

مسئله حدوث و قدم عالم

چکیده

بحث قدم و حدوث عالم، از جمله مسائل اختلافی میان فیلسوفان و متکلمان است که برای اثبات و همچنین رد نظریات هر کدام، براهین قابل تأملی بیان شده است. به همین دلیل، برخی این مسئله را جدلی الطرفین تعبیر کردند. این پژوهش، به دنبال شناخت مختصر آرای متکلمان و فلاسفه متقدم در مورد حدوث و قدم عالم و همچنین آراء و استدلال آنها است؛ بنابراین، در ابتدا به اختصار به تعریف و بیان انواع حدوث و قدم اصطلاحی در فلسفه، کلام و عرفان اشاره و موارد اختلاف و اتفاق حکماء و فلاسفه را در این مسئله مشخص می‌کنیم. سپس دلایل متکلمان بر حدوث عالم، ایرادات فلاسفه بر آنان و دلایل فلاسفه بر اثبات قدم عالم و ایرادات متکلمان بر آنها را بیان می‌کنیم و در پایان، به سپس پاسخ فلاسفه می‌پردازیم. البته تمرکز این مباحث بیشتر بر آرای غزالی و ابن‌سینا است و به خاطر اختصار، به دیدگاه‌های ملاصدرا و میرداماد نپرداخته‌ایم.

واژه‌های کلیدی: حدوث ذاتی، قدم ذاتی، حدوث زمانی، قدم زمانی، امکان، ماهیت.

مقدمه

از جمله مباحث فلسفی قابل توجه از زمان قدیم، مسئله ربط حادث به قدیم است. منظور فلاسفه از حادث بودن، این است که شیء پیش از آنکه «هست» باشد، «نیست» بوده است؛ یعنی اول نبوده و بعد «هست» شده است و مقصودشان از قدیم بودن آن است که شیئی همیشه بوده و هیچ گاه نبوده که «هست» نباشد.

متکلمان اسلامی معتقدند که فقط خداوند قدیم است و هر چه غیر از خداست که به عنوان جهان یا ما سوی الله نامیده می‌شود، همه حادث هستند؛ ولی فلاسفه اسلامی معتقدند که حدوث از مختصات عالم طبیعت است، عوالم مافوق طبیعت، مجرد و قدیم هستند. در عالم طبیعت نیز اصول و کلیات، قدیم و فروع و جزئیات حادث می‌باشند.

بحث در حدوث و قدم جهان، باعث دعوای سختی میان فلاسفه و متکلمان شده است. غزالی (که در بیشتر مباحث، رویکردی عرفانی و تصوفی دارد و کمتر رویکردی کلامی دارد)، بوعلی سینا را به سبب چند مسئله که یکی از آنها قدم عالم است، تکفیر می‌کند. غزالی کتاب معروفی به نام تهافت الفلاسفه دارد که آن، بیست مسئله را از فلاسفه ایراد گرفته است و به عقیده خود تناقض‌گویی‌های فلاسفه را آشکار کرده است. ابن رشد اندلسی به غزالی پاسخ گفته و نام کتاب خویش را تهافت التهافت گذاشته است.

متکلمان می‌گویند اگر چیزی قدیم باشد، آن چیز به هیچ وجه نیازمند علت نیست. پس اگر فرض کنیم که غیر از ذات حق، اشیاء دیگر هم قدیم هستند، طبعاً آنها بی‌نیاز از خالق می‌باشند؛ در حقیقت آنها هم مانند خداوند، واجب‌الوجود بالذاتند؛ ولی براهینی که حکم می‌کند که واجب‌الوجود بالذات واحد است، اجازه نمی‌دهد که ما بیش از یک واجب‌الوجود قائل شویم.

فلاسفه در جواب متکلمان گفته‌اند که اشتباه شما در آن است که فکر می‌کنید که اگر چیزی وجود ازلی، دائم و مستمر داشته باشد، حتماً بی‌نیاز از علت است؛ حال آنکه چنین نیست.

بیان محذور ربط حادث به قدیم

مسئله ربط حادث به قدیم، از مباحث فلسفی قدیم تا کنون است. بحث این است که آیا در عالم همه چیز حادث است؛ یعنی در زمانی نبوده و سپس به وجود آمده و هست شده است و هیچ چیز قدیمی در عالم نداریم یا خیر، همه موجودات قدیم بوده و وجودشان ازلی و همیشگی است و یا اینکه قائل شویم به اینکه برخی چیزها حادث و برخی قدیم هستند، مثلاً بگوییم شکل‌ها، صورت‌ها و ظاهرها حادث؛ اما ماده‌ها، موضوع‌ها و ناپیداها قدیم می‌باشند، یا اینکه افراد و اجزاء حادث؛ اما انواع و کل‌ها قدیم هستند و یا اینکه

فقط خدا، یعنی خالق کل و علل، قدیم و هر چه غیر اوست، حادث است؛ بالاخره جهان را حادث بدانیم یا قدیم؟ (بهشتی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۹).

بدون تردید، در جهان پیرامون ما، یک سلسله حوادث و وجودات حادث وجود دارند که نشانگر آن است که نه تنها وجود حادث محال نیست و ممکن است؛ بلکه یک امر واقعی و عینی است و از طرفی، بر اساس قانون علیت و اصل محال بودن ترجیح بلا مرجح، هر پدیده حادث و ممکن نیازمند علتی است که بدون آن هرگز موجود نمی‌شود؛ چرا که چنین موجودی، در ذات خود نسبت به وجود و عدم لا اقتضاء است؛ نه وجود برایش رجحان دارد و نه عدم.

علت تامه حادث، حادث نمی‌تواند باشد؛ چرا که خود آن علت حادث، نیازمند علت دیگری است و اگر آن علت دیگر نیز قدیم نباشد، محتاج علت دیگر و همین طور به صورت پیوسته، لازم می‌آید که یک رشته حوادث نامتناهی بالفعل بر یکدیگر مترتب شوند و تسلسل محال پیش آید (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۲۵۱).

