




University of Tehran

## A New Interpretation of the Conflict Between Ghazali and Avicenna on Creation and Eternity

eeee r eeeeeee 

1. sss ssnnoo ofssor, ppp rrtmnn of Comprvvv Rgggoms nnd Mysssss , uuuuyyof Thoocgy nnd Ismmuuud vrrsyyof Tehrn, Thhran, Iran.  [goaasn@aaa.rr](mailto:goaasn@aaa.rr)

ttttttt

ttt sss tiii ff . eeter th i iiii iiiiii ii uuuugggii  
from ootii n t temrr lll origiaat hss l rroccppi iii looopr add  
toolggiass. hhi daaat hss ginn riet xxtnnii ve ii sss iinn i pii lpppii aal ddd  
toolggiass writ. ddr t tpi ff "origiaatio ddd trrii t.." sss t hhiioeeeee vve  
raarddd th nieeree ss etrnll, wii l mott teell gg'sss hee sss ierdd it temrr lly  
rriiaat... eee nnnflict nn rbbttll bttwe srrrr rrr ff teee tw cmm wer to ee  
eeect... Imam aaa mma Gzzali's kkkk eee Inhhrr nee of tee iii loeeeee i ee ff  
t well-wwwruuttal writt ← ggi-ntt I Si nn ii lll iefi t eterii t of the wrll..  
sss pppr afr r uummrrizi th ii storiell eett nn tii issue reaaaminss t ffff lict  
aim to rroii d new itt erptt ti Essntill tee aaaat eeer rriiaati nn  
tteriit c ee eee rst ss p ppp rrr rrrhe ttt tttt ttt ttt ttt ttt ttt ttt ttt  
aa si tooliii aal rcccctt iss th ddr rlii n issu wss aap i iirnm  
toolggiass ee rppctiee..

**Kddddd** Origiaatittttt tt ii t ISSShhhhhhhali, Prrnnnl Gd.

**nmrrducnnnn**

emernnee ff mmm bii sss itt o th world ddd their ooooi relt inniii with rrr iuus  
ooooo aaa aatrr ll rraiees sss tio:: rrr intccc,, wtt dss "bii gg in th wrll" maa,,  
sseccially sic t iuuuirr is aloo rrr t ff it Hwwii d tii worl cmm itt o xxistnee Did  
it eme. from oothi add aa w ooiir rroitt of rriigi fr it xxittcce (th ttt inn  
ff rraatinn) r hss it alwsss iii st a i ttrnll (th iaaa of etrii t)) Hitt rriial rrr css  
iiii aat taat tii eerrhhlee rpplddwtt tii issu from aaii ttt timssttotthpprsstt .ccch  
sss ddr rtooo ddd interr et t worl sss nn thii rrr ssssss stinn eithr thro th  
lss of rraati or ttrnity. eeeee tw dieernnt pprcce l t th fr ratio ff tw  
aamp:: toee w cccc cc for rraatinn toee w ll ivv in tt nit It wss oot  
eeeee ee tht tss tw gr uul neeee i oofflict aaaat ss f iii loiiiiii ii l  
rr toolggiass txts fii l t rrrr ess this isee ddd ettall i prrtlell ar ttaee. Tss e two  
rrr occe tuu vvv riet to tw mai uurttt rrr grnn rrr rttiee eeeeeeeeeee  
from ttt ii di oot fi all cc i th lll ief of rre-rrr ati iii looeer w©i dddd  
t wrll ss ttra aa ttt tnn aaa' ii eeee ii ttt t ttt  
icclin twwr d th etrii t ff t worl.. iaaa ff t wrll" etrr nit wss nneett ull ly  
rffi b ootiuu I his wr " Eihtee Aruumnt,, " cccl prvvi eitt een  
rriumnt tppr tooood" sttr nithhhhhhhhhhoonoooooaaarriti ff Prcl" ooo  
i 999 C rffuti ecch ff cccclss' aruum.. t.. In th IIII mni worl w witnss iimilrr



University of Tehran

# Philosophy and Kalam

Faculty of Islamic Theology and Studies

Print ISSN: 2008-9422 Online ISSN: 2599-5014  
homepage: <https://jtp.ut.ac.ir>

ffff licit: eetwee Gaaaali w oooooote th rraatinn ff th wrri Av eenn woo  
ssss irrr tooood tteraal.

## ee eerrch nndnss

bbtte nn critiq... btween th rreeeee es ff rraati t cccccoss of tterii ty  
aa b v lllttt sssvvviv ttt t eeeeeeeallsss l ll ll lll lll eeeee mmmmmmmmm  
tooolggiaalsseett hhhvvvwwttfff thiaaaaprrlliss ittt hisffriss itt rrprrtt twwwwww reell ll  
taatpprrnnnttt ooo teewr l" sttt rrrnitnnrrrr tt o itthrhthhth ooeett ffaannrrrr ooll  
iii t wiil th rreoooooiti ff crettinn-from-ttt ii vvvaatss wa taat G i a  
rrr ooll eei wit t mttt sinnfiaatt faatur ein Hi tracceeeenee from t wrri..  
Aiii tiaaall nn imllicit fiii of th aarr is that Ghzzli's ii uuut wit Aii eena  
rfflect cccritiuussimilrr tohhhhhhhhosssss s aaisst cccl...

## uuuuuuuuuu

rrr mnnttt i pppraahh ff t eeer nnnn ttt h t rriinterrtt th nnnflitt ttt ween  
Gzzzli Avieen rr rraall t reii sitlll t rffttati wrtt prnnnnnrrs  
ff craatio ddd ttrrrnit ggii sst ecc oteer hh ppprr mmsstrat taat btt Aii eena,  
w ii ee wrri a etraal Ghzzali, w nnnieerddit a crette h teell ggial  
rr ssussss iti taat infleeee tiii r eerseettiee t wrri Beliff i nnn-rrr ooll  
iii t alig wit tee idaa ff etrii t weeraa eeliff i eerennll iii t llidddd wit tee  
ccccppt ff craati Attt rrr uutoom ff tii ivvettitt i wss t raaseessmnt ff  
Gzzzli 'aaacuaatinnfffeerssaaa tt hii sm aaisstAAieenn nnnnnmmttt tti scsss atinn  
wss nndddd T eeer ll oo impli taat btt h Aii caaaa ddd Gzzzli wer infleccc dd  
ttt ooooo ffPcccl nnhhhhhhhhhuuuuuuuu teeir rruumntt..

## ssssssss

ss -Bdddīī 'A ll-Qhhir (Dtt ll ess) Diffrrccc ttt wee tttt (Al-rrr -  
rrrqq) Reeeareer: hhh amm Miii iii Aeel Hmid Bii rut: Dar al-'' rref.. (in  
Arii ))

ll -Gzzzli uu ḥamm ()))) )T Ihhhrrreee ff t hhhllhhrrs (aa hfft al-  
lll ssif)) RRReceer:llll aim..... )..... )... aaaamrrrrr rzi. (iAAii ))

Aristtt l (0000) ee tyyyiiss aaarffiii Krrr ssaii (Trnn) ee rra: Hkkm. (in  
rrr sinn)

Aii eenn (4444) T Poitt rrs ddd Remarss (Al-Isrrr at wa'l-nnnii htt) Resaarrrr :  
Krrimyyyi QQQn:aaa tuue'tt nnnnm (iAAii ))

aaeer.. Krrl (111). oodi mddd-Hssa Ltt fi (trsss) Trrr :: Kaarami (in  
rrr sinn)

lll lā Ṣḍḍr Ṣrrr dd-Dīn uu ḥammdd (000). ee Trsss eedttt iii lssyyy ff tee rrrr  
rrr nsss of t Itt ll lect (Al-Hikma Al-oo taalīy fi ll-Affrr al-Ahhli l-Araaah).  
VVVumuuuuu : ll-uu tt affbbbbbictt i... (inAAbbic)



University of Tehran

# Philosophy and Kalam

Faculty of Islamic Theology and Studies

Print ISSN: 2008-9422 Online ISSN: 2588-5014

homepage: <https://jlt.ut.ac.ir>

aat (1111) Compltt rrr k Volmm .. Maaammdd-Haaan ttt fi & Rzz Kvvinn.  
rrrr nn:KKarzzmi. (ieeersi)))

ttt e tsss atteeee oo aash,, N. (2024) wwwInrrrproooooof hh Conf eeenn hh zz nnd  
vv nnnm on Craaooa nnd Eeenyyy *Philosophy and Kalam*, 57 (1), 265-000. (nnrrr snni)

**Pbbssrrr UHH** vrr syyof Thhrnn eees.

TTTh uu hhr(s).

