

نحوه پیدایش عالم در فلسفه یونان و فلسفه اسلامی

محمدحسین ایراندوست*

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۴/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۲۵)

چکیده

سابقه بحث «نحوه پیدایش عالم» به یونان باستان برمی گردد. این بحث بعدها تحت عنوان «حدوث و قدم» به عنوان یکی از مباحث و مسائل فلسفه و کلام اسلامی مطرح شد. فلاسفه، عمدتاً طرفدار نظریه قدم زمانی عالم بودند. اما در قرون متأخر با پیدایش حکمت متعالیه، نظریه ارسطویی «قدم عالم» نفی شد و با استفاده از تئوری حرکت جوهری قالب جدیدی از حدوث زمانی عالم به نام «حدوث تجددی» ارائه شد. این مقاله درصدد است تا به روش توصیفی به یکی از متفرعات مسئله حدوث و قدم عالم، یعنی «نحوه پیدایش عالم» پرداخته و به این سؤال پاسخ دهد که خواه عالم «حادث» باشد یا «قدیم» نحوه پیدایش آن چگونه است؟ در نحوه پیدایش عالم سه نظریه اصلی وجود دارد. طبق نظریه نخست، «پیدایش عالم» امری ظاهری است. و در واقع چیزی در عالم حادث نمی شود. بر اساس نظریه دوم اشیاء عالم بطور مداوم معدوم می شوند و بجای آنها اشیاء تازه‌ای به وجود می آید. نظریه سوم از مشهور فلاسفه اسلامی است که معتقدند عالم ثابت و لایتغیر نیست بلکه مرتب در حال «حدوث» است.

کلیدواژگان

تجدد امثال، پیدایش عالم، حدوث اشیاء، فلسفه یونان.

* استادیار، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران
رایانامه: mohirandoost@gmail.com

طرح مسئله

آنچه در بررسی نخست از منابع فلسفی بدست می‌آید، این است که بحث «نحوه پیدایش عالم» در فلسفه یونان باستان مطرح بوده است. قدمای فیلسوفان یونان به حدوث عالم اعتقاد داشتند و نظریه قدم زمانی عالم پس از ارسطو شایع شد و شاگردانش به آن گرایش داشتند. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۴۷۷). به عنوان مثال افلاطون در رساله «محاوَره تیمائوس» درباره حدوث اشیاء سخنان پراکنده ای دارد. تیمائوس می‌گوید چون جهان دیدنی و محسوس و دارای جسم است، حادث می‌باشد. تنها سخن درست درباره «وجود ابدی» آن است که بگوییم: «هست» اما اصطلاح «بود» را در مورد تحولی که به موازات زمان در جریان است بکار می‌بریم. زمان و جهان هردو باهم پدید آمدند تا اگر روزی قرار شد از بین بروند، هردو باهم نابود گردند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۸۴۸-۱۸۳۷). مباحث این بخش از رساله تیمائوس مویذ نظریه «حدوث زمانی» عالم است. اما در آثار ارسطو مطالبی هست که بر قدیم بودن عالم حکایت دارد. وی در کتاب هشتم از «سمع طبیعی» از قدیم بودن حرکت، سخن گفته است و حرکت را معلول یک محرک اول می‌داند. قول به قدیم بودن حرکت ملازم با قول «قدم عالم» است. از دیدگاه ارسطو تمام متفکران به جز افلاطون، قائل به قدیم بودن زمان هستند. و قبلیت و بعدیت بدون زمان معنی ندارد. (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۳۲۸).

