



QABASAT (A Quarterly Journal on Philosophy of Religion)
Vol.30 / No.117 / Autumn 2025
ISSN: 1028-4538
<https://qabasat.iict.ac.ir>

Causal Closure and Divine Agency: A Comparison of Islamic Philosophy and Contemporary Approaches

Mohammad Bonyani

Associate Professor, Department of Theology, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran
Email: m.bonyani@basu.ac.ir

Ali Rahimi

Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran.
Email: ali.rahimi12@saadi.shirazu.ac.ir



Use your device to scan and read the article online

Citation Bonyani, M. & Rahimi, A. (2025). Causal Closure and Divine Agency: A Comparison of Islamic Philosophy and Contemporary Approaches. *Qabasat*, 30 (3) (116), 5-34
 [10.22034/qabasat.2025.732746](https://doi.org/10.22034/qabasat.2025.732746)

Type of Article: Reserch Article

Received: 17 October 2024

Accepted: 2 July 2025

Abstract

The principle of causal closure, which holds that all physical events are fully explicable by prior physical causes, is one of the fundamental concepts in contemporary philosophy of science and modern physics. Grounded in laws such as the conservation of energy, this principle poses a serious challenge to theological doctrines that emphasize divine intervention or divine action in the world. From the perspective of the causal completeness of physics, the physical world functions as a closed system, and any non-physical causal influence-such as divine intervention-appears to be in tension with this closed system. Nevertheless, contemporary thinkers have made various attempts to reconcile the notion of divine action with the principle of physical causal completeness. Using a descriptive-analytical method, this article examines the relationship between the principle of physical causal completeness and divine agency, analyzing the challenges involved and the diverse solutions proposed to reconcile these two concepts. Finally, the article explicates a solution derived from Islamic philosophy to this problem. This solution does not exactly correspond to any of the main ideas found in contemporary discussions; rather, it can be formulated as a three-dimensional model, which is elaborated in the fourth section of the article.

Keywords

Conservation Laws; Causal Completeness of Physics; Naturalism; Physicalism; Islamic Philosophy.

QABASAT

A Quarterly Journal on Philosophy of Religion
Vol.30 / No.117 / Autumn 2025



Copyright © 2024 The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-By-NC):



قبسات (فصلنامه علمی در حوزه فلسفه دین و کلام جدید)
سال سی‌ام / شماره ۱۱۷ / پاییز ۱۴۰۴
ISSN: 1028-4538
نوع مقاله: علمی - پژوهشی
<https://qabasat.iict.ac.ir>

نگرشی نو به مسئله حدوث و قدم عالم

محمد بنیانی

دانشیار گروه الهیات دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.

Email: m.bonyani@basu.ac.ir

علی رحیمی

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، ایران.

Email: ali.rahimi12@saadi.shirazu.ac.ir



استاد به این مقاله: بنیانی، محمد؛ رحیمی، علی (۱۴۰۴). نگرشی نو به مسئله حدوث و قدم عالم. قبسات، ۳۰ (۳)، ۱۱۷-۳۳-۵.

[10.22034/qabasat.2025.732746](https://doi.org/10.22034/qabasat.2025.732746)

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۶

نوع مقاله: پژوهشی

چکیده

حدوث و قدم عالم از مسائلی مورد نزاع و چالش برانگیز در تاریخ تفکر اندیشمندان اسلامی بوده است. در پژوهش‌های پیشین با دغدغه اثبات و ابطال و نگاه تصدیقی، اقامه دلیل بر نظریه موافق و ایراد و خدشه بر نظریه مخالف محور بحث و پژوهش در این باب بوده است؛ در حالی که به نظر می‌رسد پیچیدگی بحث حدوث و قدم عالم در ناحیه تصور و مفهوم‌شناسی است. نگاه خطی ارسطویی به زمان سبب گردیده است فیلسوفان و متکلمان مسلمان در این نظریه به جمع‌بندی و موضع مشترک دست نیابند. در نگاه ارسطویی سیر افقی در عالم ماده تنها خروج عالم ماده از قوه به فعل است و در این نگاه عالم هستی - اعم از مجردات و مادیات - متعلق خلق و ایجاد نیست. نظریات مختلف اندیشمندان مسلمان در باب حدوث و قدم عالم به محل نزاع اصلی پاسخ نمی‌دهند. در اینجا نیازمند اصطلاح‌سازی و مفاهیم جدیدی هستیم. با روش توصیفی-تحلیلی از رهگذر نقد و بررسی نظریات مختلف در باب حدوث و قدم عالم، نظریه حدوث و قدم امری را مطرح می‌کنیم که عدم واقعی عالم را نشان داده، حدوث و قدم عالم را به نحو منسجم‌تر و هماهنگ با متون دینی تبیین می‌کند.

واژگان کلیدی

حدوث زمانی، حدوث ذاتی، امکان ذاتی، حدوث عالم، قدم عالم.

قبسات

سال سی‌ام
شماره یکصد و نهم / پاییز ۱۴۰۴

۷



ناشر: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

مقدمه

حدوث یا قدم عالم یکی از مسائل چالش برانگیز در تاریخ علوم عقلی است؛ مسئله‌ای که به اعتقاد ملاصدرا از فرط دقت، دشواری و فزونی اشکالات جزو غوامضی است که اندیشه بزرگان از درک آن متحیر و سرگردان گشته است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۸، ص ۸)؛ بحثی که فخر رازی در بیان ادله طرفین بیش از سیصد صفحه قلم‌فرسایی کرده است (رازی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۲۲-۵)؛ مسئله‌ای آن‌چنان بزرگ و برجسته نزد علامه حلی که قائل به قدم عالم را کافر شمرده، مدعی است بالاجماع حکم چنین کسی در آخرت حکم باقی کفار است (علامه حلی، ۱۴۰۱، ص ۸۹). البته روشن است که مراد علامه، کفر اعتقادی است نه کفر فقهی.

به هر روی در این مسئله اقوال مختلفی مطرح شده است که عبارت‌اند از:

۱. قول به حدوث عالم که عمدتاً متکلمان مطرح کرده‌اند.

۲. قول به قدم عالم که دیدگاه مشهور میان حکماست.

۳. قول به جدلی‌الطرفین بودن مسئله؛ بدان معنا که هر دو طرف مسئله یا واجد ادله متعارض‌اند و نمی‌توان هیچ‌یک را بر دیگری مقدم نمود یا اساساً هر دو طرف فاقد دلیل است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۷۶). میرداماد چنین مسئله‌ای را جدلی‌الطرفین نامیده است (میرداماد، ۱۴۰۱، ص ۲۵). در این گونه موارد می‌بایست مسئله را تا رسیدن به حجتی قاطع، در بقعه امکان‌و‌انهاد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۵۳۳/ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۷۰).

۴. قول به توقف که محقق لاهیجی درباره احادیث ائمه ادعا کرده است؛ بدان معنا که در کلمات معصومان صراحتاً مطلبی در باب اثبات حدوث یا قدم عالم ذکر نشده است، بلکه صرفاً به نیازمندی عالم به صانع اشاره شده است. البته ایشان به لحاظ براهین عقلی، قول به قدم عالم را خالی از قوت نمی‌دانند (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۰).

در این نوشتار برآنیم بعد از نقل آنچه در باب معناشناسی حدوث و قدم از سوی اندیشمندان مسلمان بیان شده است، به طور اجمال نگاهی به دو دیدگاه رایج داشته، با ارزیابی دیدگاه مرسوم به ریشه‌یابی معضل این مسئله پردازیم.

در خصوص مسئله مورد بحث، پژوهش‌های فراوانی انجام شده است که برخی از آنها

نگرشی نوبه مسئله حدوث و قدم عالم

عبارت‌اند از: ۱. حدوث عالم ماده از دیدگاه متکلم و فیلسوف (خوشنویسان و طاهری، ۱۳۹۸)؛
۲. حدوث و قدم عالم (بوترابی، ۱۳۸۵)؛ ۳. تحلیلی بر مسئله حدوث و قدم زمانی عالم در تاریخ کلام اسلامی (فاریاب، ۱۳۹۲)؛ ۴. حدوث و قدم عالم از منظر روایات شیعه (آیتی و سلیمانی امیری، ۱۴۰۲)؛ ۵. مسئله حدوث و قدم عالم (مهدوی بصیر، ۱۳۸۸)؛ ۶. سیری در مسئله حدوث و قدم زمانی عالم در تاریخ فلسفه (فاریاب و برنجکار، ۱۳۹۰)؛ ۷. حدوث عالم از دیدگاه صدرالمتألهین و تطبیق آن با آیات و روایات (ایزدی، سیدهاشمی و بادپا، ۱۳۹۹)؛ ۸. آفرینش از دیدگاه فارابی و ابن سینا (رقوی، ۱۳۸۴).