III : <https://doi.org/10.22059/jppp.2024.372674.523486>



**ttt eeeee yee**: Resaarhh ppprr

**ccc vvdd**: 77-pp r-2024

**ccc vvdd nn eevsdd fomm** 99-yyy -  
4444

**ccc ttt dd**: 44-Jul-2024

**Pbbssooo oooooe**: 22-uu g-2024





پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## تفسیری تازه از ستیز غزالی با ابن سینا در حدوث و قدم

ناصر گذشته<sup>۱</sup>

۱. استادیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: [ngoaaash@aaa.ir](mailto:ngoaaash@aaa.ir)

### چکیده

این مسئله که آیا جهان هستی بی‌آغاز و ازلی است یا خداوند آن را از عدم به وجود آورده و حادث زمانی است، یکی از مسائلی است که از دیرباز تا امروز ذهن فیلسوفان و متکلمان را درگیر خود کرده است. بیشتر فیلسوفان جهان را ازلی دانسته و بیشتر متکلمان آن را حادث زمانی انگاشته‌اند. درگیری‌ها و ردیه‌نویسی‌ها میان طرفداران هر یک از این دو اردوگاه، پدیده‌ای دور از انتظار نبود. کتاب تهافت الفلاسفه امام محمد غزالی یکی از ردیه‌های نامبرداری است که ضد ابن سینا و باورش به ازلیت عالم نوشته شده است. پژوهش پیش‌رو پس از به دست دادن خلاصه‌ای از آنچه در تاریخ تفکر بر سر این مسئله رفته است، به بازخوانی دوباره این ستیز پرداخته و در پی آن است که تفسیری تازه از این ستیز پیشکش کند. می‌توانیم ستیز درباره حدوث و قدم را این‌گونه بفهمیم که با اینکه در ظاهر مسئله‌ای است که برای شناختن جهان طراحی شده و به آن پاسخ داده شده، ولی هر یک از طرفداران حدوث یا قدم پیش‌فهم‌هایی الهیاتی داشتند و باطن این مسئله را یک انگاره‌های الهیاتی متفاوت تشکیل داده است. بدین‌سان می‌توان چنین ارزیابی کرد که گفت‌وگوها، روینایی جهان‌شناسانه و زیربنایی خداشناسانه دارند. نوآوری مقاله هم در همین فهم و تفسیر تازه است؛ تفسیری که بر ما نمایان می‌کند که طرفداران ازلیت عالم با انگاره خدای غیرشخصی جهان را می‌فهمیدند، در صورتی که پیش‌فهم باورمندان به آفرینش از عدم این بود که خدا شخص است، همان شخصی که بیرون بودن از جهان مهم‌ترین ویژگی اوست. ناگفته نماند که مقاله یک یافته ضمنی نیز دارد و آن این است که ستیز غزالی با ابن سینا، ردیه جان‌فیلوپونوس را ضد پروکلس بازنمایی می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** حدوث، قدم، ابن سینا، غزالی، خدای شخصی

**استناد:** گذشته، ناصر (۱۴۰۳). تفسیری تازه از ستیز غزالی با ابن سینا در حدوث و قدم. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۷ (۱)، ۲۶۵-۲۸۰.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۹

بازنگری: ۱۴۰۳/۰۳/۰۹

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۲۴

انتشار: ۱۴۰۳/۰۶/۰۱

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

© نویسندگان

<https://doi.org/10.22059/pppp3024.372674.52n486>



## مقدمه

برآمدن آدمی در جهان و نسبتی که او لحظه‌به‌لحظه با پدیده‌های گوناگونش دارد، طبعاً پرسش‌هایی را برایش پیش می‌آورد: از جمله اینکه «بودن در جهان» - که پرسشگر هم بخشی از آن است - به چه معناست و این جهان چگونه پدیدآمده است؟ آیا از هیچ برآمده و نقطه‌ای برای آغاز هستی آن می‌توان در نظر گرفت؟ (=انگاره حدوث) یا همیشه بوده و بی‌آغاز است؟ (=اندیشه قدم). داده‌های منابع مورد مطالعه نشان می‌دهد اندیشوران عالم از دیرباز تا به امروز با این مسئله دست‌به‌گریبان بوده‌اند و هر یک به فراخور پیش‌داوری‌ها و پیش‌فهم‌هایشان جهان را بر پایه حدوث یا بر مبنای قدم فهمیده‌اند و تفسیر کرده‌اند. این دو رویکرد ناهم‌ساز به شکل‌گیری دو اردوگاه یعنی طرفداران حدوث و باورمندان به قدم انجامید. دور از انتظار نبود که این دودسته با یکدیگر به ستیز و مجادله برخیزند چندان که کمتر کتاب فلسفی و کلامی می‌بینیم که به این مسئله نپرداخته و جهت‌گیری ویژه‌ای را سرسامان نداده باشد. باری این دو رهیافت موجب پیدایش دو جریان اصلی یا دو کلان‌روایت شد.

در مقدمه بایسته است که فشرده‌ای از تاریخی که بر سر این مسئله رفته است، بازگو کنیم. افلاطون در محاوره تیمائوس مسئله را این‌گونه صورت‌بندی کرده که آیا جهان همیشه بوده است و آغازی نداشته یا حادث است و از مبدایی به وجود آمده و پیدایش آن را آغازی بوده است؟ در باورهای نخستین فیلسوفان یونان یا به اصطلاح فیلسوفان پیش‌سقراطی، انگاره حدوث جهان (=آفرینش از عدم) جای نداشت. جهان از نقطه نظر آنان بی‌آغاز و بی‌انجام بود. به دیگر سخن، نه چیزی از عدم به وجود می‌آید و نه موجودی معدوم می‌شود. از قرار معلوم، پندار افلاطون نیز از همین جنس بوده است. او در محاوره تیمائوس از پیدایش جهان سخن می‌گوید: «دمیورژ (=مهندس، صانع) با الهام‌گرفتن از ایده‌های ازلی و کلی، ماده بشولیده و بی‌نظم (خائوس) را برگرفت و سرسامان بخشید و گیتی (کاسموس) را از آن پدید آورد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ج ۳: ۱۷۲۴-۱۷۲۷). پرسش اینجاست که ما چگونه باید دمیورژ را بفهمیم؟ او دست‌کم باید نماینده عقل الهی باشد که در جهان عمل می‌کند. اما او خدای آفرینشگر به معنای اینکه جهان را از عدم به وجود آورده نیست. بی‌گمان از تیمائوس چنین بر می‌آید که دمیورژ ماده «قبلاً موجود» را برمی‌گیرد و به بهترین صورت در می‌آورد. پس دمیورژ خدای آفرینشگر نیست (کاپلستون ۱۳۸۶: ۳۳۹-۳۷۷؛ گمبرتس، ۱۳۹۹: ج ۲: ۱۱۵۷-۱۱۵۸). نخستین جانشینان افلاطون و همچنین کراتور از نسبت‌دادن عقیده حدوث عالم به افلاطون خودداری می‌کردند ( ... ::: ).