بنابراین پیشینه بحث «نحوه پیدایش عالم» به یونان باستان برمی‌گردد. و با ورود فیلسوفان اسلامی، مانند فارابی و ابن سینا به این بحث و دفاع آنان از نظریه قدم زمانی عالم، واکنش شدید متکلمین را به همراه داشت. فلاسفه اسلامی، در حکمت مشاء و اشراق، عمدتاً طرفدار نظریه قدم زمانی عالم بودند. اما در قرون متاخر با پیدایش حکمت متعالیه، نظریه ارسطویی «قدم عالم» نفی شد و با استفاده از تئوری حرکت جوهری قالب جدیدی از «حدوث زمانی عالم» به نام «حدوث تجدیدی» ارائه شد. ملاصدرا در «رساله فی الحدوث» نظریه برگزیده خود را که موافق دیدگاه متدینین است، چنین بیان می‌کند که «جَمِيعٌ ما سِوى اللهِ حادثٌ و لا قَدِیمٌ ذاتاً و لا زماناً الا الله». (شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۲۳)

مسئله حدوث و قدم عالم در زمان معاصر هم از جذابیت برخوردار بوده و برخی مانند علامه طباطبایی (ره) نظریه حدوث عالم را پذیرفته و مجموع عالم را چیزی جدای از اجزاء آن ندانسته و از آنجا که اجزای عالم حادث زمانی هستند، مجموع هم چنین است (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۳۸۹). اما شهید مطهری بر این باور بود که همه فلاسفه اسلامی، برخلاف متکلمین، رای به نظریه «قدم عالم» داده اند. و به نظرایشان، فلاسفه می گویند محال است عالم اول داشته باشد و احتمال نمی دهد که علم امروز هم خلاف آن را ثابت کرده باشد (مطهری، ج ۴، ص ۱۶۴)

این مقاله درصدد ارائه یکی از متفرعات مسئله حدوث و قدم عالم است. و آن نحوه پیدایش عالم است. یعنی خواه عالم «حادث» باشد یا «قدیم» نحوه پیدایش آن چگونه است. که با استفاده از آثار شهید مطهری به طرح و تبیین و نقد سه نظریه اصلی و چند نظریه فرعی میپردازیم.

نظریه پارمنیدس

قدیمی ترین نظر در خصوص «نحوه پیدایش عالم» از پارمنیدس^۱ است. یکی از مهم ترین مسائل برای فیلسوفان قدیم یونان، پاسخ گویی به این سؤال اساسی بوده که جهان از چه تشکیل شده و عنصر اصیل آن چیست؟ فلاسفه پیش از پارمنیدس هر کدام عنصری را به عنوان عنصر اولیه معرفی

۱. پارمنیدس (Parmenides) در شهر النا (Elea) اواخر قرن ششم پیش از میلاد (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۷۰) یا مقارن سال ۴۷۵ (ق.م) متولد شد (امیل بریه، ۱۳۷۴، ص ۷۷). وی اگرچه شاگرد کسنوفانس (Xenophanes) بود، اما از او پیروی نکرد و با آمینیاس (Aminias) معاشرت داشت. بنابراین پارمنیدس شاگرد واقعی و پیرو عقاید آمینیاس بود که بعدها آن فلسفه را به نفع فلسفه خویش ترک کرد. (شرف الدین خراسانی، ۱۳۵۷، ص ۲۷۵)

او نخستین فیلسوف یونانی است که افکار فلسفی را به نظم کشید. اشعار او با وزن شعر حماسی یونان، مشتمل بر یک مقدمه و دو بخش به نام های «راه حقیقت» و «راه گمان» می باشد. زیرا وی اندیشه های خود را نوعی الهام می داند، پس آنچه را می گوید حقیقت است و ساخته پندار آدمیان نیست. بنابراین، در بخش نخست، یعنی «راه حقیقت»، باید اصول عقاید و اندیشه های وی را جست و جو کرد، اما بخش دوم، یعنی «راه گمان»، بیانگر نظریاتی است که به نظر پارمنیدس زائیده پندار و گمان یا عقاید آدمیان است.

کردند؛ عناصری نظیر: آتش، آب و خاک و مانند آن. اما نخستین فیلسوفی است که «وجود» را به عنوان آنچه که اصیل است معرفی می‌کند و با این نظریه تحولی عظیم در فلسفه به وجود می‌آورد. شاید بتوان او را پایه‌گذار تفکر هستی‌شناسی در جهان غرب دانست.