اگر علت تامه را قدیم بدانیم، با توجه به لزوم سنخیت میان علت و معلول، چگونه ممکن است حادثی که همیشه متحول بوده و در برابر فنا و نابودی‌اند، مستند به ذات قدیم، ازلی و ثابت باشند و معلول ذات لایتغیر باشند. همچنین اگر معلول علت قدیم، قدیم نباشد، تخلف معلول از علت تامه پیش می‌آید (سجادی، بی‌تا، ص ۷۲). در حالی که، اگر علت، در علیت خود تمام باشد و هیچ گونه حالت انتظار و نقصانی نداشته باشد، واجب است که معلول نیز واجب گردد و در چنین فرضی، انفکاک علت تامه از معلول یا تخلف معلول از علت تامه محال است. دلیل این استحاله آن است که اگر وقوع معلول به فرض وجود علت تامه، ممکن باشد، نیاز به علت دیگری پیدا می‌شود؛ چرا که هیچ ممکنی، بی‌نیاز از علت نیست و آن ممکن هم نیاز به علت دیگری دارد و این تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند و تسلسل پیش می‌آید (بهشتی، ۱۳۷۳، ص ۲۲۶).

بنابراین، جمع میان این دو اصل، یعنی عدم جواز انفکاک علت تامه از معلول و نیز وجود حادثی در عالم، فیلسوف را به سمت مباحث حدوث و قدم عالم می‌کشاند که از آن به مسئله ربط میان حادث و قدیم تعبیر می‌شود و اساساً این مسئله برای فیلسوف مطرح است تا متکلم؛ چرا که متکلمان از اصل نخست، یعنی عدم جواز انفکاک علت تامه از معلول دست برمی‌دارند و تقدم علت تامه را بر معلول جایز می‌شمارند (نبویان، ص ۱۵۸).

علت و ریشه طرح بحث

مسئله حدوث و قدم عالم از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مسائلی است که ذهن بشر را به خود مشغول کرده است. پیشینه این بحث را در ادیان الهی، اسفار و آیات مربوط به آفرینش و در ادیان غیر الهی در اسطوره‌ها و افسانه‌های مربوط به خلقت و در بین فلاسفه ما قبل سقراط که غالباً پیش‌فرض ازلیت و دوام عالم را داشته‌اند و نیز در نزد دیگر فلاسفه یونانی می‌توان یافت. در این مورد، آنچه بین مورخان مشهور است، قول ارسطو به ازلیت و قدم عالم و قولی از افلاطون (در رساله تیمائوس) در مورد حدوث و خلقت زمانی آن است.

متکلمان ادیان، غالباً قول به حدوث زمانی عالم را برگزیده‌اند؛ اما فلاسفه منسوب به ادیان مختلف، اقوال متفاوتی داشته و بیشتر متمایل به تأیید قدم عالم در عین نیازمندی آن به فاعل هستی‌بخش بوده‌اند (رحیمیان، ۱۳۸۱، ص ۲۲).

دلیل فلاسفه بر قدم عالم، آن است که خداوند فیاض علی الاطلاق و قدیم الاحسان است. امکان ندارد که فیض و احسان، او را محدود و منقطع کند و به عبارتی، ذات حق و اسماء و صفات او، اقتضای دوام فاعلیت را دارد. در همین راستا، اصلی با عنوان عدم تعطیل فیض حق بر موجودات مطرح شده است و مستند آن، عدم تحقق صفات سلبی، مانند بخل، منع و امساک بر ذات حق و اقتضای حب ذاتی نسبت به آثار، بدون مدخلیت زمانی خاص است؛ زیرا با توجه به تساوی همه زمان‌ها برای حق و تفرع زمان به وجود عالم، افاضه وجودات، یا مصلحت و ضرورت ذات حق است و یا نیست؛ در صورت اول، همواره چنین است و در صورت دوم، هیچ گاه چنین نیست و چون قطعاً این اقتضاء، در برهه‌ای از زمان اثر کرده است؛ بنابراین، صورت نخست ثابت می‌شود. به همین

دلیل، در متون دینی نیز حق تعالی، دائم الفضل علی البریه نامیده شده است، به این معنا که با توجه به فاعلیت غیر مشروط و غیر متناهی فیاض، تا زمانی که ماهیت، قابل باشد، دوام فیض از جانب فیاض، ضروری است (همان، ص ۲۲۶). همچنین در متون اسلامی به تعبیراتی بر می‌خوریم که جهان را نسبت به خداوند به شعاع خورشید تشبیه می‌کند. آیه کریمه قرآن نیز می‌فرماید: «الله نور السموات و الارض»، به معنای آنکه وجود آسمان و زمین شعاعی الهی است؛ همچنان که وجود شعاع خورشید، از خورشید است و نمی‌تواند مستقل از خورشید وجود داشته باشد، خواه آنکه فرض کنیم زمانی بوده که این شعاع نبوده و خواه آنکه فرض کنیم که همیشه خورشید بوده و همیشه هم تشعشع داشته است و اگر فرض کنیم که شعاع خورشید به صورت ازلی و ابدی، خورشید بوده است، لازم نمی‌آید که شعاع بی‌نیاز از خورشید باشد (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۲۳۶).

همچنین از نظر فلاسفه، سبق زمانی عدم بر عالم ماده یا وجود نقطه آغازین زمانی برای آن، مستلزم تعطیل در خلقت الهی و حدوث زمانی فیض و اراده اوست که در رتبه خود مستلزم آن است که وجود مجرد او محل حوادث بوده باشد، علاوه بر آنکه مخصوصی برای وقت حدوث عالم نمی‌توان در نظر گرفت.

اما متکلمان قول به ازلیت و دوام عالم را نمی‌پذیرند و گمان می‌برند که دوام فیض الهی با اختیار او منافات دارد و باعث می‌شود که خداوند فاعل موجب شود، فعل به عنوان روندی ضروری و اضطراری مطرح شود و اساساً فعلی ایجاد نشود؛ چرا که شرط فعل بودن در نظر آنها سبق عدم بر فعل است و نیز دوام فیض بی‌نیازی عالم به آفریننده و فاعل هستی‌بخش را اثبات می‌کند، ضمن آنکه اعتقاد به ازلی بودن عالم، سبب می‌شود تا علت و معلول (واجب و ممکن)، در یک ردیف قرار بگیرند و از نظر آنان، فعل ازلی هم‌ردیف فاعل و در عرض آن است و اصولاً هیچ‌گاه در عدم به سر نبرده تا در «به وجود آمدن» به چیزی محتاج شود (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۱۳۹).

این دلایل در کنار یک سری از روایات با مضمون سبق عدم بر موجودات عالم، مانند حدیث «کان الله و لم یکن معه شیء»، باعث شد تا متکلمان به ضرورت حدوث تأکید کنند.