باری سنت آکادمی این بود. البته این تفسیر از ایستار افلاطون مخالفانی نیز داشت. پلوتارک و آتیکوس تیمائوس را نه در بافتار قدیم بودن عالم بلکه با پی‌رنگ حادث بودنش قرائت و تفسیر می‌کردند (نک: دنباله مقاله). در این میان تفسیر کاپلستون هم شنیدنی است: اگر دمیورژ یک چهره رمزی و تمثیلی است، ممکن است تمایز صریحی که در تیمائوس بین دمیورژ و صُور (=ایده‌ها=مُثل) وجود

دارد، فقط نمایشی تصویری از اقتضائات یک رسالهٔ تعلیمی باشد. بدین قرار، به هنگام تفسیرکردن حرف‌های افلاطون، فرض یک صانع الهی بیرون از جهان ضروری نیست (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۳۳۸-۳۳۹).

ارزیابی ارسطو به گواه نوشته‌هایش به جانب قدم عالم می‌گراید، آنجا که جوهر محسوس را دو گونه می‌داند و جوهر افلاک را ازلی و ابدی و تباهی ناپذیر برمی‌شمارد. برخلاف جوهر مادی که اثری از این اوصاف در آن به دیده نمی‌آید (ارسطو، ۱۳۷۹: ۳۸۵-۳۸۶ و ۳۹۵؛ خراسانی، ۱۳۷۷: ۵۸۶؛ کاپلستون، ۱۳۸۶: ۴۳۹).

جریان ازلیت عالم به دست پایه‌گذار فلسفهٔ نوافلاطونی یعنی افلوپین (=فلوطین=پلوتینوس، د ۲۷۰ م) به اوج ساماندهی مفهومی خود رسید. از نگرگاه افلوپین، نسبت میان خدا و جهان همچون پیوند میان خورشید با پرتوهای نور است. خداوند چون خورشید هم در کانون هستی حضور دارد و هم در همهٔ موجودات جریان دارد و «احد» نام دارد. او چون کامل است و چیزی نمی‌جوید و نیاز به چیزی ندارد گویی لبریز می‌شود و از فراریزش او (=فیضان) جهان پدید می‌آید. افلوپین این فرایند را چونان رویدادی ضروری می‌انگارد (یاسپرس، ۱۳۹۸: ۲۳-۲۵).

تفسیر کرانتور از سوی بیشتر افلاطونیان میانه و نوافلاطونیان از جمله پروکلس (د ۴۸۵ م) پذیرفته شد. در این گیرودار، تنها پلوتارک و آتیکوس از رهبران حوزهٔ اسکندریه و سرسخت‌ترین مدافعان نظریهٔ حدوث عالم بودند (ساکت، ۱۴۰۳: ۵۹؛ ۲۲-۶۶). پروکلس در کتابش «رسالهٔ حجج هجده‌گانه» یا «دربارهٔ ازلیت عالم» (عنوان عربی شدهٔ آن: حجج ابرقلس فی قدم العالم نک: بدوی، ۱۹۹۵: ۴۲-۴۴؛ نیز نک: شهرستانی، ۱۳۸۷: ج ۲: ۱۴۹-۱۵۳). طی ۱۸ برهان به اثبات قدیم بودن جهان می‌پردازد. چند سال پس از مرگ پروکلس، جان فیلوبونوس (یحیی محب‌التعب) در ۵۲۹ م ردیه‌ای بر کتاب پروکلس نوشت زیر عنوان ردیه بر پروکلس در باب قدم عالم (عنوان عربی شدهٔ آن: ردیحی النحوی علی ابرقلس ثمانی عشرة مقالة نک: بدوی، ۱۹۹۵: ۳۲-۳۳) که طی آن برهان‌های پروکلس را یک‌به‌یک رد کرد. کتاب پروکلس و ردیهٔ یحیی نمونه‌ای از برخورد دو رویکرد متضاد دربارهٔ حدوث و قدم بود و در این زمینه تأثیر بسزایی بر دانشوران بعدی خاصه دانشمندان مسلمان گذاشت (همان: ۳۴).

بی‌گمان ابن‌سینا همچون بیشترینهٔ پیشینیان خود جهان را بی‌آغاز و ازلی می‌دانست و غزالی همچون بیشتر متکلمان جهان را دارای آغاز زمانی و آفریدهٔ خدا از عدم می‌انگاشت. هر دوی اینان نیز به‌نوبهٔ خود برای اثبات قدم یا حدوث جهان دلایلی مطرح کردند و استدلال‌های رقیب را زیر تیغ نقد و مناقشه کشیدند. مسئلهٔ مقالهٔ آن است که آیا می‌توان با یاری گرفتن از آورده‌های دانش‌های «هرمنوتیک» و «الهیات»، خوانش دوباره‌ای از این بحث چالش‌برانگیز به دست دهیم؟ مدعای مقاله این است که چنین کاری شدنی است و در اینجا آهنگ آن دارم که این رهیافت را خویشتاری خود قرار بدهم. در واقع نوآوری مقالهٔ آن است که ضمن اشاره به سه جریان اصلی الهیاتی می‌خواهم نشان دهم

که بحث‌های طرفداران قدم عالم با نمایندگی ابن سینا، با باورمندان به حدوث عالم با نمایندگی غزالی، یک سلسله معناهای ظاهری دارد و درعین حال زنجیره‌ای از معناهای باطنی در درون آنها حضور دارد. سطح ظاهر یا روبنای بحث‌ها چنین می‌نماید که این دانشوران مسئله‌ای را درباره هستی جهان طرح کرده و به آن پاسخ داده‌اند، اما این رهیافت‌های جهان‌شناسانه باطن و زیربنایی الهیاتی دارد. بدین‌سان، دو نحوه نگرش در باب خدا در مقام پیش‌فهم موجب شده که آن دو بزرگوار هر کدام به فهمی متفاوت از چگونگی بافت عالم هستی برسند و همین مبنای الهیاتی سبب شده تا فرجام درگیری غزالی با ابن سینا در مسئله حدوث و قدم به آنجا بکشد که ابن سینا را به الحاد و ناخدا باوری متهم کند. بر این پایه، مقاله را در دو سطح طراحی کردم: یکم، سطح ظاهر یا روبنا و دوم، سطح باطن یا زیربنا.

## ۱. پیشینه پژوهش

آثاری که به مناقشه ابن سینا و غزالی در باب حدوث و قدم جهان پرداخته‌اند به دو دسته کلی قابل تقسیم هستند: توصیفی و مقایسه‌ای-انتقادی. آثار توصیفی که به صورت مفصل یا مجمل درباره این موضوع نوشته‌اند، از جمله کتاب حدوث و قدم از اسماعیل واعظ جوادی، کتاب معمای زمان و حدوث جهان به قلم غلامحسین ابراهیمی دینانی (۱۳۹۹) و مدخل حدوث و قدم در دانشنامه جهان اسلام (دجا)، ویژگی آثاری که با رویکرد مقایسه‌ای-انتقادی نوشته شده‌اند آن است که آنها پس از تقریر محل نزاع و تشریح ادله طرفین به ارزیابی استدلال‌های آنان، سرانجام به اتخاذ یک موضع دست زده‌اند. این آثار خود به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. موافقان فلسفه مشاء: این دسته از آثار پس از طرح استدلال‌های ابن سینا و ردیه‌های غزالی به اشکالات غزالی پاسخ داده و در نهایت پرونده این مناقشه را به نفع ابن سینا مختومه کرده‌اند، برای نمونه مقاله بررسی و ارزیابی انتقادات غزالی بر ابن سینا در مسأله حدوث و قدم عالم با تکیه بر مبانی سینوی (علیزاده و حیدری، ۱۳۹۶) و پایان‌نامه بررسی مقایسه‌ای پاسخ‌های حکمت مشاء و حکمت متعالیه به انتقادات غزالی بر فیلسوفان در مسایل معاد جسمانی و قدم عالم از محمد بهرامی (۱۳۹۰).

