَلَى أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ شَيْءٌ غَيْرُ الْوُجُودِ الْعَيْنِيِّ، بَلْ عَلَى مَعْنَى أَنْ لَعَيْنَ الشَّيْءِ حَصُولًا أَصِيلًا، لَا فِي لِحَاظِ الدَّهْنِ فَقَطْ، بَلْ خَارِجُ الْأَذْهَانِ أَيْضًا (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۷).

- حال برای موجودات عالم می‌توان سه نوع ظرف منحاز از یکدیگر در نظر گرفت:
- **زمان:** ظرف متغیرات است از آن جهت که تغیر دارند. وعاء زمان داری امتداد (متکمّم) و قابلیت زیاده و نقصان (متقدر) است.
 - **دهر:** ظرف ثابتات (غیر از خداوند متعال) است. وعاء دهر فاقد امتداد و تقسیم‌پذیری است و بر زمان احاطه دارد.
 - **سرمد:** ظرفی است که به خداوند متعال اختصاص دارد. این ظرف بر دهر و زمان احاطه داشته، از قابلیت انقسام و امتداد منزّه است (ر.ک: همو، ۱۳۶۷، ص ۷).

۳-۲ حدوث دهری

از منظر میرداماد، ممکنات و مخلوقات عالم را می‌توان مسبوق به انواع متفاوتی از اعدام دانست: اگر سبق موجود امکانی به عدم تنها در ظرف تحلیل ذهن باشد — بی‌آنکه بین سابق و لاحق انفکاک خارجی باشد — عدم سابق، عدم ذاتی است. توضیح آنکه در تحلیلی ذهنی، موجود امکانی در مرتبه ذات خود (فارغ از وجود علت)، وجود نداشته و بعداً وجودش را از طرف علت دریافت کرده است. چنین عدمی که در مرتبه ذات شیء تقرر دارد، «عدم ذاتی» نامیده می‌شود. در مقابل، اگر انفکاک میان عدم سابق و موجود لاحق، تنها در ظرف تحلیل ذهن نباشد، بلکه این انفکاک در خارج از اذهان و در متن اعیان و حقایق خارجی باشد، عدم سابق دو صورت دارد:

الف) عدم زمانی: عدمی است که از عدم تقرر در زمان تبیین می‌شود. چنین عدمی به‌واسطه

زمان، کمیت‌پذیر (متکمّم) و مقدارپذیر (متقدر) است؛ ازاین‌رو، عدم‌های زمانی متفاوتی قابل فرض است که هریک از دیگری برحسب زمان خاص خود، تمییز و تفاوت می‌پذیرد.

ب) **عدم دهری:** عدمی است که از عدم تقرر در دهر تبیین می‌شود. چنین عدمی به‌عکس عدم زمانی، به‌واسطه دهر مقدار و کمیت نمی‌پذیرد؛ زیرا در عالم دهر، هیچ‌گونه حرکت و به‌تبع آن مقدار و کمیتی راه ندارد؛ ازاین‌رو، عدم‌های دهری متمایز از یکدیگر قابل فرض نیست و به اصطلاح میرداماد این عدم، عدمی صریح است.

حال با توجه به مسبوقیت ممکنات عالم به عدم ذاتی، زمانی و دهری، سه نوع حدوث نیز می‌توان به آنها نسبت داد: حدوث ذاتی، حدوث زمانی و حدوث دهری (همان، ص ۳-۷). البته حدوث دهری شامل تمامی ممکنات عالم (از جمله موجودات متغیر و زمانی) است؛ زیرا:

۱. ممکنات عالم یا متغیر هستند یا ثابت.
۲. ممکنات ثابت در وعاء و ظرف دهر موجودند.
۳. ممکنات متغیر هرچند از آن نظر که متغیرند، در زمان موجودند، ولی از آن جهت که از وقت خاص خود هیچ تخلفی نداشته و نسبت به آن وقت خاص ثابت‌اند،^۱ وجه ثابتی دارند و در دهر موجودند، نه در زمان؛ زیرا دهر ظرف و وعاء هرگونه ثابتی است (ر.ک: همان، ص ۱۷).
۴. پس تمامی ممکنات عالم به نحوی در دهر موجودند.
۵. تمامی ممکنات عالم، مسبوق به عدم صریح دهری هستند؛ زیرا طبیعت و ماهیت موجود امکانی، ذاتاً نمی‌تواند ازلیت سرمدی خداوند متعال را دارا شود (همان، ص ۱۸۱). پس تمامی ممکنات عالم حدوث دهری دارند؛ چنان‌که این ممکنات حدوث ذاتی نیز دارند، اما حدوث زمانی به موجودات زمانی اختصاص دارد.

۳-۳ پاسخ میرداماد بر نفی استحاله ذاتی آغازمندی زمانی عالم

از آنجاکه فیلسوفان تنها تقدمی را که در آن متأخر منفک از وجود متقدم است، تقدم زمانی

۱. هر پدیده‌ای زمانی وقت مخصوص به خود را دارد که قابل تخلف از آن زمان نیست؛ والا دیگر آن پدیده نیست و از همین حیثیت است که متفرقات وعاء زمان، در دهر با یکدیگر معیت دهری دارند (ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۶۰-۳۶۱).

پنداشته‌اند، به این نتیجه رسیده‌اند که باید همواره قبل از هر زمانی، زمان دیگری تحقق داشته باشد؛ درحالی که تقدم دهری نیز تقدمی است که سابق منفک از وجود لاحق است و در مسئله حدوث زمان، سابق (عدم زمان) افزون بر اینکه منفک از وجود لاحق (وجود زمان) است، هیچ‌گونه امتدادی نیز در آن قابل تصور نیست؛ پس این سبق، منحصر در سبق دهری است (ر.ک: همان، ص ۲۴۶-۲۴۷؛ ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۴۰، ج ۲، ص ۳۰۵-۳۰۷).