پس به یک معنا، تصورمان از خدا ما را به زاویه «کان الله و لم یکن معه شیء» (حدوث عالم) می‌کشاند و از طرفی، صفات الهی ما را به فیض الهی می‌کشاند که همیشه از ازل تا ابد سریان داشته و همیشه مخلوقاتی با خدا بوده است. این دو قول با هم تناقض دارند و ما مجبوریم که یکی از این دو را تفسیر نماییم.

البته در مقابل قول به ضرورت قدم عالم و یا ضرورت حدوث عالم، قول دیگری نیز هست که برای حدوث و قدم عالم، ضرورتی قائل نیست.

قول به توقف

با توجه به استحکام ادله طرفین، بعضی توقف را اختیار کردند و اظهار نظر نکردند، چنان که به جالینوس نسبت داده شده است، که او نه قائل به حدوث عالم بوده و نه قائل به قدم عالم.

امام فخر رازی نیز اعلام داشت که آیات قرآنی، تنها بر حدوث عالم دلالت دارد، نه بر حدوث زمانی و هیچ کدام از ضرورت حدوث و یا قدم عالم را نمی‌توان از آیات و روایات اسلامی به دست آورد (رازی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۹).

حکیم لاهیجی نیز معتقد است که احادیث معصومین به هیچ کدام از دو وجه تصریحی ندارد و اجماعی که متکلمان بر حدوث زمانی عالم ادعا کرده‌اند، قابل اثبات نیست و دلایل عقلی آنها هم ضعیف است، به خصوص اگر در ارتباط با شریعت مشکل رفع شود، باز هم مشکل عقلی هم چنان باقی است (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۲۳۹).

قول به جدلی الطرفین

مسئله‌ای که دو طرف نفی و اثبات داشته باشد و هر دو طرف، با برهان ابطال شود، جدلی الطرفین نامیده می‌شود. البته این انکار طرفین غیر از توقف است، زیرا در صورت توقف ادله طرفین ابطال نمی‌شود؛ در حالی که در جدلی الطرفین ابطال می‌شود و هیچ یک از طرفین رجحانی ندارد. واضح است که این انکار در مقام اثبات است؛ یعنی ادله حدوث عالم و ادله قدم عالم را نمی‌توان پذیرفت؛ بلکه ادله طرفین مخدوش است. سه شخصیت ممتاز در فلسفه و کلام در مسئله حدوث و قدم عالم، قول به جدلی الطرفین را اختیار کردند:

۱. اکوانیس (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴م)؛

۲. کانت؛

۳. استاد محمد تقی مصباح یزدی.

در اینجا به بیان نظر استاد مصباح اکتفا می‌کنیم. استاد مصباح در بحث حدوث و قدم عالم می‌گوید: «ولی نکته اصلی این است که براهینی که برای ابطال تسلسل در غیر علل فاعلی اقامه شده، قابل مناقشه است... حقیقت این است که ما نه برهان عقلی بر محدودیت مکانی یا زمانی جهان یافته‌ایم و نه بر عدم محدودیت مکانی و زمانی آن. از این رو، مسئله را در «بقعة امکان احتمالی» و می‌گذاریم، تا به هنگامی که دلیل قطعی بر یکی از طرفین آن بیابیم» (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ص ۲۴۹-۲۵۰). همچنین در جای دیگر، این مسئله را از نظر فلسفی، مشکوک یا جدلی الطرفین نامیده است (همان، ۱۳۸۳، ص ۴۹۳).

تقسیم وجود به حادث و قدیم

این تقسیم از عوارض ذاتی وجود محسوب می‌شود؛ بنابراین، مسئله حدوث و قدم، یکی از مسائل و مباحث عمده فلسفی الهی و از عوارض وجود است. تقسیم‌های نخستین عبارت است از: تقسیم‌هایی که بدون هیچ گونه واسطه، عارض اصلی هستی می‌شوند. اصل هستی نیز بدون اینکه به هیچ گونه تعین طبیعی یا ریاضی متعین شده باشد، آنها را می‌پذیرد. پس صفات حادث و قدیم نسبت به اصل هستی از صفات ذاتی به شمار می‌آیند؛ ولی نسبت به موجودات ماهوی، چیزی جز صفات عرض نمی‌باشند. مفهوم حادث و قدیم، از جمله مفاهیمی است که نیازمند تعریف حقیقی نیست؛ زیرا همانند مفهوم هستی، روشن و واضح است (ابراهیمی دینانی، بی‌تا، ص ۲۵۰).

تقسیمات حادث و قدیم

اولین تقسیم آن است که هر کدام از حدوث و قدم یا حقیقی و یا اضافی است. حدوث و قدم اضافی، همان است که معمولاً در عرف به کار برده می‌شود و از آن با کلماتی، مانند «نو و کهنه» و «جدید و قدیم» تعبیر می‌کنند؛ به عبارت دیگر، از دو شیء حادث، آن یکی را که زمان حدوثش نزدیک‌تر است؛ یعنی زودتر به وجود آمده، نسبت به شیء دوم، «قدیم» و آن شیء دیگر را که زمان حدوثش مؤخر است، نسبت به شیء اول، «حادث» می‌گویند.

«بودن وجود شیء بعد از عدم آن شیء» را حدوث حقیقی گویند. بدین معنا که اگر شیء موجود شود، بعد از آنکه موجود نبوده، آن شیء حادث است. قدم حقیقی نیز یعنی وجود شیء مسبوق به عدم خود نباشد؛ پس قدیم، یعنی آن چیزی که موجود است و همیشه موجود بوده است. گاهی به جای عدم در تعریف چنین می‌آورند: مسبوقیت یا عدم مسبوقیت وجود شیء به غیر خودش (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۲۱۰).

حدوث و قدم، دارای تقسیمات دیگری نیز می‌باشد که هر کدام در حوزه خاصی از علوم اسلامی کاربرد دارد. برای مثال، حدوث و قدم ذاتی، در علم کلام کاربرد دارد و هر کجا متکلمان واژه حدوث یا قدم را به کار می‌برند، منظورشان این قسم از حدوث و قدم

است. در فلسفه، مطابق با گرایش‌های متفاوت در این زمینه، سه نوع حدوث و قدم مطرح است: حدوث و قدم زمانی؛ حدوث و قدم دهری؛ حدوث و قدم جوهری. در عرفان نیز حدوث اسمی مصطلح است، که در ادامه هر کدام از این تقسیمات را بیان خواهیم کرد.