۲. موافقان فلسفه صدرایی: چند اثر نیز ادله طرفین را مردود دانسته و صدرالمآلهین را تنها کسی که معرفی کرده‌اند که توانسته‌است این مسئله را حل بکند، برای نمونه مقاله بررسی تطبیقی شیوه اثبات حدوث یا قدم عالم از دیدگاه غزالی و ابن سینا، پایان‌نامه ارزیابی برهان حدوث در فلسفه و کلام اسلامی از زیبا زینالزاده (۱۳۹۱) و پایان‌نامه تحلیل آرا اندیشمندان مسلمان در مسئله حدوث و قدم عالم از علی ابراهیم (۱۳۸۰).



۳. پایان نامه بررسی انتقادی نقدهای فلاسفه بر نظریه متکلمان درباره حدوث زمانی عالم از مرضیه عربانی (۱۳۹۸) هیچ‌یک از استدلال‌های ابن‌سینا و غزالی را کافی نمی‌داند و به باز بودن این پرونده باور دارد.

ویژگی مشترک آثار یادشده آن است که همگی به توصیف مناقشه حدوث و قدم و داوری در باب آن پرداخته‌اند اما نگاهی تاکنون مغفول مانده‌است چرایی طرح این بحث بین ابن‌سینا و غزالی است. به سخن دیگر، باید یک گام به عقب رفت و پرسید چه پیش فرض‌های هرمنوتیکی سبب شده‌است که ابن‌سینا و غزالی دست به چنین موضعی کیهان‌شناسانه بزنند؟ این مقاله پاسخی به این پرسش نیندیشیده یا دستکم نانوشته‌است.

## ۲. سطح ظاهر یا روبنا

از نگرگاه ابن‌سینا انگاره حدوث عالم از بن نامعقول است، زیرا صادرشدن جهان حادث از خدای قدیم مطلقاً ناممکن است، چه وقتی ما این‌گونه فرض کنیم که خدای قدیم بوده و چیزی نیافریده و جهانی را به وجود نیاورده، این فرایند صادرنشده هستی از او همانا به این خاطر بوده‌است که خدا مرجّحی برای پدیدآوردن و هستی بخشیدن نداشت. در این فرض، عالم معدوم بوده‌است. اینکه در فرض حدوث عالم، خدا جهان را از نیستی به هستی آورد، از دو حال بیرون نیست: یا مرجّحی در خدا به‌تازگی پدیدآمده و یا مرجّحی پدید نیامده؛ اگر مرجّحی پدید نیامده، عالم همچنان درکنم عدم و امکان صرف باقی می‌ماند اگر برای خدا مرجّحی پدید آید، باید پرسید که چه کسی پدیدآورنده آن مرجّح بود و چرا آن مرجّح اکنون پدید آمد و نه پیش‌ازاین؟ (قس: فیلوپونوس، ۱۴۰۱: ۶۶) و پرسش پیرامون مرجّح همچنان برقرار است. حاصل سخن اینکه بر فرض حدوث زمانی عالم، چرا عالم پیش از آن نقطه آغازین، حادث نشد؛ نمی‌توان گفت که خدا از پدیدآوردن ناتوان بود و یا پدیدآمدن عالم ناممکن بود، چرا که مستلزم این می‌شود که خدای قدیم از ناتوانی به توانایی یا عالم از ناممکن بودن به ممکن بودن تغییر ماهیت دهد و هر دو محال است. این را نیز نمی‌توان گفت که پیش از آن نقطه فرضی، خدا غرض نداشت و در آن نقطه دارای غرض شد و نمی‌توان گفت که خدا پیش از آن نقطه ابزار نداشت و در آن نقطه دارای ابزار شد. محتمل‌ترین فرض این است که بگوییم خدا پیش از آن نقطه نمی‌خواست عالم را بیافریند و در آن نقطه اراده کرد که عالم را بیافریند. در اینجا باید گفت اراده خدا حادث شده‌است. پدیدارشدن این حدوث در ذات خدا محال است، چراکه ذات خدا محل حوادث نیست. حادث شدن این اراده در جایی جدای از ذات خدا هم آنجا را دارای اراده می‌کند و موجب این نمی‌شود که خدا صاحب اراده گردد. اینک باید پرسید این اراده چگونه حادث شده؟ از کجا حادث شده؟ چرا اکنون حادث شده ولی پیش از آن، حادث نشده‌است؟ آیا حدوث این اراده از سوی خدا نبوده‌است؟ اگر هم پدیدآمدن حادث بدون پدیدآورنده جایز باشد، سپس باید عالم نیز حادثی بدون پدیدآورنده باشد وگرنه چه تفاوتی میان این حادث با آن حادث هست؟ اگر هم به پدیدآوردن خدا حادث شده، چرا اکنون



است. اگر هم متکلمان بگویند اراده خدا آن نقطه زمانی را به این کار اختصاص داده است! پرسش را روی اراده می‌بریم و می‌گوییم چرا اراده خدا، آن نقطه را به این کار اختصاص داده است؟ اگر بگویند در مورد اراده خدای قدیم نمی‌توان «چرا» گفت، پاسخ می‌دهیم که در این صورت می‌توان گفت عالم قدیم است و به خدا هم نیاز ندارد و شما نمی‌توانید بگویید «چرا». غزالی پاسخ می‌دهد که عالم آن گونه که پدیدآمده و به آن وصفی که پدیدآمده، از رهگذر اراده خدا پدیدآمده است. سازوکار اراده این است که چیزی را از همانندش متمایز کند و اگر اراده چنین شأنی را نداشت، برای انجام فعل، مؤلفه قدرت به‌تنهایی کافی می‌بود. اما از آنجا که نسبت قدرت به دو ضد یکسان است، گزیری نیست خدا صفتی داشته باشد که شأن آن صفت، برگزیدن چیزی از همانندش است و اگر معترضی اعتراض کند و بگوید که چرا اراده مثلاً آن یکی را از میان دو همانند برگزید، این اعتراض بیهوده است. چراکه این اعتراض مثل این است که کسی اعتراض کند و بپرسد که چرا صفت علم، احاطه داشتن به معلوم است؟ پاسخش این است علم صفتی است که چنین شأن و کارکردی دارد. در اینجا نیز باید بگوییم که اراده هم صفتی است که شأنش و کارکردش برگزیدن است. ابن‌سینا و فیلسوفان می‌توانند چنین پاسخ دهند اثبات صفتی که شأنش متمایز ساختن چیزی از همانندش است، امری نامعقول بلکه فی‌نفسه متناقض است، زیرا همانند بودن یعنی نامتمایز بودن و متمایز بودن یعنی ناهمانند بودن. ازین گذشته، اساساً دو امر همانند در عالم واقع وجود ندارد. حاصل سخن اینکه لفظ «اراده» از اراده ما برگرفته شده و در ما قابل‌تصور نیست که از رهگذر اراده، چیزی را از همانندش متمایز کنیم مثلاً اگر در برابر انسان تشنه، دو پیاله آب قرار داشته باشد و این دو پیاله نسبت به غرض او از هر جهت یکسان باشند، ناشدنی است که آن شخص، یکی از آنها را برگزیند. بدین‌سان اساساً مفهوم «متمایز ساختن چیزی از همانندش» قابل‌تصور نیست (غزالی، ۱۳۸۲: ۸۷-۸۹). غزالی می‌گوید اینکه می‌گویید چنین مفهومی قابل‌تصور نیست، آیا از راه بداهت به آن رسیدید یا از راه استدلال؟ هیچ‌یک از این دو پذیرفته نیست. اینکه اراده خدا را با اراده ما مقایسه کرده‌اید، اندیشه فاسدی است، همچون مقایسه علم خدا با علم انسان، در صورتی که علم خدا در بسیاری از جهت‌ها با علم ما متفاوت است. چه اشکالی دارد که صفتی را برای خدا اثبات کنیم که شأنش متمایز ساختن چیزی از همانندش باشد؟ (همان: ۸۹).