تفکر فلسفی پارمنیدس نفی تفکرات فیلسوفان پیش از خود، خصوصاً هراکلیتوس، به شمار می‌رود که بر این باور بود که حرکت و تغیر و عدم ثبات در جهان حاکم است. و پارمنیدس بر خلاف هراکلیتوس بر این عقیده است که تغیر و حرکت امری است موهوم و آنچه هست وجود است منهای حرکت و صیورورت.

متکلمین اسلامی غالباً در بحث وجود حرکت در عالم، از زنون و پارمنیدس، به عنوان مخالفان حرکت سخن به میان آورده و آنها را صاحب استدلال در نفی حرکت می‌دانند. (علامه حلی، ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ص: ۳۳۸). اما در بحث «خلقت از عدم» و نحوه حدوث اشیاء از پارمنیدس حرفی نزده‌اند.

شهید مطهری، ضمن آنکه در بحث حرکت، نظر پارمنیدس را مطرح نموده‌اند. اما با توجه به برداشت اشتباه فلاسفه یونان از «خلقت از عدم»، نظریه نخست در نحوه پیدایش عالم را به «پارمنیدس» نسبت داده است. این نظریه پارمنیدس بارها در آثار شهید مطهری مورد تاکید و نقد قرار گرفته است. ایشان معتقد است که در فلسفه یونان، توجه بیشتر فیلسوفان به حرکت و تغیر بوده است و هراکلیتوس نماینده ی این گونه طرز تفکر است. البته از او در این مورد، تنها جمله‌هایی ذکر شده است نه برهان فلسفی، مانند جمله ی معروف «هیچ کس در یک رودخانه دو بار آبتنی نمی‌کند»^۱ که اشاره به این است که همه چیز در عالم در حال تغیر است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص: ۸۷۸). نحله‌های فلسفی دیگری مانند الیائیان و همچنین طبیعیون بودند که تغیر را یک امر عارضی می‌دانستند. پارمنیدس که یک فیلسوف الیائی بود، معتقد بود که «موجود»

۱. البته جمله معروف هراکلیتوس چنین است: «تو نمی‌توانی دو بار در یک رودخانه فرو روی.» (امیل بریه، پیشین،

لازمه‌اش چند چیز است، یکی ثبات و دیگر ازلی بودن و فنا نداشتن. او با یک تحلیل فلسفی می‌خواست استدلال کند که هرچه هست ثبات است و تغییر واقعیت ندارد. (همان، ۸۷۹)

شاگرد او که زنون الیائی که با «زنون اکبر» از او تعبیر می‌کنند، براهینی بر امتناع وقوع حرکت اقامه می‌کرده است. پارمنیدس فقط از راه تحلیل «موجود» می‌خواست نفی حرکت و تغییر را اثبات کند، ولی زنون براهینی هم بر محال بودن تغییر اقامه می‌کرده است.

به باور شهید مطهری، فلاسفه‌ی دوره‌ی یونان «خلقت از عدم» را محال می‌دانند. اما آنها برداشت درستی از ایجاد نداشتند. خلقت از عدم، نزد همه محال است. «خلقت از عدم» به این معنا که عدم را وجود کرده باشند. اما ایجاد معنایش این نیست که عدم را تبدیل به وجود کنند. البته قبول داریم که «خلقت از عدم» این تصور را برای ذهن به وجود می‌آورد که عدم، ماده شده است برای وجود و عدم تبدیل شده است به وجود، نظیر اینکه می‌گوییم: این نان از خمیر به وجود آمده است. یعنی آن، ماده شده است برای این. و قبول داریم که طبق حرف پارمنیدس عدم، تبدیل به وجود نمی‌شود. ولی برخلاف پندار پارمنیدس، معنایش این نیست که «هیچ چیزی حادث نیست.» اشتباه پارمنیدس این است که خیال کرده است به دلیل اینکه عدم تبدیل به وجود نمی‌شود پس هرچیزی از ازل بوده است و تغییری هم در آن پیدا نمی‌شود. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص: ۳۵۸)