حدوث و قدم ذاتی

هر گاه وجود چیزی را به ذات آن نسبت دهیم، از دو حالت بیرون نیست: ۱. وجود عین ذات آن چیز است؛ یعنی واجب الوجود بالذات است، در این صورت وجودش مسبوق به عدمش در مرتبه ذات نخواهد بود و آن را قدیم ذاتی می‌نامند. ۲. وجود، عین ذات یا جزء ذات آن چیز نیست، بلکه خارج از ذات بوده و از جانب علت به او وجود داده می‌شود؛ یعنی ممکن الوجود بالذات است، در این صورت در مرتبه ذات، وجود را ندارد و در مرتبه خارج از ذات آن را دارد؛ پس موجود بودنش مسبوق به موجود نبودنش می‌باشد و آن را حادث واقعی می‌نامند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۴، ص ۱۹۱).

حدوث و قدم زمانی

حدوث زمانی، به معنای تقدم عدم واقعی شیء بر وجود شیء است. در واقع، اگر زمانی باشد که شیء وجود نداشته و سپس در یک زمانی به وجود آمده باشد، این شیء حادث زمانی است؛ ولی اگر شیئی باشد که تمام امتداد زمان، آن را در بر گرفته و هیچ زمانی از وجودش خالی نباشد، چنین شیئی قدیم زمانی است (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۲۱۳). این قسم از حدوث و قدم مربوط به موجودات زمانی است و موجودات غیر زمانی مشمول آن نخواهند بود و با توجه به آنکه زمان مقدار حرکت است و حرکت از خواص ماده و جسم است؛ بنابراین، حدوث و قدم زمانی از ویژگی‌های موجودات مادی است و موجودات مجرد به این نوع از حدوث و قدم متصف نمی‌باشند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۴، ص ۱۸۵).

حدوث و قدم دهری و سرمدی

این نوع از حدوث، مربوط به سلسله طولی و مراتب وجود است که مرتبه نازل در مرتبه بالاتر از خود نیست و در نتیجه، مسبوق به عدم خود در آن مرتبه است. میرداماد که مخترع این نوع از حدوث و قدم است، عالم ملک را مسبوق به عدم خود در عالم ملکوت و عالم ملکوت را مسبوق به عالم لاهوت می‌داند. این عوالم در طول یکدیگرند؛ بنابراین، عالم ملک، مسبوق به عدم خود در عالم ملکوت است و عالم ملکوت مسبوق به عدم خود در عالم لاهوت است؛ یعنی در سلسله طولیه، هر مرتبه‌ای مسبوق به عدم خود، در مرتبه پیشین و در مرتبه برتر و بالاتر است و به همین جهت است که عالم ماده، حدوث دهری داشته و عالم مجردات امکانی، حدوث سرمدی دارد؛ ولی عالم لاهوت نه حدوث دهری و نه حدوث سرمدی دارد (بهشتی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۹).

نکته قابل توجه آن است که حدوث دهری با حدوث زمانی از این نظر که وجود حادث با عدم آن جمع نمی‌شود، یکسان است و حال آنکه عدم اجتماع وجود با عدم سابق، مخصوص موجودات زمانی است و عدم در حدوث دهری، عدم زمانی نیست، بلکه عدم دهری است و مربوط به مرتبه علت است و علت و معلول در یک زمان موجود می‌باشند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۴، ص ۱۹۳).

حدوث و قدم جوهری

اساس عالم ما را جوهر تشکیل می‌دهد و اعراض، تبعی و طفیلی هستند و جوهر نیز امر ثابتی نیست؛ بلکه جهان یک واحد حرکت است و در اینجا یک جریان دائم و متحرک، عین حرکت است، چون جوهر متحرک و حرکت، یکی است. بر اساس این نظریه، جهان یکپارچه، حدوث، حرکت و جریان است؛ پس «جهان حادث است»، یعنی اینکه عین حدوث است و نباید دنبال این بگردیم که جهان از کی حادث

شده است؟ چون جهان را از هر ابتدایی که فرض کنیم، همیشه در حال حدوث بوده است. پس بر مبنای اصل عدم امکان انقطاع فیض، جهان از ازل وجود داشته و از ازل در حال حادث بوده است (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۱۰).

حدوث و قدم اسمی

بنا به تعبیر عرفا، آنچه را دیگران هستی می‌نامند، اینها ظهور می‌گویند و آنچه را که دیگران نیستی می‌گویند، «خفاء» می‌نامند و قائلند به اینکه اشیاء و ماهیات در مرحله اسماء ظهور پیدا می‌کنند و در مرحله ما قبل اسماء ظهوری ندارند که این نوعی حدوث است؛ زیرا حدوث پیشی داشتن نیستی و یا خفای شیء بر هستی و ظهور آن است و ذات حق تعالی، ذاتی است که هیچ شکلی و به هیچ نحوی و به هیچ تصویری، هیچ نوع نیستی بر هستی او پیشی ندارد و او بر هر هستی و هر نیستی‌ای تقدم دارد؛ پس ذات باری تعالی قدیم است.

در توضیح این مسلک، که حکیم سبزواری متصدی ابداع و بیان آن است، باید گفت که عرفا در مورد حقیقت وجود که از نظر آنها با خداوند مساوی است، می‌گویند: برای حقیقت وجود اعتبارات مختلفی می‌توان در نظر گرفت:

۱. مرتبه غیب الغیوب؛ که مرحله‌ای است که در آن ذات باری تعالی هست، بدون آنکه هیچ اسمی و صفتی در آنجا معنا داشته باشد. آن مرتبه فوق مرتبه اسماء و صفات است. برای هیچ انسانی رسیدن به آن ممکن نیست و موضوع هیچ مسئله تفسیری، عرفانی، فلسفی و کلامی نیست. به همین خاطر است که در کلمات بعضی، از آن تعبیر به عنقاء مغرب شده است.

۲. مرتبه احدیت؛ که بعد از مرتبه غیب الغیوب است و مرتبه‌ای است که متعین به نسبت خاص است. هر نسبتی که متأخر از مقام اطلاقی محض باشد، متعین خواهد بود. مرتبه تعین اول که تعین اسماء ذات برای ذات است، مرتبه‌ای است که ذات حق، خودش را به علم حضوری شهود می‌کند.

۳. مرتبه واحدیت؛ که بعد از مرتبه احدیت است و مرتبه همه اسماء و صفات است که در آن مرتبه برای خداوند اعتبار می‌شود، مانند عالم، قادر و تمامی اسمائی که برای خداوند است، مربوط به همین مرتبه می‌باشد.