روش مرسوم پژوهش‌های پیشین در بررسی مسئله حدوث و قدم عالم، اقامه دلیل بر نظریه موافق و ایراد خدشه بر نظریه مخالف است؛ حال آنکه ما معتقدیم پیچیدگی قصه حدوث و قدم عالم در ناحیه تصور و مفهوم‌شناسی دو مفهوم حدوث و قدم است. بر این اساس در ابتدا برداشت‌ها و معانی مختلف از حدوث و قدم عالم و نیز مهم‌ترین دلایل و استدلال‌های آنها را بررسی خواهیم کرد تا با بررسی مفهومی آنها، تصور و برداشتی دقیق از مفهوم حدوث و قدم و لوازم معرفتی آنها به دست آید؛ سپس از رهگذر نقد و بررسی آنها نظریه برگزیده خویش را مطرح کرده و در نهایت در تأیید نظریه مختار و سازگاری آن با متون دینی به برخی روایات و احادیث استناد خواهیم نمود. در این نوشتار بیش از آنکه در حیطه تصدیق و استدلال به نقض و ابرام ادله طرفین بپردازیم، در ساحت تصور و ایضاح مفاهیم کلیدی به دنبال حل مسئله خواهیم بود که چنین رویکردی در پژوهش‌های قبلی مغفول واقع شده است.

۱. مفهوم‌شناسی حدوث و قدم

حدوث و قدم نزد عرف مردم به معنای تازگی و کهنگی است؛ اگر زمان سپری شده از وجود شیء الف بیش از زمان سپری شده از وجود شیء ب باشد و ب عمر کمتری نسبت به الف داشته باشد، شیء الف را قدیم و شیء ب را حادث می‌نامند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۴۴-۲۴۵). روشن است که حدوث و قدم عرفی محل نزاع میان متکلم و فیلسوف نیست. در فلسفه و کلام چند معنا برای حدوث و قدم بیان شده است:

الف) حدوث و قدم زمانی: حدوث زمانی به معنای حصول و تحقق شیء بعد از عدم زمانی آن است؛ شیء حادث، زمانی نبوده، سپس به وجود آمده است. قبلیت و بعدیت در حدوث زمانی با هم جمع نمی‌شود؛ یعنی بعد از آنکه شیء در یک زمان معدوم بود، در زمان بعدی موجود می‌شود (رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۳۳/ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۴۵)؛ مثلاً اگر زید در سال ۱۴۰۰ به دنیا آمده است، در ظرف زمانی سال ۱۳۹۹ معدوم بوده است. چنین عدمی را عدم زمانی نامیده‌اند (تھاونی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۳۰۵/ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۸۹۴). بر این اساس قدیم زمانی چیزی است که برای زمان وجود آن نمی‌توان ابتدایی در نظر گرفت و هرچه در زمان به عقب برویم، نمی‌توان به نقطه و لحظه‌ای رسید که آن چیز نباشد (میرداماد، ۱۳۷۵، ص ۴۶۳/ میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ص ۴۶۴/ تھاونی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۳۰۵).

ب) حدوث تجددی: ملاصدرا بر اساس نظریه حرکت جوهری، تفسیر جدیدی از حدوث ارائه داده است. هرچند ایشان این معنا را ذیل عنوان «حدوث زمانی» ارائه می‌کند، حق آن است که ایشان تفسیری کاملاً متفاوت از حدوث زمانی ارائه داده و در واقع اصطلاح «حدوث زمانی» میان تفسیر متکلمان و صدرایی دارای اشتراک لفظی است.

ملاصدرا از طرفی قائل به دوام فیض و از طرف دیگر قائل به حرکت جوهری است. براینکه این دو دیدگاه در مسئله خلقت عالم ماده، صدور جوهر متجدد و سیال از ازل تا به ابد است؛ لکن از آنجا که عالم در تغییر است، نمی‌توان از عدم تناهی یا حتی از تناهی عالم سخن به میان آورد؛ زیرا پرسش از تناهی یا عدم تناهی در جایی معنا دارد که اشیای بالفعل مستمری موجود باشند تا آن‌گاه از پیدایش آنها سؤال کنیم که آیا از ازل پدید آمده‌اند یا بعد از آنکه معدوم بودند، خلق شده‌اند.

طبق این دیدگاه نمی‌توان به صورت ایجابی سخن از قدیم‌بودن عالم به میان آورد یا به نحو ایجاب عدولی ادعا کرد که «حوادث عالم غیرمتناهی است»؛ زیرا حکم ایجابی مستدعی وجود موضوع است، حال آنکه بر پایه حرکت جوهری، در عالم، موضوع ثابتی وجود ندارد، لکن به نحو سلب تحصیلی می‌توان گفت: «حوادث عالم معینی ندارد»، چراکه در سلب تحصیلی نیازی به تحقق موضوع نیست.

نگرشی نو به مسئله حدوث و قدم عالم

در یک نگاه دقیق‌تر درمی‌یابیم که حدوث در این نگاه، چیزی جز همان حرکت جوهری نیست. به تعبیری حرکت جوهری مفسر حدوث زمانی عالم است. عالم جسمانی به دلیل اشتغال بر طبیعت هیولانی، با تمام اجزای خود حادث است. نه ثبوت و قراری در دو آن برای عالم ماده قابل تصور است و نه هیچ بقایی در دو زمان (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۸۵-۸۶).

ج) حدوث و قدم ذاتی: حدوث ذاتی بدان معناست که وجود شیء مستند به ذات خود نبوده، بلکه مستند به غیر باشد، خواه این استناد در زمان معینی بوده یا در تمام زمان‌ها استمرار داشته یا حتی خارج از افق زمان باشد (رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۳۳/صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۴۶). به بیان دیگر حدوث ذاتی به معنای مسبوقیت وجود شیء به عدم ذاتی است. هر ممکن‌الوجودی فی حد ذاته و با صرف نظر از علت خویش، مستحق عدم است و از ناحیه غیر که همان علت هستی‌بخش است، استحقاق وجود می‌یابد. آنچه به لحاظ ذات است، مقدم بر آن چیزی است که به لحاظ غیر است؛ لذا عدم که از ناحیه ذات ممکن است، مقدم بر وجودی است که از ناحیه غیر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۶-۱۰۷/طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۹۰۳). در حدوث ذاتی، شیء مسبوق به عدمی است که با وجود آن شیء جمع می‌شود؛ عدم در حدوث ذاتی عدم مجامع است. از آنجا که قدم ذاتی به معنای عدم مسبوقیت به غیر است، قدیم ذاتی به معنای موجودی است که در وجود خود محتاج به غیر نخواهد بود؛ قدم ذاتی مستلزم وجوب است؛ پس تنها مصداق قدیم ذاتی، واجب‌الوجود بالذات است (تھاونی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۳۰۵).

د) حدوث و قدم بالحق: حدوث بالحق به معنای تأخر وجود معلول از وجود علت تامه خویش است. این تأخر از آن روست که وجود معلول عین ربط به علت تامه خویش است و روشن است که وجود مستقل، تقدم وجودی بر وجود رابط دارد. بر این اساس وجود معلول را حادث بالحق و وجود علت تامه را قدیم بالحق خوانده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۹۰۵-۹۰۶).

هـ) حدوث و قدم دهری: حدوث دهری بدان معناست که ماهیت موجوده و معلول، مسبوق به عدم خویش در مرتبه علت است؛ معلول در مرتبه علت خود معدوم است، زیرا

تجسس

علت واجد مرتبه‌ای از وجود است که معلول واجد آن نیست؛ لذا وقتی مرتبه وجودی علت را لحاظ کنیم، عدم ماهیت معلول را در آن مرتبه خواهیم یافت، بر خلاف وجود علت که مسبوق به عدم خویش در مرتبه معلول نیست؛ زیرا علت در مرتبه معلول نیز موجود است. بر این اساس معلول، حادث دهری و علت، قدیم دهری خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۹۰۷). (و) حدوث اسمی: حاجی سبزواری اصطلاح جدیدی در باب حدوث بیان کرده و آن را حادث اسمی نامیده است (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۲۹۴). حدوث اسمی تبیین مسئله حدوث از نگاه عرفاست. در نگاه عرفا ابتدا ساحت ذات الهی - مقام غیب الغیوب که متعلق شناخت و شهود قرار نمی‌گیرد - تحقق دارد، سپس تجلیات ذات یعنی مقام احدیت و مقام واحدیت قرار می‌گیرند. در نگاه حاجی سبزواری ذات همان مرتبه احدیت است که اسما و صفات در حالت کمون و خفایند. به باور ایشان در مرتبه واحدیت، اسما و صفات ظهور می‌کنند و از هم متمایزند. اسما و صفات به وجود ذات حق موجودند و تعدد وجودی با ذات ندارند. اعیان ثابته و ماهیات که در مرتبه واحدیت وجود علمی دارند، با فیض مقدس، وجود عینی می‌یابند؛ یعنی بعد از مرتبه واحدیت، مرحله تعینات خلقی (عالم جبروت، ملکوت و ناسوت) با تجلی حق در مرتبه فعل پدید می‌آیند. بر این اساس اسما و صفات و اعیان ثابته و جمیع ماسوی‌الله در مرحله احدیت معدوم‌لند و در مراحل بعدی محقق می‌شوند؛ بنابراین حادث اسمی‌لند (ر.ک: سبزواری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۹۴-۲۹۶). دیدگاه حاجی سبزواری با اختلاف برداشت‌ها و ابهاماتی روبه‌رو گردیده که ما به آنها نمی‌پردازیم (فاریاب و برنجکار، ۱۳۹۰، ص ۹۳).