می‌توان مدعای میرداماد را بدین شکل تقریر نمود:

۱. عدمی که قبل از خلق زمان عالم در نظر گرفته می‌شود، یا عدم ذاتی است یا عدم زمانی و یا عدم دهری (طبق آنچه در بخش ۳-۲ گذشت).
۲. این عدم نمی‌تواند عدم ذاتی باشد؛ زیرا عدم زمان، عدمی است که با وجود زمان غیرقابل جمع است؛ در حالی که عدم ذاتی با وجود زمان قابل جمع است.
۳. پس این عدم یا زمانی است یا دهری.
۴. این عدم، عدم زمانی نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا این عدم هیچ‌گونه مقدار و کمیتی نمی‌پذیرد و عدمی صریح است؛ چراکه قبل از خلق زمان، امتداد و کمیتی قابل فرض نیست (مگر آنکه زمان موهومی قبل از خلق عالم باشد، که بطلان آن در بخش ۲-۱ گذشت).
۵. پس عدم قبل از خلق زمان عالم، عدمی دهری است؛ نه عدمی زمانی. ازاین‌رو، فرض تحقق آغاز زمانی برای عالم، تناقضی ندارد.

۴. بررسی پاسخ میرداماد

طبق استدلالی که در بخش اول گذشت، باید قبل از خلقت عالم ماده و زمان، ظرفی حقیقی باشد تا سبق و لحوق حقیقی میان عدم عالم و وجود عالم معنا پیدا کند و از آنجا که دهر، ظرفی عینی و حقیقی در جهان خارج است، تبیین میرداماد از حدوث عالم، با کاستی‌ها و اشکال‌های تبیین متکلمان از حدوث زمانی عالم (زمان موهوم یا تقدیری و ...) مواجه نبوده، راهبرد اصلی در دفع شبهه استحاله ذاتی آغازمندی زمانی عالم است.

اما وجود برخی مقدمات ناتمام در مبادی تصویری و تصدیقی نظریه حدوث دهری میرداماد، آن را با چالش مواجه می‌سازد.^۱ بر اساس آنچه در این بخش نشان داده می‌شود،

۱. ازاین‌رو، شاگرد بزرگ میرداماد یعنی صدرالمآلهین، اسمی از حدوث دهری نمی‌برد (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۳۸) و این حدوث مورد نقد بسیاری از محققان بعد از میرداماد قرار می‌گیرد (ر.ک: لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۴-۱۰۵).



می‌توان با اصلاح این مقدمات در مبادی نظریه وی، تبیین نهایی صحیحی از آغازمندی زمانی عالم ارائه نمود:

۴-۱ اصالت ماهیت

بسیاری از عبارات میرداماد با اصالت ماهیت سازگار است؛ چنان‌که بیان وی از حدوث دهری نیز در برخی موارد^۱ همین‌گونه است: «الحدوث الدهري و هو أن لا يكون دخول الذات في الوجود إلا من بعد عدمها الصريح في الدهر - من لوازم الماهية...» (همو، ۱۳۷۶، ص ۳۲۳).

بررسی

بنا بر اصالت وجود، ماهیت ممکنات عالم نمی‌تواند اقتضای حدوث یا قدم آنها را داشته باشد: «أن الماهيات أمور لا يتعلق بها في ذاتها الجعل و التأثير و لا الوجود و العدم و لا الحدود و لا القدم» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸).

مقصود از اصالت وجود، اصل بودن وجود در مقایسه با ماهیت در تحقق است (ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۲، ص ۲۱-۲۳). در نتیجه، آنچه قبول حدوث یا قدم می‌نماید وجود، و به تبع آن ماهیت است.^۲ از این رو، حدوث حقیقی هیچ‌گاه از لوازم ماهیت ممکنات عالم شمرده نمی‌شود.^۳

۴-۲ ازلیت الهی

از دیدگاه میرداماد دو نوع ازلیت می‌توان برای موجودات عالم در نظر گرفت:

۱. آفاجمال خوانساری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۳-۱۰۴، آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۲۷-۶۱؛ مطهری، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۲۱۴.
۲. هرچند میرداماد بارها به اصالت ماهیت تصریح می‌کند (ر.ک: میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۷؛ ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۰۴-۵۰۷)، برخی عبارات دیگر وی با اصالت وجود سازگار است (ر.ک: همو، ۱۳۶۷، ص ۳۸-۳۹) و گویی تا قبل از صدرالمتهلین این موضوع به‌عنوان یک مسئله بنیادین فلسفی بر همگان روشن نبوده است.
۳. بنابراین، مقصود از پذیرش اصالت وجود، نفی تغایر وجودات نیست؛ چنان‌که برخی از منتقدان حدوث دهری (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۴۷؛ مطهری، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۲۱۴) پنداشته‌اند.
۴. البته این مطلب تنها درباره ممکنات عالم صحیح است و در موارد دیگری چون واجب‌الوجود، تعمیم آن محل اشکال است (ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۱). پس از آنجاکه بحث از اصالت وجود و فروعات آن در تحقیقات دیگر به قدر کافی آمده است (ر.ک: همان، ص ۸۵-۳۱۶) در این نوشتار به بیش از آنچه در متن فوق گذشت، نمی‌پردازیم.