عرفا معتقدند که آنچه که در رتبه‌های مختلف هستی است، از لوازم اسماء و صفات می‌باشد؛ در واقع، هر یک مظهر یکی از اسماء و صفات است که در مرحله اسماء و صفات ظهور دارد و بعد از آن در مراتب قبل ظهور نداشتند.

به دلیل اینکه بحث ما فلسفی است، این نوع حدوث نمی‌تواند محل نزاع میان فلاسفه و متکلمان باشد و از این رو، ما از بحث پیرامون آن صرف نظر می‌کنیم (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۲۱-۵۲۲).

اجماع اهل ادیان بر حدوث عالم

اصل مسئله حدوث عالم به معنای احتیاج آن به صانع و مسبوق بودن آن به عدم فی الجمله (اعم از عدم زمانی و ذاتی) از ضروریات دین و مورد اجماع مسلمانان است و با مراجعه به کلمات بزرگان دین، استفاده می‌شود که مقصود از اثبات حدوث عالم، ردّ نظریه دهریه بوده است که عالم را قدیم، یعنی بی‌نیاز از صانع می‌پنداشتند و از «زمان»، حتی یک کلمه هم در سخنان آنان دیده نمی‌شود و اینکه دهریین، قدیم را به معنی بی‌نیاز از آفریدگار می‌دانستند، خود قرینه است بر اینکه مقصود از اثبات حدوث، اثبات نیازمندی عالم به آفریدگار است که با حدوث ذاتی هم قابل جمع است (فیض کاشانی، بی‌تا، ص ۴-۷).

پس در اصل نیازمندی عالم به صانع، شکی نیست؛ اما دعوا و اختلاف شدیدی که میان فلاسفه و متکلمان به خاطر، بر سر این بود که فلاسفه عالم را قدم بالزمان و متکلمان، عالم را حادث بالزمان می‌دانند و هر کدام برای اثبات دیدگاه خود دلایلی را بیان می‌کنند که به آنها می‌پردازیم.

دیدگاه متکلمان (نظریه حدوثی)

متکلمان ملاک وابستگی و نیازمندی معلول‌ها به علت‌ها و عدم استقلال آنها را «حدوث»، یعنی سابقه نیستی دانسته‌اند و ریشه بی‌نیازی یک شیء از علت را «قدم» و دائمی بودن وجود می‌دانند. آنان می‌گویند اگر وجودی وجودش مسبوق به عدم بوده و نیستی بر هستی‌اش پیشی داشته باشد؛ به عبارت دیگر، اگر موجودی در یک زمان نبوده و در زمان دیگر بود شده، نیازمند به علتی است که او را پدید آورد و وجودش، یک وجود وابسته به غیر خواهد بود؛ اما اگر موجودی فرض شود که همیشه بوده است و هیچ گاه نبوده که نبوده باشد، چنین موجودی مستقل و بی‌نیاز از علت است و به هیچ وجه به غیر خود وابسته نخواهد بود.

در حقیقت، متکلمان آن نقضی که منشأ نیازمندی اشیاء و وابستگی آنها به غیر خودشان می‌شود، نیستی پیشین و منشأ کمال و بی‌نیازی را، نداشتن سوء سابقه نیستی می‌دانستند؛ پس طبق این دیدگاه موجود یا نیازمند و حادث و یا بی‌نیاز و قدیم است (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۹۲). متکلمان، قدیم را در ذات باری منحصر می‌دانند و برای همه چیز ابتدای زمانی قائلند. آنان برای اثبات نظر خود دو دلیل را بیان می‌کنند: ۱. دلیل عقلی؛ ۲. دلیل نقلی.

برهان بر نظریه حدوثی به این شکل است که اگر شیء حادث نباشد، نیازی به علت ندارد و لذا واجب الوجود است؛ پس حادث نبودن عالم یا جزئی از آن مساوی است با اینکه از همه عالم یا جزئی از آن نفی مخلوقیت نماییم (دلیل عقلی). علاوه بر آنکه در آثار دینی وارد شده است که عالم، یعنی جمیع ماسوی الله حادث است و بلکه همه ادیان در این مسئله اجماع و اتفاق دارند (دلیل نقلی) (همو، ۱۳۷۳، ص ۲۱۵).

ادله قائلین به حدوث عالم و نظریه حدوثی

اگر عالم، حادث نباشد، لازم می‌آید که قائل به تسلسل تعاقبی و حوادث بی‌ابتدا و بی‌انتهای شویم. در صورتی که اگر به حدوث عالم قائل شویم، سلسله حوادث از یک مقطع زمانی - آن هم زمانی که مسبوق به زمان متوهم یا موهوم است و نه زمان واقعی^۱ آغاز می‌شود و بنابراین، نه تسلسل تعاقبی و نه حوادث لازم می‌آید و بی‌ابتدا و بی‌انتهای خواهد بود. حدوث زمانی عالم، محذوری ندارد؛ ولی قدم زمانی عالم، محذور دارد و به سه دلیل باطل است:

الف. نامتناهی، غیر محصور و موجود، محصور است؛ لازم می‌آید که سلسله حوادث، هم محصور باشد و هم محصور نباشد و این مستلزم تناقض است، چون درست است که حوادث، تسلسل تعاقبی دارند و با یکدیگر در وجود همراهی ندارند، ولی در اینجا تعاقب، در حکم همراهی است؛ بنابراین، خواه یکایک حوادث بی‌نهایت با هم موجود باشند و خواه با هم موجود نباشند، مشکل تناقض مطرح است؛ یعنی سلسله حوادث از نظر عدم متناهی، غیر محصور و از نظر تناهی، محصورند.

ب. توقف به حوادث نامتناهی؛ اگر عالم قدیم و حوادث عالم، غیر متناهی باشد، لازم می‌آید که هر حادثه، بر انقضای حوادث غیر متناهی متوقف باشد. در صورتی که حوادث غیر متناهی، ممتنع است که منقضی شود؛ به تعبیر دیگر، توقف یک حادثه بر حوادث بی‌نهایت مستلزم تناقض است، زیرا آن حوادث، از یک سو نامتناهی، فرض می‌شود و از سوی دیگر، به حادثه مورد نظر، پایان می‌پذیرد. پس سلسله حوادث هم متناهی و هم غیر متناهی است.