در باب حدوث و قدم عالم می‌توان گفت متکلمان قائل به حدوث زمانی عالم‌اند و بالاجماع اتصاف غیر خدا به وصف قدم را جایز نمی‌شمارند؛ حال آنکه فلاسفه اتصاف غیر خدا به وصف قدم را جایز می‌شمارند (تھاونی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۳۰۵).

البته قدمی که فلاسفه جایز می‌شمارند، قدم زمانی است؛ زیرا فلاسفه نیز عالم را حادث می‌دانند؛ لکن حادث به حدوث ذاتی نه حدوث زمانی. بنابراین همه علمای اسلام متفق‌اند که عالم مسبوق به عدم است، لکن اختلاف در این است که عدم سابق، عدم زمانی است یا ذاتی (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۹).

۲. تقریر محل نزاع

نگاه متفکران مسلمان در بحث حدوث و قدم عالم، متأثر از اندیشه‌های ارسطوست. در نگاه ارسطو حرکت و زمان به یکدیگر گره خورده‌اند. زمان عبارت است از شمارش حرکات بر حسب قبل و بعد؛ زمان مانند حرکت دارای اتصال است. حرکت ازلی و ابدی است؛ بنابراین زمان نیز ازلی و ابدی است؛ زمان نه آغازی دارد و نه پایانی. محرک نامتحرک (خدای ارسطو) چون قابلیت حرکت ندارد، خارج از دایره حرکت و زمان است و بنابراین ازلی و ابدی است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۶۸). محرک نامتحرک یک خدای خالق نیست. عالم از ازل موجود بوده بدون آنکه آفریده شده باشد. محرک نامتحرک تنها به عنوان علت غایی سبب ایجاد حرکت در عالم می‌گردد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۵۵-۳۶۱). فیلسوفان مسلمان با پیروی از ارسطو زمان را مقدار حرکت دانسته‌اند. تا قبل از ملاصدرا حرکت تنها در برخی اعراض تحقق دارد و جوهر، ثابت است؛ اما در حکمت متعالیه با اثبات حرکت جوهری، حرکت و زمان کل عالم ماده را درمی‌نوردد و زمان به عنوان بعد چهارم اشیای مادی مطرح می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۴۲/صدرالمتألهین، [بی‌تا]، ص ۹). با توجه به سطور پیشین تقریر محل نزاع در قالب پرسش چنین است که آیا از ازل که خداوند متعال موجود بوده است، عالم هستی نیز تحقق داشته یا اینکه خداوند ابتدا به تنهایی تحقق داشته، در حالی که عالم در برهه‌ای از زمان معدوم بوده سپس خداوند در زمان‌های بعدی عالم هستی را خلق کرده است؟

الف) محل نزاع و حدوث تجددی: ملاصدرا خود را قائل به حدوث زمانی می‌داند، چراکه در اندیشه وی تک تک اجسام مسبوق به عدم زمانی‌اند؛ هرچند کل عالم را متصف به حدوث و قدم نمی‌دانند، زیرا عالم به مثابه یک کل، وجودی حقیقی و رای اجزای خود ندارد تا بتوان آن را متصف به حدوث یا قدم نمود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۹۷). معنایی که ملاصدرا برای حدوث زمانی بیان می‌کند، مختص عالم جسمانی است. وی مفارقات را خارج از صقع ربوبی نمی‌داند؛ لذا معتقد است مفارقات نه قدیم‌اند نه حادث، بلکه مستغرق در بحر لاهوتی و مستهلک در نور قیومی‌اند؛ به گونه‌ای که حتی یک لحظه به ذات خود رجوع نمی‌کنند و مجالی برای انانیت و غیریت نمی‌یابند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۹۶/صدرالمتألهین، ۱۳۷۸،

ص ۱۱۲ / صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ م، ج ۵، ص ۲۰۲).

محل نزاع در حدوث تجدیدی با محل نزاع در حدوث و قدم زمانی به عنوان موضوع این نوشتار متفاوت اند. مسئله مورد بحث در حدوث تجدیدی آن است که آیا عالم تنها در حیطه اعراض در حال دگرگونی و حادث شدن است یا اینکه عالم بتمامه - در حیطه اعراض و جواهر - در سیلان و تجدد و حادث شدن به سر می برد؟ با توجه به تفاوت در محل نزاع، هم قائلان به حدوث ذاتی و هم قائلان به حدوث زمانی عالم می توانند حدوث تجدیدی را بپذیرند. متکلمان می توانند بپذیرند که از زمان ایجاد عالم - حدوث زمانی عالم - تغییر و سیلان در تمامی جواهر و اعراض عالم سریان داشته است.

بنا بر دیدگاه ملاصدرا همواره در پاسخ به این پرسش که «فلان شیء در چه زمانی حادث شده است»، فقط می توان گفت «الان»؛ زیرا جوهر متجدد هیچ ثبات و قراری ندارد؛ هر لحظه جوهر جدیدی حادث می شود و آن بعد زایل شده، جای خود را به جوهر جدید دیگری می دهد. به تعبیر دیگر در هر لحظه ما با جهان جدیدی روبه روییم. در نگاه ملاصدرا که مبتنی بر حرکت جوهری است، اگرچه عالم هستی بتمامه در حال سیلان و نوبه نوشدن است، خود فرایند و چرخه تجدد و نوبه نوشدن قدیم زمانی است. در این نگاه خدا همیشه و همواره خالق بوده است، اما مخلوق ها در سیلان و تجدد ذاتی در حال نوبه نوشدن اند. به تعبیر دقیق تر ملاصدرا به نگاه فیلسوفان در اینکه خدا همیشه خالق بوده و چنین نبوده که در زمانی تنها بوده باشد، وفادار است؛ اما سازوکار و الگوی خلقت عالم را تغییر می دهد و قائل به حرکت جوهری می شود.

ب) نسبت محل نزاع با حدوث دهری و بالحق: حدوث دهری در نگاه فیلسوفان مبتنی بر رابطه علت و معلول است. در حدوث دهری محل نزاع یا مسئله مورد بحث این است که آیا معلول با حدود وجودی و تعیین خاص خود در مرتبه علت خود تحقق دارد یا خیر؟ نظریه حدوث دهری درباره مسئله حدوث و قدم زمانی عالم و محل نزاع اصلی مورد بحث، ساکت است؛ در حدوث دهری تنها بیان می شود که عالم معلول است، پس حادث دهری است؛ یعنی در مرتبه علت خود معدوم است. اینکه این معلول دارای حدوث زمانی یا قدم زمانی

نگرشی نو به مسئله حدوث و قدم عالم

است، با توجه به مبانی دیگر فکری باید تعیین تکلیف گردد. حدوث بالحق نیز مبتنی بر رابطه علت و معلول است، با این تفاوت که مبتنی بر رابطه امکان فکری و اثبات وجود رابط در حکمت متعالیه است. علت به عنوان وجود مستقل متقدم و معلول به عنوان وجود رابط متأخر است؛ مسئله و محل نزاع در حدوث بالحق این است که آیا عالم هستی به عنوان معلول نسبت به علت خود به نحوی استقلال وجودی دارد یا خیر؟ به هر حال این حدوث نیز نسبت به محل نزاع اصلی مورد بحث بی طرف است. اینکه وجود رابط معلول به نحو حادث زمانی ایجاد شده یا قدم زمانی با مبانی دیگر فکری مشخص خواهد شد.

ج) نسبت محل نزاع با حدوث اسمی: در حدوث اسمی محل نزاع را می توان این گونه ترسیم نمود که اسما و صفات و اعیان ثابتة محقق در مرتبه واحدیت که با تجلی و فیض مقدس وجود عینی می یابند، آیا در مرتبه احدیت هم تحقق و تقرر دارند یا خیر؟ بنابراین حدوث اسمی در باب مسئله حدوث و قدم زمانی عالم و محل نزاع اصلی مورد بحث، ساکت است. حدوث اسمی مرتبه واحدیت خداوند را در بر می گیرد؛ در حالی که در محل نزاع اصلی، دعوا بر سر ماسوی الله است و به صقع ربوبی حق تعالی سرایت نمی یابد. اگر ما حدوث اسمی را بپذیریم، باز هم این سؤال مطرح می گردد که در مرحله آفرینش تعینات خلقی آیا ماسوی الله دارای قدم زمانی اند یا حدوث زمانی؟

۳. ادله حدوث زمانی عالم

متکلمان و برخی حکما بر اثبات حدوث زمانی عالم ادله فراوانی اقامه کرده اند. ذکر تمام ادله به دلیل تعدد، بیرون از حوصله یک مقاله است. از سوی دیگر رویکرد ما در این نوشتار، مفهوم شناختی است؛ لذا تنها به ذکر برخی از مهم ترین ادله برای شکار دقیق معنای حدوث بسنده می کنیم.