نقد و بررسی نظریه پارمنیدس

شهید مطهری نظریه نخست در تبیین حدوث اشیاء را به پارمنیدس منسوب نموده است. و در این باره می‌گوید: «یک طرز فکر این است که بگوییم «حدوث اشیاء» امری ظاهری است یعنی در واقع هیچ چیزی در عالم حدوث پیدا نمی‌کند. هرچه هست از ازل بوده است و تا ابد هم باقی خواهد ماند.» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۱، ص: ۱۹۳) ما به نظرمان می‌آید که چیزهایی حادث می‌شوند ولی در واقع چیزی حادث نمی‌شود؛ آنچه روی می‌دهد تنها جابجاشدن اشیاء است. یکی از دلایلی که برای این مطلب ذکر شده این است که اگر چیز جدیدی بخواهد به وجود بیاید لازم می‌آید «عدم» تبدیل به «وجود» بشود. عدم که تبدیل به وجود نمی‌شود. پس اساساً هیچ چیزی وجود پیدا نمی‌کند. این نظریه‌ای است که در دنیای قدیم مطرح بوده است و در دنیای جدید هم کم و بیش

طرفدارانی دارد. فیلسوفی در یونان قدیم به نام «پارمنیدس» که از فلاسفه‌ی الیایی است حتی منکر حرکت در خارج شده است. می‌گوید هیچ چیزی در عالم حدوث پیدا نمی‌کند و حرکت هم یک امر ظاهری است. این یک نوع طرز فکر در باره «حدوث اشیاء» است. (همان، ج ۱۱، ص: ۱۹۴)

ارکان نظریه پارمنیدس در شعر فلسفی خود

در سخنان به جا مانده از پارمنیدس، می‌توان مویدات و نشانه‌هایی از نظریه نخست دید. شعر فلسفی پارمنیدس را «سیمپلیکیوس» شارح آثار ارسطو، برای آیندگان حفظ کرده است این شعر در اصل یونانی است و دارای یک مقدمه و دو بخش است به نام «راه گمان یا عقیده» و «راه حقیقت». در شعر فلسفی پارمنیدس، هر چیزی جز آکندگی و پُری از «هستنده» نمی‌تواند باشد. و هرگونه داوری درباره آنچه این هستی را نفی می‌کند و در اثبات نیستی می‌کوشد، خودبه خود پوچ و بی‌معنی خواهد بود. حکم عقل آن است که جهان پر از «هستنده» است و نیستی نمی‌تواند باشد، از سوی دیگر، عامه مردم که به حقیقت آشنا نیستند، برخی چیزها را هست و برخی را نیست می‌دانند و بعضی نیز هر دو را باهم می‌آمیزند و جهان را آمیخته‌ای از هستی و نیستی می‌شمارند. پارمنیدس ابتدا اصل هست (وجود) را به اثبات می‌رساند و احتمال‌های دیگر درباره تصور نیستی یا آمیخته‌ای از هستی و نیستی را نفی می‌کند و سپس خصوصیات وجود را بیان می‌کند: «هست، و نا هستی (نیستی) نیست.» (شرف الدین خراسانی، ۱۳۵۷، ۲۷۷)

منظور از «هست» در سخن پارمنیدس، این است که در جهان جز آنچه هست و ما آن را هستنده می‌نامیم چیز دیگر را که ضد و نقیض آن باشد، یعنی نیستی، نمی‌توان تصور کرد، پس همه هستی است. اعتقاد به نیستی گمراهی و کج اندیشی است. پارمنیدس می‌گوید: «زیرا تو نه می‌توانستی ناهستنده را بشناسی و نه به زبان آوری.» (همان)