ج. لزوم افزایش و کاهش متناهی؛ متناهی قابل افزایش و کاهش است بر خلاف نامتناهی. اگر عالم، قدیم و حوادث عالم غیر متناهی باشد، لازم می‌آید که با پدید آمدن حادثه روز، بر عدد حوادث غیر متناهی افزوده شود. در حالی که کاهش و افزایش، نامتناهی محال است (بهشتی، ۱۳۷۳، ص ۲۷۰-۲۷۳).

جواب محذورات سه‌گانه متکلمان

الف. نامتناهی، غیر محصور و موجود محصور است؛ همه قبول دارند که مقدورات خداوند، نامتناهی است. این هم مسلم است که هر کدام از مقدورات، می‌توانند موجود شوند؛ ولی این حکم به کل مقدورات سرایت نمی‌کند و نمی‌توان گفت همان طوری که تک‌تک

مقدورات غیرمتناهی خداوند ممکن الوجود است، تمام مقدورات او هم ممکن الوجودند، زیرا اگر همه مقدورات، ممکن الوجود باشند، لازم می‌آید که برای خداوند، مقدوری باقی نماند و این محال است. شیخ الرئیس در این باره می‌گوید: «و اما کون غیر متناهی - کلا- موجوداً، لکون کل واحد -وقتاً ما- موجوداً، فهو توهّم خطاً؛ و اما اینکه غیر متناهی -کلاً- موجود است، به این دلیل که هر یک از آحاد -در یک زمان- موجودند، توهمی خطاست». خواهی، این مطلب را بر مقدورات خداوند، تطبیق کرده که آحاد آن، ممکن، ولی کل آن غیر ممکن است؛ چرا که مخدورش، باقی نماندن مقدوری برای خداوند است.

ب. منظور در توقف حادثه امروز بر حوادث نامتناهی، توقف و احتیاج وجودی نیست؛ چرا که شیخ الرئیس می‌گوید: «و اما توقف الواحد منها علی ان یوجد قبله...؛ و اما توقف یکی از حوادث، بر اینکه قبل از آن، بی‌نهایت حوادث موجود شود، سخنی کاذب است»؛ بلکه منظور، توقف و احتیاج در عدم است، این دو حادث، در عدم با هم جمع می‌شوند. ولی در وجود هرگز با هم جمع نمی‌شوند، حال در مورد این محذور گفته می‌شود: ۱. اگر منظور این باشد که حادثه نخستینی اتفاق افتاده و سپس حوادث نامتناهی مبتنی بر آن واقع شده است: اولاً، از کجا معلوم شده که زمانی بوده که هیچ حادثه‌ای نبوده، آن گاه نخستین حادثه اتفاق افتاده است. هیچ ملازمه‌ای نیست که این مطلب را برساند. دوماً، اگر چنین باشد که دیگر حوادث نامتناهی نداریم و همه متناهی هستند. ۲. اگر منظور آن است که در ازل زمان و سلسله حوادث، تا امروز استمرار یافته و اکنون نوبت به حادثه امروز رسیده است؛ جواب این است که این حرف شما مصادره به مطلوب است.

ج. پاسخ به شبهه لزوم افزایش و کاهش نامتناهی آن است که در حوادث غیر متناهی گذشته با هم موجود نیستند؛ بلکه به تدریج موجود می‌شوند (همان، ص ۲۸۹-۲۹۳).

نقد کلی به نظریه متکلمان

لازم به بیان است که در میان متکلمان، بیش از همه، ابوحامد امام محمد غزالی به این اختلافات دامن زده است، به ویژه در کتاب تهافت الفلاسفه‌اش که در آن بیست مسئله را در رد و نقض اقوال فلاسفه طرح کرده است. مهم‌ترین مسئله‌ای که بیش از هر مسئله دیگری روی آن پافشاری کرده، همین مسئله است و این جزء آن مباحثی است که حتی فلاسفه را به واسطه آن تکفیر کرده است. غزالی معتقد است که معلول باید مسبوق به عدم صریح واقعی زمانی باشد و معلول دائمی ازلی، معلول نیست؛ ولی با کمی اندیشه معلوم می‌شود که چنین سخنی درست نیست، چون مسبقیت به عدم صریح، نه متمم فاعلیت فاعل مطلق است و نه مکمل یا متمم قابلیت قابل و معلول.

او از دو چیز واهمه دارد: یکی آنکه صفات کمالیه را زاید بر ذات حق می‌داند، چون دشمنانش بر او ایراد می‌کنند که صفات مستند بر ذات، معلول ذاتند و ازلی الذات نمی‌توانند باشند و گرنه تعدد قدیم لازم می‌آید و قدم و وجوب ذاتی، به حق اختصاص دارد. بنابراین، صور، هیئات و اعراض به نام علم، قدرت، قول، اراده، سمع و بصر، از معانی زاید بر ذات هستند و معلول ذات یا معلول غیر ذات، باید به ذاتی منتهی شوند که به حسب ذات، عین این صفات کمالیه باشند.

او زیادی صفات بر ذات را مستند از ظواهر کتاب و سنت می‌داند و به زعم او عین بودن صفات نسبت به ذات مساوی با انکار کتاب و سنت است. او اصرار دارد که مسبقیت به عدم زمانی، شرط فاعلیت حق و معلول ساکنان عالم جبروت است و از کلامش معلوم می‌شود که ملاک احتیاج معلول به علت را حدوث می‌داند، نه امکان؛ پس منکر ملائکه مجرد از ماده، مقدار و عوالم برزخی است. او صفات خداوند را مانند صفات و کمالات بشری زاید بر ذات می‌داند و از اسم صفات کمالیه حق -که به وجود جمعی احدی موجودند- به وجود ذات بر عینیت، نه زیادت به وحشت می‌افتد. همان طوری که ابن‌سینا گفت: جماعت اشاعره با اعتقاد به تجرید ذات حق، او را از قبيله ممکنات خارج کردند؛ ولی صفات زایده را که برای موجود مادی کمال است، بدون تغییر و تبدیل مفهوم و مصداق، همان صفات را برای حق کمال دانستند و ابوحامد نیز برای حفظ کیان اسلام از خطر فلسفه به چنین قول فضحی تن داد (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۲۲۹).