دلیل اول: اجسام نمی توانند خالی از حوادثی چون اجتماع و افتراق و حرکت و سکون باشند. آنچه خالی از حوادث نباشد، ناگزیر حادث است، پس اجسام حادث اند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۵۵-۵۶ / اشعری، ۱۴۰۹ق، ص ۱۸۷ / همو، [بی تا]، ص ۲۰ / رازی، ۱۴۱۹ق،

ص ۷۲). دلیل مذکور از مهم‌ترین ادله قائلان به حدوث است؛ لذا همان گونه که این دلیل در میان متکلمان اهل سنت رایج است، اندیشمندان امامیه نیز بدان تمسک جست‌اند (سید مرتضی، ۱۳۸۷ق، ص ۲۹ / طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۴۴ / طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰ / علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۵).

دلیل دوم: هرچند کندی در زمره فیلسوفان است، لکن در مسئله حدوث عالم با متکلمان هم عقیده است. یکی از استدلال‌های وی مبنی بر حدوث زمانی عالم بدین شرح است: ممکن نیست زمانی وجود داشته باشد که از سمت وسوی ابتدا و آغاز نامتناهی باشد؛ زیرا اگر زمان وجود داشته باشد که از سوی ابتدا نامتناهی باشد، قطعاً به هیچ زمان مفروضی هم منتهی نمی‌شود؛ یعنی نمی‌توانیم نقطه‌ای از زمان را فرض و از ابتدای زمان که نامتناهی است، شروع کرده، جلو آمد تا به نقطه مفروض برسیم؛ زیرا اگر بتوان از نامتناهی به زمان مفروض رسید، از نامتناهی تا زمان مفروض مشتمل بر اجزایی از زمان که قابل شمارش‌اند، خواهد بود. پس اگر از نامتناهی در زمان گذشته تا زمان مفروض قابل شمارش باشد، از زمان مفروض تا نامتناهی در گذشته، مساوی با نامتناهی از گذشته تا زمان مفروض خواهد بود؛ بنابراین امر شمارش‌پذیر مساوی با یک امر شمارش‌پذیر متناهی، متناهی است؛ از این رو زمان از نقطه مفروض تا نامتناهی در گذشته متناهی خواهد بود و این بدان معناست که زمانی که فرض کردیم از ابتدا نامتناهی است، متناهی خواهد بود که این خلف است و ناممکن؛ بنابراین حقیقت زمان متناهی است (کندی، ۱۳۸۷ق، ص ۹۱-۹۲).

علاوه بر ادله یادشده براهین دیگری نیز بر اثبات حدوث زمانی عالم اقامه شده است که از آنها چشم پوشی می‌کنیم (طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۴۳ / رازی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۰۷-۳۲۲ / طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۳ / طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۰۹ / علامه حلی، ۱۴۱۹ق، صص ۳، ۸۱، ۱۲۸ و ۱۳۴ / کندی، ۱۹۷۸م، ص ۲۴-۲۵ / سبحانی، ۱۳۹۵ق، ص ۳۱ / سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۳ / فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۶۹ / اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۱۵).

۴. ادله قدم زمانی عالم

در برابر متکلمان که قائل به حدوث زمانی‌اند، بیشتر حکما قائل به قدم زمانی‌اند. برخی از مهم‌ترین ادله حکما جهت ترسیم معنای حدوث و قدم مورد نظر آنها عبارت‌اند از: دلیل اول: صدور حادث از قدیم محال است؛ زیرا اگر فرض کنیم که عالم قدیم نباشد، این عدم صدور ناشی از عدم وجود مرجح بر خلق عالم خواهد بود. حال اگر بعد از آن، عالم حادث شود یا مرجحی پدید آمده است یا خیر. اگر مرجحی در کار نباشد، دلیلی بر صدور عالم وجود نخواهد داشت و اگر مرجحی حادث شده باشد، منشأ پیدایش آن چیست؟ این پرسش بدون پاسخ باقی خواهد ماند، لذا عالم باید قدیم باشد. به عبارت دیگر از آنجا که تغییری در ناحیه ذات خداوند متعال پدید نمی‌آید، یا نباید هیچ‌گاه عالم از او صادر شود یا باید این صدور علی‌الدوام و ازلی باشد (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۷۶).

شیخ اشراق نیز همین استدلال را بیان می‌کند، ولی در منشأ پیدایش مرجح حدوث عالم، خود آن مرجح را نیز حادث و نیازمند مرجح دانسته، بدین سان به لزوم تسلسل و استحاله آن اشاره می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۳). این استدلال مورد قبول ابن‌سینا هم هست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۹-۱۱۰).

دلیل دوم: ملاصدرا با استناد به لزوم دوام فیض الهی این‌گونه بر ازلی بودن عالم استدلال کرده است که صفات خداوند متعال که مبدأ افعال اویند، عین ذات‌اند. غایت فیض وجود نیز خود خداست. داعی بر فیض نیز علم حضرت حق به نظام اکمل است و در نتیجه فیض او ازلی و ابدی خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۷۱)؛ زیرا وقتی علت تامه برای پیدایش عالم، چیزی جز وجود حق تعالی نباشد، فیض او نیز ازلی و ابدی خواهد بود.

قبل از ملاصدرا شیخ اشراق همین استدلال را با این بیان مطرح کرده است که جمیع ممکنات در وجود خود متوقف بر واجب‌الوجودند. اراده حق تعالی نیز غیرمتغیر است؛ پس وقتی خداوند متعال مرجح وجود ماسوی است، با دوام مرجح، ترجیح نیز دائمی خواهد بود (سهروردی، ۱۳۷۹، ص ۸۵-۸۶).

دلیل سوم: وقتی گفته می‌شود خداوند متقدم بر عالم است، یا تقدم ذاتی مراد است یا تقدم

زمانی؛ لکن تقدم زمانی محال است؛ پس تقدم خداوند بر عالم، تقدم ذاتی است. دلیل استحاله تقدم زمانی آن است که لازمه آن وجود زمان، قبل از وجود عالم و قبل از وجود زمان است و اگر آن زمان هم حادث باشد، باید قبل از آن زمان هم زمانی باشد تا بی‌نهایت؛ پس حدوث زمان مستلزم قدم آن است که این تناقض است و محال (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۹۶).

علاوه بر استدلال‌های یادشده ادله دیگری نیز بر قدم عالم اقامه شده است که ما به همین مقدار بسنده می‌کنیم (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۷۱-۷۲/غزالی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۵/ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق الف، ص ۳۸۰-۳۸۱/رازی، ۱۴۱۹ق، ص ۷۰-۷۱/رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۰۰-۳۰۱).

۵. نقد و بررسی

هر دو گروه متکلمان و فیلسوفان با توجه به الگوی ارسطویی از زمان، حدوث و قدم زمانی را تصویر کرده‌اند. در نگاه ارسطو زمان ازلی و به صورت خطی و یک‌طرفه است؛ زمان آغازی ندارد و هرچه رو به عقب برگردیم و نقطه‌ای را در قدیمی‌ترین دوران گذشته مشخص کنیم، باز در وسط جریان گذرای زمان‌ایم؛ نقطه آغاز و شروع در کار نیست؛ موجودی قدیم زمانی است که هر قدر در زمان رو به عقب برگردیم، نتوان نقطه شروع و آغازی برای آن یافت؛ موجودی حادث زمانی است که در برهه‌ای از زمان محقق نبوده و سپس در یک زمان خاص ایجاد شده باشد.

در مقام ارزیابی قول به حدوث یا قدم عالم، رویکرد رایج آن است که تک‌تک استدلال‌های طرفین مورد نقد و نظر قرار گیرد. قائلان به قدم عالم در آثار خود به ارزیابی ادله متکلمان پرداخته‌اند (صدرالمতألهین، ۱۳۶۰، ص ۷۲/طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۰۶۲)؛ همان‌گونه که قائلان به حدوث نیز در صدد نقد براهین قائلان به قدم برآمده‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۷۰-۷۲). به نظر می‌رسد اگر پیش از ورود به مقام تصدیق و جرح و تعدیل ادله، قدری بیشتر در مقام تصور و تحلیل مفهوم حدوث و قدم تأمل کنیم، کلید حل مسئله نیز به دست خواهد آمد.