الف) ازل زمانی: مجموعه ممتدی از زمان گذشته است؛ به طوری که زمان یا شیء زمانی یا آنی بر آن پیشی نگرفته باشد (ر.ک: میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۷۴، ج ۱، ص ۴۳۴).

ب) ازل غیر زمانی یا همان ازل سرمدی: وجود صرفی است منزله از امتداد و استمرار و نیز لا امتداد و لا استمرار که بر تمامی موجودات تقدم سرمدی (غیر زمانی) دارد (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۷۳).

بنابراین، تنها خداوند متعال است که ازلیت غیر زمانی دارد و حتی ثابتات دیگر نیز چنین ازلیتی ندارند. از این روست که هیچ یک از ممکنات عالم، قدیم دهری نیستند؛ زیرا هیچ یک از آنها نمی توانند ازلیت سرمدی خداوند متعال را بپذیرند و تنها ذات مقدس او قدیم دهری است: «القدم الدهریّ، و یعبّر عنه ب «الازلیّة السرمدیّة»» (همو، ۱۳۶۷، ص ۱۸). در نتیجه، تمامی ممکنات عالم افزون بر حدوث ذاتی، حدوث دهری نیز دارند: «کُلّ حادث ذاتیّ فإِنَّه حادث دهری» (همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۶).

بررسی

۱. تفسیر میرداماد از ازلیت الهی، بر ابدیت الهی نیز صادق است و بر همین اساس از دیدگاه وی، ازلیت و ابدیت سرمدی به یک معنا هستند: «الأزلیّة و الأبدیّة السرمدیّتان لا تتغایران بالمعنی» (همان، ج ۲، ص ۳۷۴).

اما باید دانست که هر چند صفات و ذات الهی، همگی به حسب مصداق یکی هستند و هیچ ترکیبی خارجی در ذات مقدس او راه ندارد، در عین حال از جهت مفهوم و معنا، صفات الهی غیر از یکدیگر هستند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۴۸؛ فیاضی، ۱۳۹۲، ص ۲۸-۲۹) و درباره مفهوم و معنای ازلیت و ابدیت نیز چنین تفاوتی وجود دارد؛ زیرا متفاهم انسان از موجودی ازلی آن است که وجودش ابتدایی ندارد (زبیدی، ۱۳۰۶ق، ج ۷، ص ۲۰۵؛ شرتونی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۴) و در مقابل، موجودی ابدی است که وجودش انتهایی ندارد (همان، ج ۱، ص ۳۶). درباره ازلیت خداوند متعال نیز چنین است: «انه [واجب الوجود] ازلی، أي أنه لا أول لوجوده»^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸۸).

۱. میرداماد چنین تفسیری را از ازلیت خداوند متعال مناسب نمی داند: «المتّهوسون بقدم بعض الجائزات و بلا

تاهي بعض المقادير من الفلاسفة... يقولون: الأزلیّة الغير الزمانيّة هي كون الشّيء لا أول له» (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۷۴-۳۷۵).

لیکن ازلیت و ابدیت در هر موجود باید با توجه به ظرفی که در آن تقرر دارد (زمان، دهر یا سرمد) تبیین شود؛ نه آنکه اصل مفهوم ازلیت درباره خداوند متعال، مفهومی متفاوت از ازلیت در موجودات دیگر داشته باشد. ازاین‌رو، در خصوص موجودهای زمانی، موجودی ازلی است که زمان وجودش ابتدا نداشته باشد و درباره موجودهای دهری یا سرمدی نیز، موجودی ازلی است که دهر یا سرمد وجودش ابتدا نداشته باشد.

۲. مرادف دانستن ازلیت سرمدی با قدم دهری نیز صحیح نیست؛ زیرا ازلیت سرمدی تنها وصف خداوند متعال است؛ درحالی‌که قدم دهری می‌تواند وصف غیر خداوند متعال قرار بگیرد و اگر فیلسوفی تحقق موجودهای ثابت دیگری جز خداوند متعال را پذیرفت - که میرداماد تحقق آنها را می‌پذیرد - (ر.ک: میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵)، قدم دهری وصف آن موجودها نیز قرار می‌گیرد؛ چراکه موجود ثابت بنا به تعریفش، در ظرف خود دوام دارد و قدیم دهری است. ازاین‌رو، لزوماً هر قدیم دهری، قدیم ذاتی نیست؛ زیرا تنها خداوند متعال قدیم ذاتی است، اما ثابتات دیگر می‌توانند در عین پذیرش حدوث ذاتی، قدم دهری نیز داشته باشند؛ چنان‌که میرداماد نیز در برخی موارد به این نکته اعتراف کرده است:

«القدم الدهري، و هو بأن لا يكون وجود الشيء مسبقاً بعدمه في الواقع أصلاً، سواء سبق عدمه وجوده سبقاً بالذات أو لم يسبق ويستلزمه في التحقق القدم الذاتى دون العكس» (همان، ج ۱، ص ۴۶۴).

۴-۳ امتناع تخلف معلول از علت تامه

از منظر میرداماد ازلی نبودن موجودات عالم امکان، در عین ازلی بودن خداوند متعال، به منزله تخلف معلول از علت تامه‌اش نیست؛ زیرا نمی‌توان برای علت تامه حالت منتظره‌ای یافت که علت تامه باشد، ولی معلولش نباشد؛ اما از آنجاکه طبیعت ممکنات عالم ذاتاً نمی‌تواند سرمدیت ازلی خداوند متعال را بپذیرد، تحقق عالم پیش از پیدایش، امتناع ذاتی دارد و تمامی ممکنات عالم مسبوق به عدم دهری هستند (ر.ک: همو، ۱۳۶۷، ص ۲۲۴۸-۲۵۱؛ ۱۳۷۶، ص ۳۲۶-۳۲۹؛ ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۹۲).