برهان دیگر ابن‌سینا در زمینه اثبات ازلیت عالم از این قرار است: تأخر وجود عالم از وجود خدا و اینکه خدا مقدم است و عالم مؤخر است. تقدم خدا بر عالم یا ذاتی است مثل تقدم عدد یک بر عدد دو که با اینکه می‌توانند هم‌زمان باشند ولی یک بر دو ذاتاً تقدم دارد. اگر تقدم خدا بر عالم ذاتی باشد، از دو حال خارج نیست، یا هر دو حادث‌اند یا هر دو قدیم و محال است که یکی از این دو قدیم و دیگری حادث باشد؛ و یا تقدم خدا بر عالم زمانی است (نه ذاتی) در این صورت، پیش از وجود عالم و زمان، زمانی بوده است که عالم در این زمان، معدوم بوده است، زیرا عدم پیش از وجود بوده است و خداوند سابق بوده است بر عالم، در یک مدت درازی که این مدت، از این سو طرف دارد، ولی از آن سو طرف ندارد. در این صورت، باید گفت بر فرض حدوث زمانی عالم، پیش از زمان، زمانی بی‌نهایت بوده است

و این حرف متناقض است و به همین خاطر، باور به حدوث عالم محال است (همان: ۹۶؛ ابن سینا، ۱۳۸۳: ج ۳: ۱۲۸ به بعد؛ نیز نک: فیلوپونوس، ۱۴۰۱: ۹۶؛ فتحی، ۱۳۸۷: ۲۷-۲۸).

اعتراض غزالی به برهان دوم: غزالی می‌گوید زمان حادث و آفریده‌است و پیش از آن نقطه آغازین آفرینش عالم، اصلاً زمانی در کار نبوده‌است. معنای این سخن که ما می‌گوییم زمان حادث و آفریده‌است، این است که خدا بوده و عالمی نبوده، سپس خدا بوده و عالم به همراه او بوده‌است. منظور از این جمله که «خدا بود و عالم نبود»، فقط این است که ذات خدا بود و ذات عالم نبود و منظور از این جمله که «خدا بود و همراه او عالم بود»، فقط وجود دو ذات است. منظور ما از تقدم خدا بر عالم این است که خدا در وجود، منفرد و یکتا بود و عالم همچون یک شخص واحد بود. این عبارت متضمن چیزی جز وجود یک ذات و عدم یک ذات، پس آنگاه وجود دو ذات نیست و این پیکربندی مفهومی، ضرورتاً فرض چیز سوم را به دنبال نمی‌آورد. البته قوه وهم، از فرض کردن یک چیز سوم یعنی زمان آرام نمی‌گیرد، اما ما نباید به این وهم‌های غلط‌زا توجه کنیم (غزالی، ۱۳۸۲: ۹۶-۹۷).

### ۳. سطح باطن یا زیربنا

در این بخش از مقاله، با بهره‌گرفتن از دانش هرمنوتیک که عهده‌دار چیستی رخداد فهم است و در این زمینه به دستاوردهای ارزشمندی رسیده، می‌خواهم متن‌های یاد شده را با پیش‌فهم‌ها و انتظاری‌های تازه، بازخوانی و تفسیر کنم. فهم مفسر از متن، لایه‌های گوناگونی دارد که جای واکاوی همه آنها در این مقاله نیست. در اینجا تنها به دولایه از لایه‌های فهم که دانش هرمنوتیک برای ما برملا ساخته اشاره می‌کنم و روایت هرمنوتیکی را بر مبنای این دولایه گزارش خواهم کرد. یکی از مؤلفه‌های شکل‌گیری رخداد فهم، این است که هر فهمی در گروهی «فهم به‌مثابه» است و این لایه مجموعه انتظاری‌های ما از متن را که به‌نوبه خود مسیر فهم ما را رقم می‌زند، بر می‌سازد (Hii eeeee e). (۲۰۰۸: ۱۴۹). مثلاً تقدیر فهم ما در فهمیدن متن‌های مربوط به حدوث و قدم را این انگاره تعیین می‌کند که آیا ما این متن‌ها را «به‌مثابه» یک بحث جهان‌شناسانه بفهمیم یا به «به‌مثابه» بحث الهیاتی دریابیم. بی‌گمان، برگرفتن هر یک از این دو رویکرد، انتظاری‌های ما و بالمآل فهم و تفسیر ما را از این متن‌ها عوض خواهد کرد. لایه دوم به این نکته هرمنوتیکی برمی‌گردد که هر فهمی در گروهی پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌هاست. در این بخش از مقاله، چند نگرگاه بنیادین را به‌عنوان پیش‌فهم و پیش‌داوری طرح‌افکنی کرده‌ام تا به تفسیر تازه‌ای از متن‌های یاد شده برسم. بایسته‌است که در این باره چند جمله‌ای از گادامر نقل کنم: «کسی که به دنبال فهم متنی باشد، همواره یک طرح‌افکنی می‌کند. به‌محض اینکه معنای نخستینی در متن، خود را نشان می‌دهد، او برای خود معنایی از کل متن را پیش رو می‌افکند. چنین معنایی به‌نوبه خود تنها هنگامی آشکار می‌شود که متن را از آغاز با انتظارات معینی نسبت به معنای معینی بخوانیم. فهم آنچه پیش رو قرار گرفته در به‌دست‌آوردن چنین طراحی است. که البته مدام از جانب چیزی که با رسوخ بیشتر در معنا حاصل می‌شود، مورد بازنگری