تجسس

الف) عدم واقعی یا عدم تحلیلی: مطلب بدیهی و مورد قبول همه آن است که خداوند وقتی علت فاعلی و آفریننده عالم است که به عالم، هستی و وجود دهد. در اینجا این سؤال مطرح می‌گردد که وجود دادن به عالم آیا مبتنی بر فرض عدم واقعی یا مبتنی بر فرض عدم تحلیلی عالم است؟ منظور از عدم واقعی یک شیء آن است که آن شیء در واقعیت خارج از ذهن معدوم باشد؛ اما منظور از عدم تحلیلی یک شیء آن است که آن چیز با تحلیل در عالم ذهن متصف به عدم گردد. در اینجا باید بررسی نمود که حدوث زمانی و حدوث ذاتی کدام یک مستلزم عدم واقعی عالم و کدام یک مستلزم عدم تحلیلی است؟ درباره حدوث ذاتی گفته می‌شود که حدوث ذاتی به معنای مسبوقیت وجود شیء به عدم ذاتی است. این عدم، عدم مجامع است؛ یعنی شیء ممکن که وجود خارجی دارد، در عین حال دارای عدم ذاتی است. هنگامی که الف در عالم خارج از ذهن وجود دارد، در عین حال نمی‌تواند در همان عالم خارج معدوم باشد، زیرا اجتماع نقیضین رخ می‌دهد. برای جلوگیری از تناقض گفته می‌شود شیء موجود خارجی در ذهن دارای عدم ذاتی است؛ بنابراین عدم ذاتی، عدم تحلیلی و در ظرف ذهن است. میان دو امر «الف و ب» زمانی رابطه تأثیر و تأثر است که هر دو متعلق به یک قلمرو وجودی باشند. آتش خارجی می‌تولند آب را در عالم خارج از ذهن گرم کند، اما آتش ذهنی نمی‌تواند آب خارجی را گرم کند یا آتش خارجی نمی‌تواند تصویر آب ذهنی را به جوش آورد. به دلیل تفاوت میان ظرف وجود ذهنی و وجود خارجی، عدم تحلیلی و ذهنی - یعنی امر ذهنی - نمی‌تواند منشأ نیاز و وابستگی در ظرف وجود خارجی - یعنی امر خارجی - باشد. لازمه اعتقاد به قدم زمانی عالم و طرح حدوث ذاتی - عدم ذهنی - آن است که هر چه در زمان روبه عقب حرکت کنیم، به نقطه و لحظه آفرینش عالم نمی‌رسیم؛ چون عالم هیچ‌گاه معدوم خارجی نبوده است تا در تحقق خود محتاج علت باشد. وقتی عالم هستی در هیچ برهه زمانی معدوم واقعی نبوده است، عالم ماده، قدیم زمانی است؛ یعنی هر چه ما روبه عقب حرکت کنیم، به نقطه‌ای نمی‌رسیم که عالم، معدوم واقعی باشد. به تعبیری در این نگاه فرصت علت فاعلی بودن برای خداوند در ایجاد عالم رخ نمی‌دهد. اگر خدا بخواهد عالم را ایجاد کند، باید در یک برهه زمانی هر چند بسیار کوتاه عالم معدوم باشد و سپس خداوند به آن وجود

دهد؛ اما هرچه رو به عقب حرکت کنیم، این برهه و فرصت رخ نخواهد داد؛ چون عدم واقعی عالم در کار نیست. به نظر می‌رسد نگاه ارسطو - در نسبت محرک نامتحرک و عالم - که در مباحث پیشین مطرح گردید، به لحاظ نظری دارای انسجام بهتری از نظریه حدوث ذاتی است. در نگاه ارسطو عالم قدیم زمانی است و هرچه ما رو به عقب حرکت کنیم، به نقطه آغاز عالم نمی‌رسیم، پس عالم ازلی است. ازلی بودن به این معناست که عالم در هیچ زمانی معدوم خارجی نبوده است؛ بنابراین ارسطو با دقت فلسفی در مبانی خود محرک نامتحرک را علت فاعلی و ایجادکننده عالم نمی‌داند و از اساس خالق بودن خدای ارسطو مطرح نمی‌گردد. غالب فیلسوفان مسلمان نظریه قدیم زمانی و ازلی بودن عالم را از ارسطو پذیرفته‌اند، اما به لازمه منطقی آن تن نداده‌اند و چون نتوانسته‌اند بنا بر مبانی ارسطو عدم واقعی عالم را در خارج از ذهن تبیین کنند، پس عدم تحلیلی و ذهنی - یعنی حدوث ذاتی - را جایگزین آن کرده‌اند، غافل از آنکه عدم تحلیلی و ذهنی نمی‌تواند منشأ نیاز موجود در عالم خارج از ذهن گردد.

ب) ابهام مفهوم حدوث ذاتی: به نظر می‌رسد در تحلیل مفهوم حدوث ذاتی مغالطه‌ای رخ داده است. فیلسوفان قائل اند حدوث ذاتی به معنای مسبقیت وجود شیء به عدم ذاتی آن است. هر ممکن الوجودی فی حد ذاته و با صرف نظر از علت خویش، مستحق عدم است. در این نگاه تحلیل مفهوم حدوث ذاتی مبتنی بر تحلیل مفهوم امکان است. در تاریخ اندیشه فیلسوفان مسلمان، ابوالحسن عامری از نخستین کسانی است که به صراحت از تقسیم موجودات به واجب و ممکن و ممتنع سخن گفته است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۶۵). او می‌گوید واجب یعنی آنچه اقتضای وجود دارد و ضروری الوجود است، پس محال است لحظه‌ای عدم آن فرض گردد. ممتنع یعنی آنچه اقتضای عدم دارد، پس فرض وجود آن محال است. ممکن یعنی آنچه اقتضای وجود و عدم ندارد (عامری، ۱۳۷۵، ص ۲۵۵-۲۵۶). ممکن به لحاظ ذاتی لااقتضاست. چنین نیست که ممکن در ذات خود اقتضای عدم داشته باشد. آنچه اقتضای عدم دارد، ممتنع بالذات است، پس ممکن یعنی امری که ذاتش اقتضای وجود ندارد نه اینکه اقتضای عدم دارد (رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۶۲). به تعبیر دیگر امکان مورد نظر امکان خاص است؛ یعنی سلب ضرورت از دو طرف وجود و عدم. بنابراین

نگرشی نو به مسئله حدوث و قدم عالم

اینکه گفته شود حدوث ذاتی به معنای مسبقیت وجود شیء به عدم ذاتی است، سخن درستی نیست؛ زیرا وقتی ممکن الوجود در ذات خود نسبت به وجود و عدم لاقتضا باشد، هیچ یک از وجود و عدم، تقدمی بر دیگری نداشته و نمی‌تواند از مسبقیت وجود شیء به عدم سخن به میان آورد.

ج) تناقض‌گویی در حدوث زمانی عالم: حدوث زمانی عالم با این اشکال جدی مواجه است که خود زمان را نمی‌توان متصرف به حدوث زمانی کرد؛ زیرا خود زمان مسبوق به عدم زمانی نیست؛ یعنی نمی‌توان زمانی را تصور کرد که زمان، در آن زمان معدوم بوده باشد و در زمان لاحق به وجود آمده باشد؛ همچنان‌که نمی‌توان آن را متصرف به قدم زمانی کرد؛ زیرا معنای قدم زمانی آن است که یک شیء در تمام قطعات زمان موجود باشد و نتوان قطعه‌ای از زمان را یافت که خالی از آن شیء باشد. روشن است که زمان در ظرف زمان نیست تا بتوان سخن از قدم یا حدوث زمانی آن به میان آورد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۴۵ / طباطبایی ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۸۹۴-۸۹۶).

اگر کسی قائل به حدوث زمانی خود زمان باشد، بدون آنکه خود متوجه باشد، قائل به قدم زمان شده است؛ زیرا زمان در صورتی می‌تواند حادث باشد که مسبوق به زمان دیگری باشد، آن زمان هم اگر حادث است، می‌بایست مسبوق به زمان دیگری باشد؛ لذا هر قدر به عقب برگردیم، باید زمان ادامه داشته باشد و این چیزی جز قدم زمان نیست (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۸۹۹، تعلیقه ۱۵).

۶. نظریه برگزیده

سیطره زمان ارسطویی بر اذهان فیلسوفان و متکلمان مسلمان منشأ مشکلات پیشین و سبب پیچیدگی و ابهام مسئله شده است. اگر کماکان در همان چارچوب زمان ارسطویی مسئله حدوث و قدم طرح گردد، راه به جایی نخواهیم برد. چاره کار در کنارگذاشتن زمین بازی ارسطوست. زمان در تفکر ارسطو و به تبع در اندیشه متفکران مسلمان با حرکت و ماده گره خورده است. بنا بر نظر حکمت متعالیه زمان به عنوان بعد چهارم اشیای مادی مطرح می‌شود.

عالم ماده هر لحظه از حالت بالقوه به حالت بالفعل خارج می‌گردد. زمان حاصل خروج از حالت قوه به سمت فعلیت است. در نگاه فیلسوفان مسلمان عالم مجردات زمان ندارد، چون فعلیت تام است. عالم مجردات چون دارای حرکت نیست، پس نه قدیم زمانی است نه حادث زمانی. به لحاظ ترتیب و رتبه در خلقت، عالم مجردات مقدم بر عالم مادیات است؛ به این معنا که ابتدا عالم مجردات خلق شده و سپس عالم مادیات. بر این اساس پیگیری مسئله خلقت با نگاه افقی و زمان خطی انحصار خلقت در عالم ماده را به دنبال دارد و این چیزی است که با مبانی متفکران مسلمان ناسازگار است. ذیل آیه ۸۵ سوره مبارکه اسراء، «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»، در توضیح معنای «امر» با استناد به آیه ۸۲ سوره مبارکه یس، «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»، می‌فرمایند: امر الهی همان کلمه «کن» است که کلمه ایجاد است. ایجاد هم همان وجود شیء است، لکن از جهت استناد آن به خدای تعالی و اینکه وجودش قائم به ذات است. خداوند متعال در آیه ۵۰ سوره مبارکه قمر، «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ»، امر خود را واحد دانسته و آن را به یک چشم برهم‌زدن تشبیه کرده است. این تشبیه به منظور نفی تدریجی بودن است و از آن فهمیده می‌شود که موجودات خارج با اینکه تدریجاً و به وسیله اسباب مادی موجود گشته و منطبق بر زمان و مکان‌اند، جهتی دارند که آن جهت عاری از تدریج و خارج از حیطه زمان و مکان است و از این جهت امر خدا و قول و کلمه او شمرده شده است.... از مجموع آیات به دست می‌آید که امر همان کلمه ایجاد سماوی و فعل مختص به خداوند است که در آن، اسباب واسطه‌گری نمی‌کنند و مقتدر به زمان یا مکان یا چیز دیگری نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۹۷). بنابراین روشن شد که «امر» کلمه ایجاد است که همان فعل مختص به خداوند است که در آن، اسباب کونیه با تأثرات تدریجی خود واسطه‌گری نمی‌نمایند و امر، وجودی است رفیع‌تر از نشئه ماده و ظرف زمان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۹۸). تدریج در معنای خلق اخذ شده است، به خلاف امر که تدریجی نیست. امر مختص به ذات پروردگار است و آن را به دیگری نسبت نداده است. معنای خلق و امر به ایجاد باز می‌گردد؛ لکن جهت آنها مختلف است. خلق ایجاد تدریجی است و امر ایجاد دفعی و غیرتدریجی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۵۲). عالم امر جواهر