بررسی

هیچ‌یک از فیلسوفانی که به ازلیت زمانی عالم معتقدند، ادعای تحقق موجودات امکانی را در مقام ذات سرمدی الهی ندارند که میرداماد بتواند با نفی آن، ازلی بودن زمانی عالم را

نفی کند (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۳-۵۴). از این رو، اگر تخلف معلول از علت تامه محال دانسته شد و علت ازلی بود، معلول او نیز ازلی خواهد بود (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷). پس ماده عالم و به تبع آن، زمانیات و زمان نیز ازلی می‌شوند. تقریر منطقی این مدعی به شرح ذیل است:

۱. طبق قاعده (عدم تخلف معلول از علت تامه)، علت تامه و معلول با یکدیگر معیت در وجود دارند؛ یعنی امکان ندارد علت تامه موجود شود، اما معلولش تحقق نیابد.
 ۲. خداوند متعال علت تامه خلق ماده عالم است.
 ۳. پس وجود ماده عالم همواره همراه وجود خداوند متعال موجود است.
 ۴. لیکن خداوند متعال ازلی است.
 ۵. ازلیت خداوند متعال، یعنی وجود او ابتدا نداشته و دایمی است.
 ۶. پس وجود ماده عالم نیز ابتدا نداشته، دایمی و ازلی است.
 ۷. لیکن زمان نیز به همراه خلق ماده و جهان مادی به وجود می‌آید.
- پس زمان عالم خلقت نیز ابتدا نداشته و ازلی است.

بنابراین، آغازمندی زمانی عالم، تنها در فرض عدم قبول ضرورت علی و معلولی (در فاعل مختار) می‌تواند منطقی باشد. بررسی اینکه چرا این ضرورت درباره فاعل مختار پذیرفته نیست، در این مجال نمی‌گنجد و در تحقیقات دیگر آمده است (ر.ک: حسین زاده و فیاضی، ۱۳۹۴، ص ۵۱-۷۲) و به همین دلیل، این مطلب در این نوشتار به صورت اصل موضوع پذیرفته می‌شود.^۱ همچنین بر اساس آنچه گذشت، بر فرض آغازمندی زمانی عالم، تحقق عالم پیش از پیدایش یا بعد از آن، استحاله ذاتی ندارد و این خداوند متعال است که برحسب مشیت و اراده‌اش ایجاد عالم را بدین شکل رقم زده است.

۱. میرداماد همانند دیگر فیلسوفان، انکار ضرورت علی را به منزله انکار اصل علیت می‌داند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۱۴). آنچه به صورت مختصر در نقد این مطلب می‌توان گفت آن است که هرچند علت تامه، ضرورت‌دهنده معلول پس از ایجاد است، علت تامه مختار می‌تواند باشد و هیچ ایجادنی نباشد. در حقیقت پذیرش ضرورت لاحق برای معلول، به منزله پذیرش ضرورت سابق برای آن نیست. بنابراین، عدم وجود معلول همچنان‌که می‌تواند ناشی از عدم تحقق علت تامه باشد، می‌تواند ناشی از عدم ایجاد علت تامه نیز باشد. این مطلب نه تنها محال نیست، بلکه انسان آن را درون خود درباره ترک و انجام هر کاری که مقدورش باشد، وجداناً می‌یابد. خداوند متعال نیز به عنوان یک فاعل مختار می‌تواند اراده کند و خلقی را بیافریند؛ به طوری که قبل از آن خلقی نباشد.

۴-۴ ظرف تقرر عدم عالم

تبیین چگونگی تقرر عدم عالم پیش از خلقت عالم، در نظریه حدوث دهری میرداماد با اشکال‌هایی روبه‌روست؛ زیرا او حدوث دهری را برای کل ممکنات عالم مطرح می‌کند. ظرف عدم سابق در حدوث دهری موجودات دهری، به دو صورت تبیین گشته است:

۴-۴-۱ دهر

میرداماد در بسیاری از موارد تصریح می‌کند که عدم سابق در حدوث دهری عالم امکان، یک عدم دهری و در ظرف دهر است (ر.ک: میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۸۱، ۱۷۷ و ۱۶۸): «حدوث عالم الامکان بالاسر في الدهر، و مسبوقة وجوده الثابت بالفعل بالعدم الصريح الدهري» (همان، ص ۱۷۳) و «عدم العالم في الدهر قبل وجوده الدهري...» (همان، ص ۳۰۰؛ ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۹۴) و از آنجاکه میرداماد هرگونه اقسام وهمی و خارجی را در وعاء دهر منتفی می‌داند، عدم دهری را در مقابل و بدل وجود موجودات دهری قرار می‌دهد؛ به طوری که ظرف عدم دهری، همان ظرف وجود موجودات دهری است: «لیس یجری فی الدھر توھم الامتداد و الانقسام اصلا فلا یكون حد العدم الصریح السابق فی الدھر منمازا فی التوھم عن حد الوجود الحادث من بعد» (همو، ۱۳۶۷، ص ۱۷-۱۸).

اما چنین عدمی که اصطلاحاً یک «عدم بدیل» است (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۹۰) نمی‌تواند تبیین صحیحی از عدم قبل از خلقت عالم (در فرض غیر ازلی بودن عالم) باشد؛ زیرا دو نوع عدم می‌توان برای هر موجودی فرض کرد:

۱. **عدم بدیل:** عدم یک شیء در محدوده وجودی آن؛ مانند عدم زید در مقابل وجود زید که صرفاً عدم همان مرتبه خاص وجود زید است.