قرار می‌گیرد. وظیفهٔ مدام فهم، از کار درآوردن طرح‌افکنی‌های درست و فراخور موضوع است. طرح‌افکنی‌هایی که از آن‌جهت که طرح‌افکنی‌اند، پیش‌یابی‌هایی هستند که باید تأیید شوند (200-299: 2: Gaaamrr). با بهره‌بردن از ترجمهٔ منتشرشدهٔ محمدرضا بهشتی از این کتاب). در این بخش از مقاله با این پرسش روبه‌رو هستیم که اینک متن‌های مربوط به مسئلهٔ حدوث و قدم را چگونه بفهمیم و تفسیر کنیم؟ به نظر می‌رسد کلید فهم این متن‌ها بر این مبنا استوار است که همهٔ آن بحث‌ها را می‌توان از این نقطه‌نظر بازبینی کرد که با اینکه روبنای این گفت‌وگوها ناظر به جهان‌شناسی (Cmmhyyy) است، اما زیربنا و پی‌رنگشان خدانشناسی (II IIIII) است. به دیگر سخن، ریشهٔ اختلاف‌هایی را که پیرامون حدوث و قدم وجود دارد، باید در نحوهٔ نگرش باشندگان دو اردوگاه به ایدهٔ خدا بازجست. برای تفصیل این اجمال، باید رویکردهای متفاوتی را که از دیرباز در زمینهٔ خدانشناسی وجود داشت، واکاوی کنیم. گذشته از رهیافت‌های عرفانی به‌جانب خدا که به‌کلی با رویکردهای فلسفی و الهیاتی فرق داشت و خدا در آن «واقعها» در افق تجربه‌های عارف اتفاق می‌افتاد، اما در فلسفه و کلام کار الهیات به‌گونه‌ای دیگر دست می‌داد. در این دو دانش، به ایدهٔ خدا چونان یک مسئلهٔ شناختی نگاه می‌کردند که در سطح آگاهی و نه در افق «تجربهٔ زیسته» به آن رسیدگی می‌کردند؛ البته با این تفاوت که در فلسفهٔ نوافلاطونی با «خدای غیرشخصی» مواجهیم. خدایی که به‌هیچ‌روی غیر از جهان نیست. درین نگرگاه، تنها یک واقعیت در جهان وجود دارد و آن چیزی جز خدا نیست (=وحدت وجود). ازین رهگذر، پدیده‌های گوناگون و متکثری که در جهان هستی به چشم می‌آیند، همگی نمودی بیش نیستند و مظهرهای (پدیدارگاه‌های) آن واقعیت یگانه هستند، چندان که نمی‌توان هیچ‌یک از موجودات را از خدا سلب کرد. انگاره‌ای که یادآور این حکم فلسفی ملاصدراست: «بسیط الحقیقة کل الاشياء و لیس بشی منها» (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۱۳۸۷: ج ۶: ۱۱۰-۱۱۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۴۳۵-۴۳۶). فارابی می‌گوید در حقیقت خدای متعال که وجود محض است، شاهد و گواه است بر وجود همه چیز و اینکه وجود هر موجودی از اوست (فارابی، ۱۴۱۸: ۶۲-۶۳). جهان در این انگاره واقعیتی بیرون و جدای از خدا نیست و هویتی جز وابستگی به وجود خدا ندارد. به‌عبارت‌دیگر، خدا و جهان هر دو ازلی و قدیم هستند. طبیعی بود که طرفداران خدای غیرشخصی به ایدهٔ قدم جهان بگرایند و بر حقانیت آن پافشاری کنند و استدلال‌های گوناگونی طراحی کنند تا آن را به کرسی قبول بنشانند. بر این پایه، به‌سادگی می‌توان این جریان را این‌گونه فهمید و تفسیر کرد که طرف‌داری از قدم جهان یعنی جانب‌داری از خدای غیرشخصی. متکلمان اما در صف مقابل قرار داشتند، همانان که انگارهٔ «قدم عالم» را به چیزی نمی‌گرفتند و دفترها در انکار آن سیاه می‌کردند و قلم‌ها می‌فرسودند و رقمی کمتر از خط بطلان خشنودشان نمی‌کرد. آنان خدا را چونان شخص می‌انگاشتند؛ از نقطه‌نظر آنان، خدا کسی بود که بودباش قدیمش به‌کلی و یکسره از پدیده‌های حادث جهان جدا بود و در یک کلام، آن غیر از این و این غیر از آن به سر می‌برد و خدا بیرون از عالم و عالم بیرون از خدا انگاشته می‌شد. به‌منظور اینکه خدایی همچون شخص

در ساحت اندیشه تعین یابد، باید به گونه‌ای او را تفسیر می‌کردند و می‌فهمیدند که بتوانند او را از تک‌تک موجودات جهان و روی‌هم‌رفته از کل جهان هستی سلب کنند. سلب او از موجودات و متقابلاً سلب موجودات از او، در کنار اراده و کنش آفرینشگر، اموری بود که شخص بودن او را تعین می‌بخشید. پس بی‌چیز نبود آن همه پافشاری، مجادله و تکفیر بر سر این عقیده که جهان حادث زمانی است و تنها خداست که قدیم است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ج ۱: ۱۴۶ به بعد). کتاب تهافت الفلاسفة غزالی اشعری مسلک که چهاریک آن به نقادی و ابطال قدم عالم اختصاص یافته، تنها مشتی از خروار است. کتاب ابن ملاحمی متکلم معتزلی زیر عنوان تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة همان راه تهافت الفلاسفة را پیموده است و به خدانشناسی فیلسوفان حمله کرده و آنان را به بی‌دینی مهم نموده است (ابن ملاحمی، ۱۳۸۷: ۳-۹؛ همو، ۱۹۷۹: ۴ و ۸).

در اینجا مسئله بسیار مهمی رخ می‌نماید و آن اینکه اگر جهان را قدیم و خدا را غیرشخصی بینگاریم، نیاز داشتن جهان به خداوند و ارتباط علی خداوند با جهان، چگونه توجیه می‌شود؟ متکلمان در اینجا به فیلسوفان تاخته‌اند که اگر جهان قدیم است، دیگر نیازی به خدا (= علت) ندارد، چون از نظر متکلمان آن چیزی که سبب نیاز یک موجود (= معلول) به خدا (= علت) می‌شود، حدوث زمانی است. به دیگر سخن، از نظر آنان مناط نیاز شیء به علت، حدوث زمانی است. اما فیلسوفان معیار و مفهوم دیگری برای توجیه چنین نیازی پیکربندی کردند. فیلسوف با کنار گذاشتن «حدوث زمانی» به عنوان مناط نیاز بر آن است که «امکان ذاتی» یک ماهیت موجب نیازمندی آن به علت می‌شود. بدین قرار از آنجاکه جهان قدیم، واجب‌الوجود بالذات نیست، ممکن‌الوجود است و ازلی بودن و همبود بودن آن با خداوند، نیازمندی‌اش را به بی‌نیازی تبدیل نمی‌کند. جهان همیشه ازلی و همیشه نیازمند به وجود خداست. البته این توجیه هرگز پسند خاطر متکلمان را فراهم نیاورد. حاصل بحث این است که حکیمان معتقدند جهان ازلی است و ازلی بودنش با نیازش به خدا منافاتی ندارد، اما متکلمان می‌گویند اگر جهان ازلی باشد، به فاعل نیازی ندارد، چون محال است که امر ازلی به فاعل نیاز داشته باشد (رازی، ۱۳۸۳: ج ۳: ۹۳). متکلمان برای اثبات شخصی بودن خدا و اختیار داشتنش چاره‌ای نداشتند که ازلیت جهان را نفی کنند و به حدوث عالم معتقد شوند، چندان که برخی متکلمان باور به حدوث را در شمار ضروریات دین ارزیابی کرده‌اند (بغدادی، بیتا: ۷۰؛ فخر رازی، ۱۹۸۶: ۱۸). خواجه‌نصیر طوسی هوشمندانه این نکته را دریافته و می‌گوید «همه متکلمان در آغاز کتاب‌هایشان استدلال کرده‌اند بدون اینکه در وهله اول به خدا و نحوه فاعلیت‌ش که مختار است یا غیر مختار، بپردازند، استدلال کرده‌اند که جهان باید حادث زمانی باشد و پس از اثبات حدوث جهان به اینجا رسیدند که به پدیدآورنده نیاز دارد و پس از آن گفتند که خدا باید مختار باشد، چراکه در غیر این صورت، جهان ازلی و قدیم می‌شود و این باطل است». اشکال خواجه‌نصیر طوسی به متکلمان این است که آنان انگاره حدوث زمانی عالم را بر اختیار خداوند مبتنی نکردند، بلکه اختیار خداوند را بر حدوث زمانی مبتنی کردند (طوسی، ۱۳۸۳: ج ۳: ۹۸).

باری، ابن سینا خدا و جهان هستی را ازلی و قدیم می‌داند و برآن است که جهان را در هر آن، به خدا نیاز دارد. ابن سینا برای اینکه نیاز جهان را به خداوند از لحاظ فلسفی، تحلیل کند، مفهوم «حدوث ذاتی» را پیش می‌کشد. او بدین منظور، بحث انواع تقدم و تأخر را درمی‌اندازد. چون تأخر به دو قسم ذاتی و زمانی تقسیم می‌شود و تأخر ذاتی در حقیقت همان حدوث ذاتی است. تأخر ذاتی آن است که هستی معلول از علت باشد ولی هستی علت از معلول نباشد، از این رهگذر، معلول سزاوار هستی نیست مگر آنکه علت موجود باشد، اما وجود علت از معلول نیست و برای معلول هستی نخواهد بود مگر آنکه نخست علت موجود باشد مثلاً حرکت دست و کلید با اینکه هم‌زمان اند اما می‌گوییم نخست دست حرکت کرد آنگاه کلید. در اینجا حرکت دست بر حرکت کلید تقدم ذاتی دارد با اینکه هر دو حرکت هم‌زمان اند. اینک با دو اصطلاح حدوث ذاتی و قدیم ذاتی روبه‌رو می‌شویم. جهان با اینکه از لحاظ زمانی قدیم و ازلی است، اما حادث ذاتی است و خدا با اینکه قدیم زمانی است و هم قدیم ذاتی است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ج ۳: ۱۲۸-۱۳۱).