نگرشی نو به مسئله حدوث و قدم عالم

روحانی اند که فیض الهی از آن بر خلق نازل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۰۳). عالم امر نه در زمان است و نه در مکان به خلاف عالم خلق که واقع در زمان و مکان است (میرداماد، ۱۴۰۱، ص ۱۲۵). آفرینش عالم امر به جهت هدفی دیگر نبوده و خود، مقصود اولی است و بلکه غایت عوالم مادون است. عالم امر، ابداعی است که با کلمه «کن» واقع شده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۸). ملاصدرا در جای دیگری با بیانی دقیق‌تر عالم امر را تحت کلمه کون نمی‌داند؛ چراکه معتقد است کلمه کون، چیزی جز همان عالم کون نیست: «اولین صادر از خداوند متعال باید شریف‌ترین موجودات بعد از خداوند متعال باشد که وجود ابداعی دارد و عالم امر خوانده می‌شود. ارواح عالم امر ارواح قدسی‌اند و به منزله انوار حق متعال‌اند و می‌توان از همه آنها با عنوان روح القدس یاد کرد؛ زیرا آنها همچون شخص واحدند. آنها تحت قول «کن» قرار نمی‌گیرند، زیرا این ارواح، خود نفس‌الامر و خود قول «کن» هستند» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۶۹). این دقت نظر کاملاً بجاست؛ چراکه در تحقق عالم امر، کلمه و امر و دستوری نیست تا پس از آن، عالم امر تحقق یابد. کلمه کون، خود عالم امر است؛ چراکه ایجاد، همان وجود است. عالم امر خالی از تضاد، کثرت، تجدد و تغییر است، به خلاف عالم خلق که مشتمل بر امور مذکور است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۲۴). هر آنچه در عالم کون وجود دارد، مابزایی در آن عالم الهی دارد که علت صدور و مبدأ تحقق موجودات عالم کون‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۸۲). عالم امر دفعی‌الوجود است، حال آنکه عالم خلق تدریجی‌الوجود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۰). ابداع نزد عوام به معنای اختراع از غیر ماده است، ولی نزد حکما ابداع به معنای ادامه هستی‌بخشی به چیزی است که در ذات خود نیستی است؛ ادامه‌ای که جز به خداوند متعال وابسته نیست؛ نه ماده‌ای نه ابزاری و نه واسطه‌ای در کار است. صدور اشیا از خداوند متعال به دو صورت است: ۱. ابداع که صدور وجود از واجب متعال است، بدون مشارکت جهت قابلیت؛ ۲. تکوین که متوقف بر صلاحیت قابل است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۷۹). ابداع به معنای ایجاد شیء از عدم است؛ یعنی ایجادیه که از چیزی نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۷۶). امور لبداعی، دفعی و غیرزمانی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۹۱). هر آنچه دارای ماده

تفسیر

نبوده و قبل از وجودش حرکتی نباشد، وجودش ابداعی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۱۵). ابداع بدان معناست که شیء وجود لغیره داشته باشد و فقط متعلق به آن غیر باشد، بدون اینکه واسطه‌ای چون ماده یا آلت یا زمان در کار باشد (رازی ۱۳۸۴، ص ۴۱۶). بنابراین اینکه ما به نحو افقی در عالم ماده و در سیطره زمان رو به عقب سیر کنیم و سال، ماه و روزها را تعقیب کنیم تا اینکه به نقطه‌ای برسیم که تنها خدا باشد یا نباشد، از اساس پذیرفتنی نیست؛ چون سیر افقی در عالم ماده تنها خروج عالم ماده از قوه به فعل است و در این نگاه عالم هستی - اعم از مجردات و مادیات - متعلق خلق و ایجاد نیست. ارسطو به درستی در این سیر افقی و زمان خطی هیچ گاه به دنبال خلق عالم نبوده و از اساس مسئله خلقت برای او مطرح نبوده است. به نظر می‌رسد برای فهم درست مسئله خلقت باید به نحو طولی و نه افقی به خلقت عالم نگریست. معنای نگاه طولی بنا بر مبانی متفکران مسلمان یعنی پایین‌ترین طبقه مخلوقات، عالم مادی و به تعبیری عالم زمان است و سپس طبقه بالاتر عالم مثال و بالاترین طبقه از مخلوقات، عالم مجردات است.

به لحاظ تصویری در نگاه طولی چگونه می‌توان خلقت عالم هستی را تصور کرد که اشکالات پیشین مطرح نگردد؟ در اینجا ما نیازمند اصطلاح‌سازی و مفاهیم جدیدی هستیم. دستور ایجاد از مقام قدس الهی صادر می‌شود و عالم پدید می‌آید. با امر پروردگار، هستی به قبل از دستور و بعد از دستور تقسیم می‌شود. این قبلیت و بعدیت به اعتبار دستور الهی است. این قبلیت و بعدیت زمان خطی ارسطویی نیست، بلکه نسبتی است که در ارتباط با دستور الهی ایجاد می‌گردد. به صورت کلی در این مرتبه ماده و حرکت و زمان اصلاً قابل طرح نیست. با تکیه بر این نگاه عالم هستی اعم از مجردات و مادیات دارای «حدوث امری» است. «حدوث امری» یعنی قبل از امر و دستور ایجاد الهی هیچ چیزی وجود ندارد و عالم هستی معدوم واقعی است. در نسبت با مفهوم حدوث امری «قدم امری» مطرح می‌گردد. قبل از دستور و اراده ایجاد عالم، تنها خداوند وجود دارد؛ بنابراین تنها خداوند قدیم امری است. در این نگاه ماسوی‌الله چون معدوم واقعی است، خداوند با ایجاد آنها متصف به علیت فاعلی می‌شود و خالقیت خداوند تبیین می‌گردد. به نظر می‌رسد اگر فهم طولی را جایگزین فهم

نگرشی نو به مسئله حدوث و قدم عالم

عرضی و خطی از زمان نماییم، هم در مقام تصور به فهم درست‌تری از حدوث و قدم دست یافته‌ایم و هم در مقام تصدیق می‌توان به اختلاف دیرینه میان متکلم و فیلسوف پایان داد. یکی از عوامل سوق‌یافتن فیلسوف به سمت اعتقاد به قدم زمانی عالم، عدم وجود مرجح بر اختصاص خلقت عالم به یک برهه خاص زمانی است؛ دغدغه‌ای که تبدیل به اشکال بزرگی علیه متکلمان شده است. فیلسوفان مصرانه این سؤال را از متکلمان می‌پرسند که چرا خداوند عالم را در فلان برهه زمانی خلق کرد؟ چرا قبل‌تر یا بعدتر از آن نه؟ در حدوث امری این مشکل مرتفع می‌شود؛ چراکه با دستور و اراده پروردگار، جهان ایجاد می‌شود؛ لکن نه به حدوث زمانی بلکه به حدوث امری. در صورتی اشکال پیش‌گفته قابلیت طرح دارد که نگاه زمانی و خطی ارسطویی حاکم بر تصور ما از حدوث باشد؛ برای مثال اگر بگوییم خدا عالم را در ۵ هزار سال قبل خلق کرد، می‌توان اشکال کرد که چرا در ۶ هزار سال پیش خلق نکرده است یا چرا در حدود ۴ هزار سال قبل اقدام به خلقت نکرده است؟ ویژگی زمان خطی ارسطویی این است که شما هر لحظه را مبنا قرار دهید، می‌توان از لحظه قبل و بعد از آن پرسید؛ اما در حدوث امری قبل از دستور و اراده الهی، زمانی وجود ندارد؛ قبل و بعد زمانی ارسطو تحقق ندارد که شما دست روی آن بگذارید و سؤال از قبل و بعد کنید؛ قبلیت و بعدیت زمانی ارسطویی در پایین‌ترین طبقه عالم خلقت قرار می‌گیرد. پیش از پیدایش عالم، فقط خدا بود و هیچ نبود. نه زمانی بود و نه امتدادی و نه قبل و بعدی؛ لذا نمی‌توان گفت چرا خداوند این عالم را در این برهه خلق کرد؟ چرا قبل‌تر یا بعدتر نه؟ پیش از پیدایش عالم، کثرتی تحقق ندارد و از اساس هیچ قبل و بعدی قابل طرح نیست. مفاهیمی مانند کثرت، قبل و بعد با امر به پیدایش عالم نمودار می‌گردد. با امر الهی، عالم به دو بخش قبل از دستور و بعد از دستور تقسیم می‌شود. بنابراین از اساس اشکال مذکور مرتفع می‌گردد. در ازل (قبل از دستور آفرینش) چون تنها خداوند موجود است و مقام وحدت حکمفرماست، از اساس قبل و بعد قابلیت طرح ندارند؛ قبل و بعد نیازمند فرض کثرت‌اند؛ مفاهیمی مانند «قبل و بعد» و «حادث و قدیم» «علت و معلول» مفاهیمی متضایف‌اند؛ به این معنا که بدون یکدیگر قابل فهم نیستند؛ فرض قبلیت یا حدوث، فرض جهت دیگر آنها یعنی بعدیت و قدیم‌بودن را به دنبال