۲. **عدم قرین:** عدم یک شیء محدود در غیرمحدوده وجودی آن؛ مانند عدم زید قبل از تحقق وجودش. این عدم، قرین نامیده شده است؛ زیرا هر شیء محدود، مرکب از وجود خود و عدم مراتب دیگری است که قرین و همراه وجود اویند (ر.ک: نبویان^۱، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۸۱-۳۸۲).

حال عدم سابقی که در تحلیل حدوث عالم می‌تواند ازلیت عالم (عالم دهر و به تبع آن عالم زمان) را نفی کند، یک عدم قرین برای عالم است، نه یک عدم بدیل؛ زیرا در فرض

۱. نویسنده مذکور آرای اختصاصی استاد فیاضی را جمع‌آوری کرده است.

ازلی نبودن عالم، وجود عالم باید با عدمی قرین باشد که از ازل تا ابتدای وجود عالم، نبود عالم را بیان کند و چنین عدمی طبق توضیحات فوق، لزوماً یک عدم قرین برای عالم است، نه یک عدم بدیل.

ازاین رو، حتی اگر زمان عالم از ازل نامتناهی نیز باشد، وجود دهری عالم همچنان عدم بدیل خود را دفع می کند و طبق مبانی میرداماد عالم همچنان حادث دهری می شود. بنابراین، بر فرض صحت حدوث دهری وی، این حدوث نمی تواند قدم زمانی عالم را دفع کند و تناهی یا عدم تناهی زمانی عالم، تأثیری در حدوث یا قدم دهری آن ندارد: «انّ النهایة أو اللانهایة فی الزمان، لا تستوجب و لا تستدفع الحدوث أو القدم فی الدهر» (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۷۰).

۴-۴-۲ سرمد

محقق سبزواری تقریر جدیدی از حدوث دهری بر اساس اصالت وجود و تشکیک آن ارائه داد. از دیدگاه وی موجودات زمانی، دهری و سرمدی در طول یکدیگر قرار دارند و عدم تقرر موجودات زمانی در عالم دهر، آنها را مسبوق به عدم دهری و در نتیجه حادث دهری می کند (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۸۹ و ۲۹۴)؛ چنان که عدم تقرر موجودات دهری در عالم سرمدیت الهی، آنها را مسبوق به عدم سرمدی و در نتیجه حادث سرمدی می نماید (ر.ک: همو، ۱۳۷۲، ص ۷۴-۷۵). بنابراین، از دیدگاه او ظرف عدم سابق در حدوث موجودات دهری، عالم سرمدیت الهی است.^۱

با وجود اینکه عدم سرمدی، عدمی بدیل برای موجود دهری نیست، بلکه قرین آن

۱. تقریر حاجی سبزواری، تقریر رایج حکمای معاصر از حدوث دهری است (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۲۱۳-۲۱۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۰۷)؛ ولی همان طور که از توضیحات فوق به دست می آید، بیان حاجی سبزواری از حدوث دهری، با بیان میرداماد مطابقت کامل ندارد (ر.ک: رفیعی قزوینی، سه یادداشت بر کتاب قبسات، در: میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱-۳). از جمله تفاوت های این دو بیان این است که:
(۱) عدم سابق در حدوث دهری میرداماد، عدمی است که با وجود لاحق غیرقابل جمع است (ر.ک: میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۷)؛ درحالی که عدم سابق در حدوث دهری حاجی سبزواری، عدمی است که با وجود موجود دهری جمع می شود؛ زیرا از دیدگاه حاجی سبزواری وجود در یک وعاء است (عالم زمان) و عدم در وعاء دیگر (عالم دهر) و از منظر میرداماد شرط تقابل وجود و عدم، اجتماع وعاء آنهاست.
(۲) حدوث دهری حاجی سبزواری تنها بر عالم مادیات صادق است؛ درحالی که تقریر حدوث دهری میرداماد شامل جمیع ممکنات عالم است (ر.ک: همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۴).

است، این بیان نیز نمی‌تواند قدم زمانی عالم را دفع کند؛ زیرا مسبوقیت به عدم سرمدی برای موجود دهری، همان عدم معلول (موجود دهری) در مرتبه علت (عالم سرمد) است؛ یعنی معلول تنها در مرتبه علت نیست؛ اما با فرض استحاله انفکاک معلول از علت تامه،^۱ معلول همواره همراه علت موجود خواهد بود و با قدم علت (خداوند متعال) معلول (عالم دهر و به تبع آن عالم زمان) نیز قدیم خواهد بود (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۲-۵۹)؛ چنان‌که حاجی سبزواری خود منکر آغازمندی زمانی عالم است^۲ (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۲۱۳). بنابراین، بر فرض صحت تقریر جدید وی از حدوث دهری، این تقریر نیز بیانی نیست که بتواند امکان آغازمندی زمانی عالم را تبیین نماید.

۴-۵ عدم تداخل سرمدیت الهی با دهر و زمان

از منظر میرداماد، سه ظرف سرمد، دهر و زمان کاملاً منفک از یکدیگرند و موجودات عالم سرمد، دهر و زمان نمی‌توانند در غیر ظرف خودشان تحقق یابند:

انّ السرمد مختصّ بالله سبحانه، لا يوجد فيه ممكن ما من الممكنات اصلاً و الدّهر مختصّ بالممكنات الذاتیه، يتعالی الواجب بالذات عن الوقوع فيه ابداء، و الزمان مختصّ بالمادیات ... (همو، ۱۳۶۷، ص ۱۱۳).