اشکال دیگر آن است که آنان گمان بردند که قول به عدم عالم و ارتباط دائم بین فیض و مستفیض، بر اساس نظریه فیض، عرصه‌ای برای فعالیت الهی باقی نمی‌گذارد و عالم را از حیطة افعال باری تعالی خارج می‌کند؛ چرا که اگر چیزی دارای حدوث زمانی نباشد، محتاج علت نخواهد بود، زیرا چیزی اتفاق نیفتاده تا از علت آن سراغ بگیرند. توضیح آنکه مبنای متکلمان، چنان که غزالی در وجه دوم از مسئله سوم تهافت توضیح داده، آن است که فعل بودن فعل متقوم بر ارکانی چون مسبوقیت به عدم و نیز ارادی بودن آن است، حال آنکه قول به قدم عالم هر دو زمینه را از بین می‌برد. غزالی در وجه دوم از اشکالات خود می‌گوید: «فعل عبارت از احداث است و عالم نزد فلاسفه قدیم است و حادث نیست و معنای فعل، اخراج شیء از عدم به وجود از راه احداث است و این امر در مورد قدیم به مقصود نمی‌رسد؛ زیرا چیزی که خود موجود است، ایجاد آن ناممکن است» (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۱۴۰).

حاصل آنکه در معنای فعل، حدوث زمانی، یعنی مسبوقیت به عدم زمانی نهفته است و فعل ازلی به معنای حادث ازلی و دارای جمع نقیضین است (رحیمیان، ۱۳۸۱، ص ۲۷۴-۲۷۵). مبنای اشکال همان است که در ادامه همین بحث در مورد نیازمندی به علت می‌گوید: «فعل نزد ما از حیث حدوثش متعلق به فاعل است، نه از لحاظ عدم سابقش و نه از حیث موجودیتش فقط و آن پدیده (فعل)، در حال وجودش، دیگر متعلق به آن (فاعل) نیست» (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۱۴۱).

دیدگاه قدمای فلاسفه اسلامی، مانند ابوعلی سینا تا دوره صدرالمتهلین (نظریه امکان ماهوی)

از نظر فلاسفه، شرط احتیاج به علت، امکان ماهوی است. هر چیزی که ماهیتی دارد و وجود، ذات و ماهیتش، غیر از وجود واقعیتش باشد، از آن جهت که ماهیتش ممکن است؛ یعنی نسبت به وجود و عدم مساوی است، نیازمند به علت است، خواه که آن موجود حادث و یا قدیم باشد.

اما موجودی که ذاتش عین وجود و واقعیت است و حقیقتش تشکیل شده از ماهیت و وجود نیست، بی‌نیاز از علت است؛ زیرا چنین موجودی متصف به امکان ماهوی نمی‌شود. چنین موجودی چون موجودیت عین ذات اوست و نسبت ذاتش، با موجودیت ضرورت است، نه امکان، محال است که معدوم باشد و چون محال است که معدوم باشد، ازلی و ابدی خواهد بود. مطابق این نظریه، موجود بی‌نیاز از علت، قدیم است، ولی هر قدیمی بی‌نیاز از علت نیست و اشکالی ندارد که موجود قدیمی یافت شود که در ذات خود امکان وجود داشته باشد و ازلاً و ابداً به اضافه واجب الوجود موجود باشد.

در حقیقت، از نظر فلاسفه، آن نقض ذاتی که موجودات را نیازمند، ناقص و وابسته به غیر می‌کند، همان خلأ یا امکان ذاتی است و آن کمال ذاتی که منشأ کمال موجودات است و آنها را از وابستگی به غیر بی‌نیاز می‌کند، «ملاً» یا وجوب ذاتی است؛ یعنی عینیت ذات و وجود (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۹۳).

اشکال متکلمان بر حکماء و جواب اشکال

یکی از اشکالات آنان این است که امکان، علت احتیاج به علت نیست، چون «معلول از آن جهت که مسبوق به عدم زمانی است، محتاج علت است».

جواب آنها این است که این مقدمه به خود زمان نقض می‌شود؛ زیرا زمان خود، معلول است و محتاج به علت و در عین حال مسبوق به عدم زمانی نیست و برای اثبات اینکه زمان خود، مسبوق به عدم زمانی نیست، دلیل اقامه شده است؛ به این صورت که فرض مسبوق بودن زمان به عدم خود، مستلزم این است که زمان قبل از خود موجود نباشد و فرض اینکه این عدم قبلی زمانی است، مستلزم این است که زمان، قبل از خود موجود باشد. پس نتیجه این شد که فرض مسبوق بودن زمان به عدم مستلزم این است که زمان قبل از خود هم موجود باشد و هم نباشد و به معنای دقیق‌تر، زمان هم ابتدا دارد و هم ندارد. پس این فرض، فرض امر متناقض است و بی‌معناست.

پاسخ متکلمان

برخی از متکلمان در پاسخ به این جواب نقضی قائل شدند که زمان موهوم است و به هیچ وجه نشانگر واقعیتی خارجی نیست.

رد پاسخ متکلمان

موهوم محض بودن زمان، مستلزم بطلان اصل مدعای متکلمان است، مبنی بر اینکه علت احتیاج به علت، حدوث زمانی و یا به عبارت دیگر، سبق زمانی عدم است؛ زیرا اگر زمان و سبق زمانی موهوم محض باشد؛ بنابراین، حدوث و قدم زمانی، موهوم محض می‌شوند و در نتیجه، تفاوت شیء حادث و قدیم، تنها یک تفاوت موهوم و ذهنی محض است و به هیچ وجه نشانگر تفاوت‌های خارجی نیست. پس شیء حادث با قدیم در خارج هیچ تفاوتی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۰).

شبهه‌ای دیگر بر مبنای قول فلاسفه

یکی دیگر از شبهات فلسفی بر این بحث (ربط حادث به قدیم) آن است که نحوه ارتباط قدیم با حادث چگونه است؟ خداوند به عنوان موجودی قدیم با اراده ذاتی عین ذات (در نتیجه ازلی) چگونه با حوادث یومیه موجودات متجدد سنخیت، مناسبت و ارتباط دارد؟

فلاسفه برای حل این شبهه، راه‌های متفاوتی را ارائه کردند و به نظر می‌رسد که راه مشهور و رایج، نظریه‌ای است که بر اساس حرکت دورانی و دائمی فلک ارائه شده است، هر چند راه‌های دیگری نیز وجود دارد، مانند راهی که از آثار افلاطون به دست آمده یا راه‌حلی که ملاصدرا بیان کرده است. البته باید توجه داشت که وجه اشتراک همه راه‌حل‌ها این است که باید چیزی را در متن واقعیت یافت که هم دارای وجه ثابت و قدم و هم دارای وجه تغییر و حدوث باشد تا نقش رابط و واسطه میان متغیر و ثابت یا حادث و قدیم را بر عهده گیرد؛ زیرا اساساً شأن رابط چنین است که از ویژگی‌های هر دو سوی رابطه برخوردار است.