پیش

دارد. تضایف مبتنی بر دو طرف و فرض کثرت است. قبل از دستور آفرینش تضایف قابل فرض نیست؛ اما با دستور و امر به آفرینش توسط پروردگار، این مفاهیم قابلیت طرح می‌یابند. همراه با دستور الهی و ناظر به آن مفاهیم متضایف قبل و بعد، علیت و معلولیت و حادث و قدیم شکل می‌گیرند.

مفهوم ازل که درباره خداوند متعال به کار می‌رود، مربوط به مرتبه قبل از حدوث امری است. در این نگاه خداوند تنها موجود ازلی است و ماسوی‌الله معدوم واقعی است. در اینجا ملاک قدم امری، استقلال و استغنا و جودی است؛ بنابراین موجود مستقل، قدیم امری است؛ یعنی موجودی که قبل از دستور آفرینش تحقق دارد. ملاک حدوث امری فقر و ضعف و جودی و وابستگی در تحقق است؛ حادث امری یعنی موجودی که در تحقق خود نیازمند علت است. ماسوی‌الله در تحقق خود نیازمند دستور و اراده الهی است. بنابراین عدم واقعی ماسوی‌الله قبل از آفرینش، نشانه و علامت حدوث امری یعنی فقر و ضعف و جودی و وابستگی در تحقق است. موجودی که وجودش مستقل نباشد و در ایجادش خود نیاز به علت داشته باشد، هیچ‌گاه استقلال و غنای و جودی نخواهد یافت.

مفهوم علیت نسبت میان علت و معلول است. علیت مبتنی بر فرض کثرت حداقل دو موجود است که یکی علت باشد و دیگری معلول؛ با توجه به اینکه در مرحله ازل (قدم امری) هنوز کثرتی تحقق ندارد؛ بنابراین خدا در مرحله قبل از دستور نه علت تامه است و نه علت ناقصه چون از اساس این سؤال قابلیت طرح نمی‌یابد. مفهوم دوام فیض نیز مبتنی بر فرض کثرت است. دوام یعنی امری در طول زمان استمرار داشته باشد؛ دوام فیض نیازمند تصور حداقل دو موجود یکی دهنده فیض و دیگری گیرنده فیض است؛ بنابراین سؤال از دوام یا انقطاع فیض نیز در مرحله قبل از کثرت معنا ندارد. بر این اساس اگر کسی بگوید عالم قدیم زمانی است، زیرا خداوند از ابتدا علت تامه بوده یا بگوید عالم قدیم زمانی است به سبب دوام فیض الهی دچار مغالطه گردیده است. افزون بر نکته قبل، در اینجا مغالطه مصادره به مطلوب نیز اتفاق افتاده است. محل نزاع این است که آیا خدا از ازل علت تامه بوده یا دوام فیض الهی از ازل جریان داشته است یا خیر؟ اگر بتوان ثابت کرد که خدا از ازل علت تامه بوده یا جریان

نگرشی نو به مسئله حدوث و قدم عالم

فیض الهی از ازل محقق بوده است، سپس می‌توان نتیجه گرفت که خلقت ازلی است و هیچ‌گاه خداوند تنها و بدون مخلوق نبوده است. بنابراین باید توجه کرد که محل نزاع را نمی‌توان به عنوان دلیل ارائه نمود. عدم مورد لحاظ در حدوث دهری و حدوث اسمی، عدم نسبی و مقایسه‌ای است؛ به این معنا که مرتبه‌ای از حقیقت هستی در مرتبه بالاتر از خود تحقق ندارد؛ اما به دلیل دوام فیض الهی و تجلیات دائم خداوند، به نحو ازلی خداوند دارای مخلوق بوده و چنین نبوده که در مرحله‌ای خداوند بدون مخلوق بوده باشد. حدوث ذاتی فلاسفه و حدوث زمانی متکلمان نیز با اشکالاتی روبه‌روست که در سطور پیشین مطرح گردید.

د) مؤیدهای نظریه برگزیده در متون دینی

با دقت در روایات فراوانی که در آنها واژه قدیم یا قدم در مورد خداوند متعال به کار رفته است، می‌توان در یک دسته‌بندی کلی، این قبیل روایات را به دو دسته تقسیم کرد: دسته اول: روایاتی که در صدد اثبات حدوث عالم و نفی ویژگی قدم از ماسوی‌الله و اختصاص آن به خداوند متعال‌اند. روایات فراوانی با این مضمون در کتب روایی موجود است که ما از باب نمونه صرفاً به چند روایت اشاره می‌کنیم:

در روایتی از امام صادق آمده است: «فَمَعَاذَ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ شَيْءٌ غَيْرُهُ بَلْ كَانَ اللَّهُ وَلَا خَلْقٌ ثُمَّ خَلَقَهَا: پناه بر خدا [از این اعتقاد] که همراه خداوند چیزی بوده باشد، بلکه خدا بود و هیچ مخلوقی نبود، سپس آنها را خلق کرد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱۶). با همین مضمون روایات دیگری نیز آمده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱۶/ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۶۰۲/مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۰۰/طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۲). روایت دیگری می‌فرماید: «التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ وَالزَّبُورُ وَهِيَ كُلُّهَا مُحَدَّثَةٌ مَرْبُوبَةٌ أَحَدَتْهَا مَنْ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ هُدًى لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُمْ لَمْ يَزَلْنَ مَعَهُ فَقَدْ أَظْهَرَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِأَوَّلٍ قَدِيمٍ وَلَا وَاحِدٍ» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۰۶). این روایت شریف به صراحت بیان می‌کند که تورات و انجیل حادث‌اند، چراکه اگر ازلی بودند، مبدأ اول بودن، قدیم بودن و واحد بودن خداوند متعال زیر سؤال می‌رفت. جالب آنکه کسی ادعا نداشت تورات و انجیل واجب‌الوجودند، بلکه کسانی که معتقد به

ازلی بودن تورات و انجیل بودند، آن را کلام خداوند می دانستند، یعنی همان مخلوق ازلی که مورد ادعای فیلسوفان است؛ لکن روایت شریف در برابر چنین ادعایی یک کبرای کلی بیان می کند و آن اینکه اگر چیزی ازلی باشد، بی نیاز از خالق بوده و وحدانیت خداوند به عنوان مبدأ اول زیر سؤال می رود.

دسته دوم: روایاتی که نشان دهنده آن است که فقط خداوند متعال مستحق وصف قدیم است، چراکه اوصاف یادشده اختصاص به حضرت حق دارند.

در روایتی از امام رضا در اوصاف خداوند متعال آمده است: «أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قَدِيمٌ وَ الْقِدْمُ صِفَتُهُ الَّتِي دَلَّتِ الْعَاقِلَ عَلَى أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ فِي دَيْمُومِيَّتِهِ ... وَ لَا شَيْءَ مَعَ اللَّهِ فِي بَقَائِهِ وَ بَطَلَ قَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ كَانَ قَبْلَهُ أَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ وَ ذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ فِي بَقَائِهِ لَمْ يَجُزْ أَنْ يَكُونَ خَالِقًا لَهُ لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقًا لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۸۶).

نکته جالب این روایت آن است که معیت در بقای خدا و عالم مخلوقات نفی شده است. به صراحت بیان شده که خدا بود و همراه او چیزی نبود. اگر چیزی با او از قدیم بوده باشد، چگونه خدا خالق آن خواهد بود؟ این روایت صریح در نفی اعتقاد فلاسفه است. معیت غیر با خداوند نافی خالقیت شمرده شده است، زیرا خالق، مخلوق را از نیستی به هستی می آورد و وقتی یک موجود، همواره تحقق داشته باشد، خالق چگونه به او هستی بخشیده است؟ به بیان دیگر نقطه شروع هستی بخشی به این مخلوق ازلی چه زمانی است؟ هر برهه و وقت و زمانی که بخواهیم برای خلقت مخلوق ازلی در نظر بگیریم، باز هم پیش تر از آن نقطه، آن مخلوق موجود بوده است و هرگز نمی توان به نقطه شروع هستی بخشی رسید؛ پس وقتی نتوان به نقطه شروع هستی بخشی رسید، مخلوق بودن زیر سؤال می رود و این نکته دقیقی است که روایت شریف بدان اشاره دارد.