بررسی

تحقق موجودات امکانی در ظرف سرمدیت الهی امتناعی ندارد؛ زیرا:

- (۱) سرمدیت الهی به تبع ذات خداوند متعال، محدود به هیچ حدی نیست و نامتناهی است و تمامی ساحت‌های وجودی را دربرمی‌گیرد؛ به طوری‌که خداوند متعال در تمامی مواطن وجودی حاضر است.
- (۲) اما بالوجدان برخی موجودات امکانی - همچون ما - در موطن وجودی خود تحقق دارند.

پس موجودات امکانی در ظرف سرمدیت الهی تحقق یافته‌اند.

از این رو، موجودات زمانی با عالم سرمدیت الهی - در عین اینکه هرکدام وجودی

۱. محقق سبزواری مانند بسیاری از حکما به این اصل معتقد است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۳۴-۲۶۰، تعلیه سبزواری).

۲. البته آغازمندی زمانی عالم به معنای ابتدا و آغاز زمانی داشتن عالم است، نه به معنای صدرایی آن، که در مقدمه گذشت.

خاص با ویژگی‌های مخصوص خویش را دارند - تداخل وجودی نیز خواهند داشت؛ تداخلی که هیچ‌گونه تأثیری میان دو موجود متداخل از ناحیه تداخلشان پیش نخواهد آورد^۱ (ر.ک: نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۵۰-۳۶۳).

۴-۶ تقسیم ناپذیری وهمی دهر و سرمد

چنان‌که گذشت، میرداماد هرگونه انقسام فرضی را در وعاء دهر و سرمد منتفی می‌داند: «وعاء الدهر و السرمد مرتفع عن توهم الانقسام و اللانقسام فیه» (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۶۶).

بررسی

اگرچه در ظرف دهر و سرمد به تبع مظروفشان هیچ‌گونه انقسام خارجی راه ندارد، در عین حال ذهن انسان می‌تواند انقسامی وهمی در این ظروف اعمال کند؛ زیرا چنان‌که گذشت، موجودات زمانی عالم در بخشی از سرمدیت نامتناهی الهی تحقق یافته‌اند. پس می‌توان در انقسامی وهمی و تحلیلی، ظرف سرمد را به دو وضعیت قبل از خلق عالم و بعد از خلق عالم تقسیم کرد که در حالت اول سرمدی هست که خداوند متعال است و چیزی جز او نیست و در حالت دوم، سرمدی هست که خداوند به همراه مخلوقاتش هستند. البته ممکن است اشکال شود که این بیان مستلزم ترکیب در وجود مقدس واجب تعالی خواهد بود و هیچ نوع ترکیبی (چه تحلیلی و چه خارجی) در ذات مقدس او راه ندارد.

در پاسخ باید دانست هر نوع ترکیبی برای ذات مقدس خداوند متعال محال نیست؛ چنان‌که خداوند متعال به دلیل تشخص و ویژگی‌های خاصی که دارد مانند ویژگی نامحدودیت - همه موجودات محدود از وی سلب می‌گردد. بدین ترتیب، وجود خداوند مرکب از وجود خود و عدم موجودات محدود خواهد بود. این قسم ترکیب نه تنها برای خداوند متعال محال نیست، بلکه لازمه وجود اوست (ر.ک: نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۳۴).

۵. تبیین امکان آغازمندی زمانی عالم با قرائتی نو از نظریه حدوث دهری

طبق آنچه در بخش اول گذشت، از دیدگاه فیلسوفان فرض آغازمندی زمانی عالم، فرضی خودمتناقض است و استحاله ذاتی دارد؛ زیرا زمان عالم باید پیش از پیدایش، مسبوق به

۱. مقصود از تداخل وجودی این موجودات اجتماع، اتحاد، انضمام، ترکیب، امتزاج و حلول آنها نیست؛ بلکه مقصود تنها تقرر دو موجود متغایر در ظرف یکدیگر است.

ظرفی حقیقی باشد تا عدم زمان در آن تقرر یابد؛ لیکن این حقیقت چیزی جز زمان نیست. حال با اصلاح مبادی تصویری و تصدیقی بخش چهارم از مبادی نظریه حدوث دهری میرداماد، می‌توان استحالته ذاتی آغازمندی زمانی عالم را بدین شکل نفی نمود:

(۱) ظرف دهری^۱ که برای خداوند متعال در نظر گرفته می‌شود، به تبع وجود خداوند متعال در جمیع جهات وجودی محدود به هیچ حدی نیست و ازلاً و ابداً به صورت نامتناهی تحقق دارد.

(۲) اگر عالم خلقت ابتدا و آغاز زمانی داشته باشد، عالم زمان از لایزال در بخشی از این دهر نامتناهی تحقق یافته است.

(۳) پس در این حالت، عالم زمان (از جمله زمان آغازین آن)، حقیقتاً مسبوق به دهری است که در آن هیچ متحرک و زمانی تحقق نیافته است؛ یعنی حقیقت و ظرفی که عدم زمان در آن تقرر یافته، نه یک زمان دیگر، بلکه دهر است.

در نتیجه، فرض آغازمندی زمانی عالم، مستلزم تحقق زمانی دیگر نیست و استحالته ذاتی ندارد. از این رو، می‌توان با فرض امکان آغازمندی زمانی عالم، قرائتی نو از حدوث عالم داشت که به‌طور خلاصه چنین تقریر می‌شود: از ازل، دهری بود که خداوند متعال بود و هیچ زمان و موجود زمانی به همراه او موجود نبود؛ ولی در لایزال، مشیت او به آن تعلق گرفت که عالم زمان را بیافریند و با اعطای وجود به آن، آن را آفرید. پس عالم زمان مسبوق به عدم دهری و در نتیجه حادث دهری شمرده می‌شود.^۲

تفاوت قرائت اخیر از حدوث عالم با حدوث دهری میرداماد

قرائت اخیر از حدوث عالم در موارد ذیل با حدوث دهری میرداماد تفاوت دارد:

۱. اصطلاح «دهر» در عبارت فوق، اصطلاحی است برای ظرفیتی که به خداوند متعال نسبت داده می‌شود؛ فارغ از تمایزی که میرداماد بین ظرف سرمد (که مختص خداوند است) و دهر (که مختص موجودهای ثابت غیرخداوند است) قایل می‌شد.