### نتیجه

رویکرد هرمنوتیکی مقاله راهی را می‌گشاید تا از ستیز غزالی با ابن سینا و اساساً از همه رده‌هایی که طرفداران حدوث و قدم ضد هم نوشته‌اند، تفسیری دوباره کنیم. مقاله نشان داد که هم ابن سینا که جهان را قدیم می‌دانست و هم غزالی که آن را حادث می‌انگاشت، پیش‌فرض‌هایی الهیاتی داشتند و این پیش‌فهم‌ها در نحوه نگرششان به جهان نقش‌آفرین بود چندان که باور به خدای غیرشخصی با اندیشه قدم و باور به خدای شخصی با انگاره حدوث همساز می‌افتاد. دیگر برون‌داد این جستار آن بود که اتهام غزالی را ضد ابن سینا مبنی بر الحاد و ناخدا باوری ارزیابی کردم و نشان دادم که این اتهام بی‌وجه است. مقاله این نتیجه ضمنی را هم در برداشت که هم ابن سینا و هم غزالی در استدلال‌هایشان تحت‌تأثیر آثار پروکلس و جان فیلوپونوس بودند.

## منابع

- ابراهیم، علی (۱۳۸۰). تحلیل آرا اندیشمندان مسلمان در مسئله حدوث و قدم عالم. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. به راهنمایی بیوک علیزاده. تهران: دانشگاه امام صادق، دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶). بسط الحقیقه. در دانشنامه جهان اسلام. ویراستار غلامعلی حداد عادل. تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی. ج ۳، ۴۳۵-۴۳۶.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۹). معمای زمان و حدوث جهان. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). الاشارات و التنبیها. به کوشش کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.
- ابن ملاحمی، محمود (۱۳۸۷). تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه. به کوشش ویلفرد مادلونگ. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۷۹). المعتمد فی اصول الدین. به کوشش مارتین مکدرمت و ویلفرد مادلونگ. لندن: الهدی.
- ارسطو (۱۳۷۹). متافیزیک. ترجمه شرف الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت.
- افلاطون (۱۳۸۰). دوره آثار، ۴ جلد. ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویان. تهران: خوارزمی.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۵۵). الافلاطونیه المحدثه عند العرب. قاهره: مکتبه النهضة المصریه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). مقدمه فارابی، ابونصر محمد، رسائل فلسفیه، بنگازی: منشورات الجامعة اللیبیه.
- بغدادی، عبدالقاهر (بی تا). الفرق بین الفرق، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت: دارالمعرفة.
- بهرامی، محمد (۱۳۹۰). بررسی مقایسه‌ای پاسخ‌های حکمت مشاء و حکمت متعالیه به انتقادات غزالی بر فیلسوفان در مسایل معاد جسمانی و قدم عالم. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. به راهنمایی محمدجعفر علمی. قم: دانشگاه باقرالعلوم، دانشکده فلسفه و کلام.
- توکلی بینا، میثم (۱۴۰۱). مقدمه جان فیلوپونوس: ردیه بر پروکلس. ترجمه میثم توکلی بینا. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- خراسانی، شرف الدین (۱۳۷۷). ارسطو. در دایرة المعارف بزرگ اسلامی. ویراستار محمدکاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی. ج ۷، ۵۶۹-۶۰۷.
- رازی، قطب الدین (۱۳۸۳). المحاکمات. به کوشش کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.



زینالزاده، زیبا (۱۳۹۱). ارزیابی برهان حدوث در فلسفه و کلام اسلامی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. به راهنمایی منصور ایمان‌پور. تبریز: دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.

ساکت، امیرحسین (۱۴۰۳). ترجمه و تحقیق رساله حجج پروکلس در قدم عالم. تهران: انتشارات حکمت.

شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۸۷). الملل و النحل. به کوشش محمد سید کیلانی. قاهره: شرکت مکتبه و مطبعة مصطفى البابي.

طوسی، خواجه‌نصیر (۱۳۸۳). شرح الاشارات و التنبیهات. به کوشش کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.

عربانی، مرضیه (۱۳۹۸). بررسی انتقادی نقدهای فلاسفه بر نظریه متکلمان درباره حدوث زمانی عالم. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. به راهنمایی حسین زمانبها. تهران: دانشگاه شاهد، دانشکده علوم انسانی.

علیزاده، حامد؛ حیدری، طیبه (۱۳۹۶). «بررسی و ارزیابی انتقادات غزالی بر ابن سینا در مسأله حدوث و قدم عالم با تکیه بر مبانی سینوی». اندیشه دینی. ۱۷ (۶۲) ۸۶-۶۵.

غزالی، امام محمد (۱۳۸۲). تهافت الفلاسفه. به کوشش سلیمان دنیا. تهران: شمس تبریزی. فارابی، ابونصر محمد (۱۴۱۸). رسالة للفارابی فی الرد علی یحیی النحوی رسائل فلسفیه. بنگازی: منشورات الجامعة الليبية.

فتحی، حسن (۱۳۸۷). پاورقی ترجمه تهافت التهافت. نویسنده ابوالولید ابن رشد. تهران: حکمت. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۶). المسائل الخمسون فی اصول الدین. به کوشش احمد حجازی سقا. قاهره: المکتب الثقافی.

فیلوپونوس، جان (۱۴۰۱). ردیه بر پروکلس در باب قدم عالم. ترجمه میثم توکلی بینا. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه (یونان و روم). ترجمه جلال الدین مجتبیوی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

گمبرتس، تئودور (۱۳۹۹). متفکران یونانی. ۳ جلد. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی. ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۸۷). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. ۹ جلد. قم: المکتبة المصطفوی.

واعظ جوادی، اسماعیل (۱۳۶۲). حدوث و قدم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

یاسپرس، کارل (۱۳۹۸). فلوطین. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.

**Rffreeees**

Il -Bdddīī ‘A al-Qiii r (Dttllsss) *Al-Farq bayn al-Firaq* Rssaareer: Maaa mm Miii ddi Aeel Hmī. Bii rtt : Dar ll -aa ‘ārff. (in Ariii ))

Il -āārbī (8888) *Resāla li-al-Fārābī fī-Alradd ‘Alā Yahyā al-Nahwī I Rasā’il Falsafīya*, Allll rmmā Baaawi (iii tor) Bii rut: Drr al-Aaaalu 88-44 (in Arbbic)

Il -Gzzllī uu ḥmmnad ()))) )) *Tahāfut al-Falāsifa* Reeereer: aaaaim hhrnn:SSnmmTbbrizi (i Arbbi))

Aliāā ām Hdddrri sss ul Tyyyaaa (6666) mmmimi ddd aalutt i Ghzzali' critiii sm of Ib nnn in th isee ff *Hudūth wa Qidam* ff th iii vree Relii n nn t rriciplss of Aii eenna *Quarterly Journal of Religious Thought of Shiraz University* ((( 22) 55- ooi: 99999999)rt.000000000000rrrr sinn)