راه دیگر، راه‌حل مشهوری است که در متون فلسفه اسلامی بدین صورت بیان شده است: حرکت دوری فلک، آغاز و انجامی ندارد، چنان که زمان (مقدار حرکت) نیز چنین است. این حرکت یک جنبه واحد بسیط، ثابت و مستمر و یک جنبه متکثر و متغیر دارد. بنابراین، حرکت دوری فلک از نظر تغییر و حدوثش، شرط حدوث امور حادث، متغیر و مرتبط با آنهاست و از نظر ثبات و حدوثش، به ثبات و قدیم مرتبط می‌شود و او از آن افاضه و صادر شده است. این راه‌حل را بنا بر رأی ابن‌سینا، بدین صورت می‌توان بیان کرد که وی نفس فلک را (محرک ترتیب حرکت دوری ارادی فلک) دانسته که در عین حال عقل، سبب مقدم حرکت فلک باید باشد؛ زیرا حرکت دائمی فلک به قوه و نیرویی نامتناهی نیازمند است. سببیت عقل در حرکت فلک بدین صورت است که غایت حرکت افلاک است و شوق شبیه شدن به مبدأ اول از جهت کمال و بالفعل بودن، منشأ حرکت فلک می‌شود و شوق، امری نفسانی و ناشی از «نفس» فلک است که موجب حرکت فلکی دوری ارادی دائمی می‌گردد. با توجه به اینکه بنا بر نظر ابن‌سینا، حرکت نفس فلک، نه بالذات و نه بالعرض است، می‌توان گفت که رابط یا واسطه میان ثابت و متغیر، همان فلک است؛ زیرا فلک هم دارای نفس کلی و اراده کلی است و از این نظر به عالم عقل، ثابت و مجرد مرتبط است و هم دارای نفس منطبع جزئی و اراده جزئی است که از این لحاظ، مبدأ و منشأ تغییرات و حوادث دیگر در مراتب مادون خود (عالم مادی) است (پلنگی، ص ۳ و ۴).

نتیجه‌گیری

در مورد حدوث و قدم عالم، متکلمان بر قول به حدوث زمانی عالم پای می‌فشارند و فلاسفه غالباً به تأیید قدم عالم همت گماشته‌اند، در عین حال که به فقر ذاتی و امکان ماهوی آن اذعان دارند.

دلیل فلاسفه آن است که خداوند فیاض علی الاطلاق است و نمی‌توان هیچ زمانی را تصور نمود که فیض و احسان او جریان نداشته باشد و به تعبیری، فاعلیت الهی غیر مشروط به زمان خاص و غیر متناهی است. پس نمی‌توان نقطه آغازی برای خلقت در نظر گرفت، چون نیازمند تعطیل در حدوث زمانی فیض و اراده خدا هستیم. علاوه بر این، هیچ مرجحی در تخصیص زمان خاص برای آغاز خلقت و جریان فیض الهی وجود ندارد؛ در مقابل، متکلمان اعتقاد دارند که ازلیت و دوام عالم با اختیار باری تعالی منافات دارد و اصولاً فعل بودن فعل را متقوم به سبق زمانی عدم بر آن می‌دانند و اگر چیزی مسبوق به عدم نباشد؛ پس نیاز به علت ندارد و همچنین آنان قدیم علی الاطلاق را ذات باری تعالی می‌دانند و تعدد قدماء را شرک و منافی توحید می‌دانند و بر همین اساس هم نمی‌توانند صفات الهی را عین ذات بدانند؛ بلکه آن را زاید بر ذات می‌شمارند؛ چرا که آنان فقط ذات باری تعالی را قدیم می‌دانند.

نکته اساسی دیگری که در استدلال‌های متکلمان و فلاسفه به چشم می‌خورد، آن است که متکلمان در بیان ملاک نیازمندی معلول به علت، سبب نیازمندی را حدوث شیء می‌دانند؛ یعنی مسبوق به عدم زمانی بودن شیء، ملاک احتیاجش به علت است؛ در حالی که فلاسفه این استدلال را مخدوش می‌دانند و ملاک نیازمندی را در امکان ماهوی و فقر ذاتی و نقص درونی او می‌شمارند.

پینوشت:

- منظور از زمان متوهم، زمانی است که مصداق خارجی ندارد، ولی منشأ انتزاع دارد. منظور از زمان موهوم، زمانی است که نه مصداق و نه منشأ انتزاع دارد. منظور از زمان واقعی، زمانی است که مصداق خارجی دارد.

فهرست منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (بی‌تا)، قواعد کلی فلسفی، ج ۳، تهران: نشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- الرازی، الامام فخر الدین (۱۴۰۷ق)، مطالب العالیه، ج ۴، قم: نشر شریف رضی.
- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۸)، نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- بهشتی، احمد (۱۳۷۳)، صنع و ابداع (شرح الاشارات و التنبیها) نمط ۵، تهران: نشر دانشگاه.
- پلنگی، منیره، «ثابت و متغیر»، سایت www.encycl.opaedi.asl.anh.ca.com.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۴)، ایضاح الحکمة (ترجمه و شرح البدایة) ج ۲، قم: نشر اشراق.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۱)، فیض و فاعلیت وجودی از فلوپین تا صدرالمتألهین، قم: نشر بوستان کتاب.
- سجادی، سید جعفر (بی‌تا)، مصطلحات فلسفی صدر الدین شیرازی، تهران: نشر نهضت زنان مسلمان.
- شیرازی، سید رضی (۱۳۸۳)، درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری، تهران: نشر حکمت.
- غزالی، محمد (۱۳۶۱)، تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: نشر دانشگاهی.
- فیض کاشانی، محمد (بی‌تا): حق الیقین، بی‌جا.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲)، گوهر مراد، تهران: نشر فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۵)، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۳)، تعلیقة النهاية الحکمة، تحقیق: عبدالرسول عبودیت، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، شرح منظومه، تهران: نشر صدرا.
- _____ (۱۳۷۴)، حرکت و زمان، تهران: نشر صدرا.
- _____ (۱۳۸۶)، مقالات فلسفی، تهران: نشر صدرا.
- _____ (۱۳۷۲)، علل گرایش به مادیگری، تهران: نشر صدرا.
- نبویان، سید محمود، تقریرات درس استاد مصباح، دفتر اول، (چاپ نشده).