۲. طبق آنچه در مقدمه توضیح داده شد، اثبات حدوث عالم بدین شکل از اهداف این نوشتار خارج است، بلکه آنچه در این نوشتار نشان داده شد، تنها طرحی از حدوث عالم است که بتواند از امکان آغازمندی زمانی عالم، تبیین فلسفی صحیحی ارائه دهد. پس از تبیین امکان چنین حدوثی، می‌توان از روایات نیز به‌عنوان مؤید در تبیین مسئله حدوث عالم بهره جست؛ روایاتی چون «...کان الله و لا خلق ثم خلقها...» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۹۳)، «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ مَوْجُوداً ثُمَّ كَوَّنَ مَا أَرَادَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴، ص ۸۳) و ... مؤید تبیین فوق از حدوث عالم هستند.

(۱) تبیین حدوث عالم صرفاً بر اساس اصالت وجود است و با اصالت ماهیت سازگار نیست.

(۲) بین مفهوم و معنای ازلیت و ابدیت خداوند متعال تمییز حقیقی داده شده است.

(۳) ضرورت علی و معلولی از مبادی تصدیقی حدوث دهری حذف شده است.

(۴) خلق عالم پیش از آفرینش، استحاله ذاتی نداشته است، بلکه خداوند متعال به عنوان یک فاعل مختار بر اساس مشیت و اراده اش، عالم را در دهری که مشیتش به آن تعلق گرفته، خلق نموده است؛ به طوری که قبل یا بعد از آن نیز می توانست خلق کند.

(۵) عدم سابق حدوث دهری از عدم تقرر در دهری که مختص خداوند متعال است تبیین شده است، نه عدم تقرر در دهری که متعلق به دیگر موجودات دهری است؛ به طوری که در فرض وجود موجود ثابتی جز خداوند متعال، چنین موجودی حادث دهری نیست، بلکه قدیم دهری است؛ درحالی که طبق مبانی میرداماد، این موجود حادث دهری است.

(۶) در قرائت جدید از حدوث دهری، عدم سابق عدمی قرین برای وجود لاحق است، نه عدمی بدیل برای وجود لاحق؛ به طوری که عدم تناهی زمان و زمانیات از جانب ازل، شرط لازم حدوث دهری عالم زمان است.^۱

(۷) تداخل وجودی عالم سرمدیت، دهر و زمان، نه تنها امر محالی دانسته نشده است، بلکه حدوث عالم بر اساس این تداخل تبیین گردیده است.

(۸) عالم دهر، انقسامی وهمی و تحلیلی پذیرفته است؛ زیرا دهری که به خداوند متعال نسبت داده می شود، در عین بساطت خارجی، در تحلیلی ذهنی به دو بخش قبل از خلق عالم زمان و بعد از خلق عالم زمان تقسیم می شود و در نتیجه، عدم تحقق عالم زمان در دهری که قبل از آن تحقق دارد، آن را حادث دهری می کند.

نتیجه گیری

با توجه به آنچه بیان شد، از دیدگاه بیشتر فیلسوفان، حقیقت زمان به گونه ای است که نمی توان برای آن، آغازی در نظر گرفت و آغازمندی زمانی عالم، تبیین فلسفی صحیحی ندارد.

۱. این عدم تناهی، تأثیری در حدوث دهری میرداماد ندارد؛ به طوری که اگر عالم زمان از جانب ازل نامتناهی نیز بود، همچنان نزد میرداماد حادث دهری شمرده می شد.

در مقابل، متکلمان ازلیت زمانی عالم را نفی و حدوث عالم را بر اساس حدوث زمانی بیان کرده‌اند؛ بدین صورت که عالم مسبوق به عدم زمانی است، ولی این بیان صحیح نیست؛ زیرا زمان مقدار حرکت است و تنها بعد از خلق عالم می‌تواند تحقق یابد. طبق بیان دیگری از ایشان حدوث عالم، به تنهایی زمانی عالم تفسیر شده است. این بیان اگرچه به‌تنهایی محذور عقلی ندارد، از تبیین نحوه سبق عدم عالم بر عالم، ناتوان است. میرداماد با طرح حدوث دهری، حقیقت حدوث عالم را تبیین کرده است، ولی بیان وی نیز در انکار ازلیت زمانی عالم خالی از اشکال نیست؛ زیرا از مقدمات ناتمامی شکل یافته است و نمی‌تواند اشکال قدم زمانی از عالم را رفع نماید.

با اصلاح برخی مبادی تصویری و تصدیقی نظریه حدوث دهری در خصوص اصالت ماهیت، مفهوم ازلیت الهی، ظرف تقرر عدم عالم، امتناع تخلف معلول از علت تامه، عدم تداخل وجودی موجودات سرمدی و زمانی و انقسام‌ناپذیری وهمی دهر، می‌توان تبیین جدیدی از حدوث دهری عالم ارائه نمود که بر اساس آن، آغازمندی زمانی عالم استحاله ذاتی نداشته باشد. این تبیین جدید بدین قرار است: از ازل دهری بود که خداوند متعال بود و هیچ زمان و موجود زمانی به همراه او موجود نبود؛ ولی در لایزال مشیتش به آن تعلق گرفت که عالم زمان را بیافریند و آفرید؛ پس عالم زمان، مسبوق به عدم دهری و در نتیجه حادث دهری شمرده می‌شود.

منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۸). منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران (ج ۱). چاپ دوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. آقاجمال خوانساری، محمدبن حسین (۱۳۷۸). الحاشیة علی الحاشیة الخفري علی شرح التجريد. تصحيح رضا استادی. قم: مؤتمر المحقق الخوانساري.
۳. آملی، محمدتقی (بی تا). دُررالفوائد (تعليقه علی شرح المنظومه) (ج ۱). قم: اسماعیلیان.
۴. ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۹۸ق). التوحيد. تصحيح هاشم الحسيني. قم: جماعة المدرسين بقم المشرفه، مؤسسة النشر الاسلامي.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و الاتنیهات. قم: البلاغه
۶. _____ (۱۴۰۴ق). التعليقات. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامي. _____ (۱۴۰۴ق). الشفاء (الطبیعیات) (ج ۱). قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۷. _____ (۱۴۰۴ق). الشفاء (المنطق) (ج ۳). بخش جدل. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۸. بخاری، محمدبن اسماعیل (۱۴۲۲ق). صحيح البخاري. بيروت: دار احیاء التراث العربي.
۹. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۲۵ق). شرح المواقف (ج ۳-۴ و ۶). قم: الشريف الرضي.
۱۰. حسین زاده، محمد؛ فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۴). «تأملی در ادله ضرورت علی». معرفت فلسفی، ۳، ص ۵۲-۷۲.
۱۱. خواجه‌ی، محمد اسماعیل (۱۳۸۱). سبع رسائل (رساله ابطال الزمان الموهوم). تهران: میراث مکتوب.
۱۲. دوانی، محمدبن اسعد (بی تا). الرسائل المختاره (رساله نورالهدایه). اصفهان: مكتبة الامام اميرالمؤمنين 7.
۱۳. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۷۲). شرح الاسماء الحسنی. تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. _____ (۱۳۶۹). شرح المنظومه (ج ۲ و ۵). تهران: نشر ناب.
۱۵. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۲ و ۴). چاپ دوم.

تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۶. شرتونی، سعید (۱۳۷۴). اقرب الموارد في فصح العربية و الشوارد (ج ۱). قم: دارالاسوة.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). رساله في الحدوث. تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
۱۸. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في مناهج السلوكيه. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعي للنشر.
۱۹. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة في الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۲-۴ و ۶). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربیه.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۶). نهاية الحکمة (ج ۳). تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، چاپ چهارم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان في تفسیر القرآن (ج ۹). چاپ سوم. تهران: ناصر خسرو.
۲۲. علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۹ق). نهاية المرام في علم الکلام (ج ۱ و ۳). قم: مؤسسه الامام الصادق ۷.
۲۳. _____ (۱۴۱۵ق). مناهج اليقين في اصول الدين. تهران: دارالاسوه.
۲۴. غزالی، محمد بن محمد (۱۳۸۲). تهافت الفلاسفه. تهران: شمس تبریزی.
۲۵. فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۸ق). المنطقیات للفارابی (ج ۱). قم: مکتبه آية الله العظمی المرعشي النجفي.
۲۶. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). المحصل. عمان (اردن): دارالرازی.
۲۷. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۲). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان شید. قم: سبحان.
۲۸. قطب الدین شیرازی، محمد بن مسعود (۱۳۸۳). شرح حکمة الاشراق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافي (ج ۱). چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۳۰. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۸۳). گوهر مراد. تهران: سایه.
۳۱. _____ (بی تا). شوارق الإلهام في شرح تجرید الکلام (ج ۱). اصفهان: مهدوی.

۳۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۴ق). مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول (ج ۱۲). چاپ دوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. _____ (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (ج ۵۴). چاپ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربیه.
۳۴. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۳۰۶ق). تاج العروس من جواهر القاموس (ج ۷). بیروت: دارالمکتبه الحیاه.
۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳) تعلیقه علی نهیة الحکمة. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ۱.
۳۶. _____ (۱۳۸۳). شرح اسفار اربعه (ج ۱). جزء دوم. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ۱.
۳۷. _____ (۱۳۶۶). آموزش فلسفه (ج ۲). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۸. مطهری، مرتضی (۱۳۹۳). درس های اسفار (ج ۱، ۴ و ۶). چاپ هشتم. تهران: صدرا
۳۹. _____ (۱۳۸۹) شرح مبسوط منظومه (ج ۲) (مجموعه آثار جلد ۱۰). چاپ یازدهم. تهران: صدرا.
۴۰. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۱). مجموعه مصنفات میرداماد. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۴۱. _____ (۱۳۷۶). تقویم الایمان. تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
۴۲. _____ (۱۳۶۷). القیسات. به اهتمام مهدی محقق. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
۴۳. نبویان، محمد مهدی (۱۳۹۵). جستارهایی در فلسفه اسلامی (مشمتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی) (ج ۱). قم: حکمت اسلامی.
۴۴. نراقی، مهدی بن ابی ذر (۱۴۲۳). جامع الافکار و ناقد الانظار (ج ۱). تهران: حکمت.
45. Davies, Paul (1991). *The Mind Of The God*. New York: Simon & Scuster Paperbacks.
46. Hawking, Stephen ; Mlodinow, Leonard (2010). *The Grand Design*. New York: Bantam Books.