Il -hhhrattāī A 'l-Ftt ḥ (2222) *al-Milal wa 'l-Niḥal* Vol Rssaareer: hhh mma ee ylnnī Cair.: sss taf Al-Baii Plll iaatinn rrrrr rtt iCCCmpyy((i Ariii ))

Il -sss ī Nāṣir al-Dī ()))) )) *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* Rssaareer:KKrimFZZi Qmm aa tee'atnnnm (i Ariii ))

Aristtt l (1))) *Metaphysics* rrrr fdddi Krrr ssaii (trnn) Thhrnn: Hmmt((iPPPr sinn)

Aii eenn (3333) *Al-Ishārāt wa 'l-Tanbīhāt* Reearcrrr : Karim yyyii . Qmm aa tee'atnnnm (i Ariii ))

Baaawi Addll rhm (99)) *Alaflātūnīyat al-Muḥdatha End al-'Arab* Cii ro:MMt aaataad-Nhhaat ll -ii sriaaa (i Arai c)

Brrr āmi aaaa mm (33)) A oomaarativ tt ff th ressss ss of *Hikmat Mashā'* a *al-Hikmah al-Muta'aliyah* to Gzzll i' rritiii mm of iii lhhhhhs t isee ff psss iaal rrrrrctinn *Hudūth* of tee Uii rrr ee Msstr' thssi B aaaa mmdd-aa'far mmmī Aiii oory Qmm Biii r ll -OlmnUūi vrr sityuuuuuffff hhlilo oooloyy((irrrr rr))

Clll sst Freeri (6666) *A History of Philosophy (Greece and Rome)* aaladdi jjj tbbii (trns) Thhrnn:lll mi-aarnnii Plll iiii (((((eeersinn)

āāāhimi Diāāi Goolamsss ei (1))) *Mo'māye Zamān va Hudūth Jahān* Terr a: Irai aIInttt ffff Plll lppppy((ieeersi))

āāāhim,AAi (888) AAAl yii of th iii ninn ff Mlll im tii nrrr the issu ff *Hudūth wa Qidam* ff t wrll aa ster' thssi B B lizeeh' Aiii oory Trrr :: Imam iiii Uii vrr iity uuulty ff oooloyy Illami iiii ii aGGGdccc(((iPPPr sinn)

āāāhimi Diiii Goolmnoossei ()))) )) *Basit al-Haqīqa* In *Encyclopedia of the World of Islam* Goolam-Ali Haaaad-Adll (iii tor). Trrr :: hhyyyyyyppiii IIIll amiauuuaatinn Vol 555-666((ieeersi))

rrrr r Rzzī ()))) )) *Al-Masā'il al-Khamsūn fī Uṣūl al-Dīn* Rssaareer: AmnHHHJaii SaaacCCro: Al-aa ktblll-qqqffi (i Ariii ))

ttt hi Haaa (888). ootttt e ff Al-Gaaaali. *Tahāfut al-Tahāfut*. Hss ttt hi((tra)) Thhrnn:HHkmtt bbbīaati (ieeeri))

Gaaamrr Hsss -Grrr (00)) *Truth and Method* Joll Weihhhii mer  
 Dllll GGCa raaall (trnn)..... :: ttt iuum.  
 Gmner hrrrrr r(9999) *Greek Thinkers*. Vll mns. hhh mmmad-hssnn  
 ffff i((trsss) Terr a:: Kkaramm((ieeersinn)  
 Hii ggggr aa rti((00)) *Sein und Zeit* Bllin: Adddmni Vrrlgg.  
 I al-aa lāhimī, aa hmd ()))) ) *Tuhfat al-Mutakallimīn fī l-Radd ‘alā l-  
 Falāsifa* Rssaareer: Wilfer aa dll nn Thhrnn: Iriii Isstitt of  
 llll oyyyyy(i Arai c)  
 9999) *Kitāb al-Mu‘tamad fī Uṣūl al-Dīn* Rssaarhrr: Wilfer  
 aa eel & aa rtiMMmr mtt tnnnnnnnnAl- in Ariii ))  
 aaeer Karl (8888) *Plotinus* hhh mmmad-Haaa Ltt fi (tra)) Terr a::  
 Krrr zzmi((ieeersinn)  
 Krr msss hāāni hāā, Kaaaa aa-bbiii , Hssii n ()))) ) *Hudūth wa  
 Qidam* In *Encyclopedia of the World of Islam* Goolam-Ali Hddddd-Aeel  
 (iii trr) Trrr ::: hh ncccldddia Islamiaa dddddd Vol ,, 222-.... (in  
 rrr sinn)  
 Krrr ssiiii , aa rafdddi ()))) ) *Aristotle*. In *Encyclopaedia Islamica*  
 Kzzmm uuu aavi-Bojuuuri (dditr) Cttt rr fir t Graat Islamic  
 lllll llll i Vll 799996((((eeri))  
 aa r A D ()))) ) Itt ruutti I *On the Eternity of the  
 World (De Aeternitate Mundi)* Brreely: Unieerit of Cll ifr ii a eess 1-55.  
 Ill l Şrrr Şrrr dd-Dī uu hamm (888). *Al-Hikmat Al-Muta‘aliyya  
 fī Al-Asfār Al-‘Aqlīyya al-Arba‘a*. Vll ume.. Qmm Al-uu tafwī  
 iiiii ii ti... (i Arai c)  
 Illl o 6666) *Against Proclus on the Eternity of the World 12-  
 18* aamss Wilrrr ii (trnn) dddddd Boomuury.  
 aat (1)) . *Complete Works* Volmm hhh mmmdd-Hss ootfi & Rzz  
 Kiii Trrr :: Kkr zzmi (iPPPrsinn)  
 ccccl (000). *On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi)* L  
 MMMMM(MM) . Br ll yy: Unieerit toof Cll ifr ii PPPss.  
 Rzzī Quṭ ll -Dī (888) *Al-Muḥākamāt* Rsserr crrr : Krr im ee iii Qmm  
 aa tb’’ tnnnn((i Ariii c)  
 tttt t Amirooei (000). Itt roccti t cccclss I *De Aeternitate  
 Mundi* Amireeei kkktt((trsss) Thhrnn: Irnni Intttt ff hhlpppyy 11-  
 1 (iPPPrsinn)  
 aaaabjiRbaar (5555) rrrrffccIII *Against Proclus on the Eternity of the  
 World 6-8* ii eealaaar (trsss) dddddd Boomuury VII-VIII.  
 Taaakll i Biaa ee aaam (1)) Itt ruutti t iii lo *De  
 Aeternitate Mundi Contra Proclus*. Bkkk 1-eeeeeeam Taaaooli Bi((((trnn)).  
 Trrr :: Iriii III ttt ittt efff llll oyyyyy7-88((ieeersia)  
 Oriiii Mrr zihh ()))) ) *A critical examination of philosophers' criticisms  
 of theologians' theory about the temporal Hudūth of the universe* aa ster's  
 tsssi B Hsseei mmmii ’’ Aiii sr y Thhrnn: hhhhi Uii vrrsity uuuilty  
 ffHhnnii tiss (iPPPr ia)  
 Vee aaviii Ism‘ il (2222) *Hudūth wa Qidam* Trrr nn: Terr Unieerit  
 eeess((ieeersi))

iii āālāā,,,, bbb (111). *Evaluation of the proof of Hudūth in Islamic philosophy and theology* aa str's thssi.. B aa ssuur Imarrrr r Adii srr y. Trrr iz: hhhhi aa nni Unirrr iit of Azrbii j Fccll t ff oooolyyy (in rrr sinn)

mmni, hhr Brr iii , Siiii ddd Glll āmāāhhh Hssii (001) A Cmnaartt ivtttt uooof t ee thoofrr iii n *Hudūth wa Qidam* of thrrrr rd fromttooootffvooof Gzzali IIII IIII II .