همین مطلب را با این بیان می توان تقریر کرد که اگر دو موجود ازلی الف و ب داشته باشیم، از کجا می توان فهمید که کدام یک هستی بخش به دیگری است؟ وقتی هیچ نقطه ای را نتوان یافت که یکی به دیگری هستی بخشیده باشد، چه دلیلی داریم که یکی را خالق دیگری

نگرشی نو به مسئله حدوث و قدم عالم

بدانیم. مجوز خالق دانستن یکی و مخلوق دانستن دیگری آن است که بتوان ادعا کرد که در یک نقطه، الف به ب هستی بخشیده است؛ ولی وقتی هرگز نتوان به نقطه هستی بخشی رسید، دلیلی هم بر وابستگی وجودی یکی بر دیگری نخواهیم داشت.

در روایتی دیگر بقا را وصف قدیم و فنا را وصف حادث معرفی کرده است: «أَنَّ اللَّهَ قَائِمٌ بَاقٍ وَ مَا دُونَهُ حَدَثٌ حَائِلٌ زَائِلٌ وَ لَيْسَ الْقَدِيمُ الْبَاقِي كَالْحَدَثِ الزَّائِلِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۶۸).

در برخی روایات احتیاج و تغیر از ویژگی های حادث شمرده می شود که در موجود قدیم راه ندارد: «الإحتیاجُ مِنْ صِفَاتِ الْمُحْدَثِ لَا مِنْ صِفَاتِ الْقَدِيمِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۷۸) و «وَ الْقَدِيمُ لَا يَكُونُ حَدِيثًا وَ لَا يَفْنَى وَ لَا يَتَغَيَّرُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۱۶۶).

در پایان یادآوری می کنیم که حمل قدیم در این روایت بر قدیم ذاتی و حمل حادث بر حادث ذاتی افزون بر اینکه خلاف ظاهر روایات است و هیچ شهادی بر این حمل وجود ندارد، با صریح برخی روایات در تنافی است که پیش تر در ذیل برخی روایات این تنافی را خاطر نشان کردیم.

نتیجه گیری

فیلسوفان و متکلمان مسلمان با نگاه خطی ارسطویی به حدوث و قدم عالم پرداخته اند و بر همین اساس به هر کدام از نظریات آنها اشکالاتی وارد می گردد. حدوث ذاتی فیلسوفان ناتوان از تبیین نیاز عالم به خداوند است و حدوث زمانی متکلمان نیز در بردارنده تناقضی درونی است. با نگاه ارسطویی به زمان و حرکت مسئله حدوث و قدم عالم قابل حل نیست. با کنار گذاشتن زمان خطی ارسطو و با طرح حدوث و قدم امری می توان مسئله حدوث و قدم عالم را سامان جدیدی داد که اشکالات مشهور بر آنها وارد نگردد. در این نگاه عدم واقعی عالم تبیین می شود. حدوث امری عالم شامل ماسوی الله می گردد. آنچه سبب نیاز به خالق است، عدم واقعی عالم است نه حدوث ذاتی که عدم تحلیلی و ذهنی است.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵). کمال‌المدین و تمام النعمة. تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران: انتشارات اسلامیة.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸). التوحید (للصدوق). تحقیق و تصحیح هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
- ابن سینا، حسین (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا. قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء- الالهيات. قم: مكتبة آية الله المرعشي.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء- المنطق. قم: مكتبة آية الله المرعشي.
- ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). تحف العقول. تصحیح و تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- اخوان‌الصفاء (۱۴۱۲ق). رسائل اخوان‌الصفاء. بیروت: الدار الاسلامیة.
- اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۹ق). رسالة الى اهل الثغر. تحقیق عبدالله شاکر جندی، مدینه: مكتبة العلوم والحكم.
- اشعری، ابوالحسن (بی‌تا). اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع. تصحیح و تعلیق حمودة غرابة، قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث.
- ایزدی، محسن، سیدهاشمی، سید محمدجواد، و بادپا، علی (۱۳۹۹). حدوث عالم از دیدگاه صدرالمتهین و تطبیق آن با آیات و روایات. نشریه آینه معرفت، (۲)، ۱-۱۸.
- آیتی، علی، و سلیمان‌امیری، عسکری (۱۴۰۲). حدوث و قدم عالم از منظر روایات شیعه. فصلنامه فلسفه اسلامی، ۹ (۱)، ۷۷-۹۴.
- بوترابی، سید محمدعلی (۱۳۸۵). حدوث و قدم عالم. نشریه اطلاعات حکمت و معرفت، ۱ (۱۰)، ۲۹۸-۳۰۱.
- بهمنیار (۱۳۷۵). التحصیل. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- تھاونی، محمدعلی (۱۹۹۶م). کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم. بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۹۸). درآمدی به تاریخ فلسفه اسلامی. زیر نظر محمد فناپی اشکوری، تهران: انتشارات سمت.

نگرشی نوبه مسئله حدوث و قدم عالم

- خوشنویسان، مریم و طاهری، سیدصدرالدین (۱۳۹۸). حدوث عالم ماده از دیدگاه متکلم و فیلسوف. پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، ۱ (۲)، ۱۲۵-۱۴۹.
- رازی، فخرالدین (۱۴۰۷ق). المطالب العالیة من العلم الالهی. بیروت: دار الکتاب العربی.
- رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات. قم: انتشارات بیدار.
- رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق). المحصل. عمان: دار الرازی.
- رازی، فخرالدین (۱۴۱۹ق). الاشارة فی أصول الکلام. بی جا: مرکز نور العلوم للبحوث و الدراسات.
- رازی، فخرالدین. (۱۳۸۴). شرح الاشارات و التنبیها. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- رقوی، جواد (۱۳۸۴). آفرینش از دیدگاه فارابی و ابن سینا. نشریه کلام اسلامی، (۵۶)، ۲۳-۳۶.
- سبحانی، جعفر (۱۳۹۵). محاضرات فی الالهیات. تلخیص علی ربانی گلپایگانی. قم: مؤسسه الإمام الصادق.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق). الإلهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل. قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- سبزواری، هادی (۱۳۷۲). شرح المنظومه. تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۳). حکمة الاشراف. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۹). هیاکل النور. تصحیح محمد کریمی زنجانی اصل. تهران: نشر نقطه.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۳۸۷ق). جمل العلم و العمل. نجف: مطبعة الآداب.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ب). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳الف). المشاعر. تهران: کتابخانه طهوری.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰الف). اسرارالآیات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱). العرشیة. تهران: انتشارات مولا.

- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳ب). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). رسالة فی الحدوث. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار إحياء التراث.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (بی تا). الحاشیة علی إلهیات الشفاء. قم: انتشارات بیدار.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۵). نهاية الحکمة. تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). الاحتجاج علی أهل اللجاج. تصحیح و تحقیق محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل. بیروت: دار الأضواء.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۱۳). قواعد العقائد. مقدمه، تحقیق، تعلیق علی حسن خازم، بیروت: دار الغرابة.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶ق). الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد. بیروت: دار الأضواء.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). الأمالی. قم: دار الثقافة.
- عامری، محمد بن یوسف (۱۳۷۵). رسائل ابو الحسن عامری. تصحیح سحبان خلیفات، ترجمه مهدی تدین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۹ق). نهاية المرام فی علم الکلام. قم: مؤسسه الإمام الصادق.
- علامه حلّی، یوسف بن مطهر (۱۴۰۱). أجوبة المسائل المهنية. قم: خیام.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۸۲). تهافت الفلاسفة. تهران: شمس تبریزی.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۸). المنطقیات للفارابی. قم: مکتبه آیه المرعشی.
- فاریاب، محمدحسین (۱۳۹۲). تحلیلی بر مسئله حدوث و قدم زمانی عالم در تاریخ کلام اسلامی. نشریه پژوهش های اعتقادی کلامی، (۱۰)، ۷۱-۹۲.

نگرشی نوبه مسئله حدوث و قدم عالم

- فاریاب، محمدحسین، و برنجکار، رضا (۱۳۹۰). سیری در حدوث و قدم زمانی عالم در تاریخ فلسفه. معرفت فلسفی، ۹ (۱)، ۷۳-۱۰۴.
- فیاض لاهیجی (۱۳۸۳). گوهر مراد. تهران: نشر سایه.
- قاضی عبدالجبار (۱۴۲۲ق). شرح الاصول الخمسة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه (یونان و روم). ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۳۸۷). مجموعه رسائل فلسفی کندی. ترجمه محمود یوسف ثانی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۹۷۸م). رسائل الکندی الفلسفیه. قاهره: دار الفكر العربی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تحقیق و تصحیح هاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). آموزش فلسفه. ج ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). تعلیقه علی نهایة الحکمة. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- مهدوی بصیر، فاطمه (۱۳۸۸). مسئله حدوث و قدم عالم. نشریه فرهنگ پژوهش، (۴)، ۱۵۷-۱۷۶.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۱-۱۳۸۵). مصنفات میرداماد. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- میرداماد، محمدباقر (۱۴۰۱ق). القبسات. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.