آنچه که بتوان از آن سخن گفت و یا درباره آن اندیشید، «هست» است. چرا که نیستی و هیچ نمی‌تواند متعلق فکر باشد و نه می‌توان درباره آن سخن گفت. زیرا سخن گفتن درباره هیچ، سخن نگفتن است و فکر کردن درباره هیچ فکر نکردن. اما خصوصیات «وجود» در سخن پارمنیدس چنین است:

۱. وجود علتی ندارد: خودش می گوید: «هستنده نازائیده و تباهی ناپذیر است. زیرا کامل و جنبش ناپذیر و بی انجام است... چه پیدایشی برای آن جست و جو خواهی کرد؟ چگونه و از کجا پرورده شده؟ اجازه نخواهم داد که بگویی یا بیندیشی که از ناهستنده پدید آمد...» (شرف الدین خراسانی، همان، ۲۷۹)

احتمالاً همین استدلال بوده است که شهید مطهری به عنوان نظریه پارمنیدس در «حدوث اشیاء» به آن اشاره داشته و به برداشت اشتباه او از «خلقت از عدم» هشدار داده است. پارمنیدس در این استدلال می گوید که اگر چیزی به وجود آید یا باید از وجود نشأت بگیرد یا از عدم. اگر از وجود ناشی شود، پس ایجاد واقعی نیست. یعنی به وجود آمدنی در کار نیست. اما اگر از عدم و هیچ برآمده باشد، در این صورت عدم باید قبلاً چیزی باشد تا وجود بتواند از آن ناشی شود، در این صورت آن عدم دیگر عدم نخواهد بود. با این استدلال، پارمنیدس نتیجه می گیرد که وجود نه از وجود برمی خیزد و نه از عدم. بنابراین، باید گفت که وجود و هستی، هست. اما مخلوق نیست. ازلی است. در واقع چیزی در عالم حادث نمی شود. هر چه هست از ازل بوده و تا ابد باقی خواهد ماند. بنابراین ازلی بودن وجود نیز ثابت می شود.

۲. وجود ابدی است و انتهای زمانی ندارد. خودش می گوید: زیرا «هستنده... تباهی ناپذیر است... بی انجام است... پس چگونه هستنده می تواند فنا شود؟» (شرف الدین خراسانی، همان، ۲۷۹) پس اگر چیزی بخواد وجود را از بین ببرد خودش باید قبلاً وجود داشته باشد و این یعنی اثبات وجود.

۳. وجود واحد، اما کامل است. خودش می گوید: «یکپارچه، کل، یکتا و مستمر» (همان، ۲۸) یعنی نمی توان چیزی به آن افزود؛ زیرا اگر وجود، واحد نبود، باید به وسیله چیزی غیر از خودش منقسم شود و چون غیر از وجود هیچ است، وجود منقسم به غیر نیست، پس واحد است و هر چه که به آن افزوده شود غیر از وجود نخواهد بود، پس کامل است.

۴. وجود به دلیل همانندی تقسیم نمی پذیرد. خودش می گوید: «تقسیم پذیر هم نیست؛ زیرا همه همانند است.» پس اقسام آن، غیر از وجود نخواهد بود.

نظریه دوم: خلق جدید

دومین نظریه ای که شهید مطهری در «نحوه پیدایش عالم» مطرح نموده، نظریه «خلق جدید» یا «تجدد امثال» است. وی می‌گوید نظریه دوم در تبیین «حدوث اشیاء» این است که اشیائی دائماً در عالم معدوم می‌شوند و اشیاء دیگری از نو به وجود می‌آیند. نظریه ای عرفا دارند که از آن کم و بیش این مطلب را می‌شود استنباط کرد. نظریه ی «تجدد امثال» که نظریه ی خاصی در میان عرفاست شبیهه مطلبی است که عرض کردیم. عرفا معتقدند که عالم دائماً در حال معدوم شدن و موجود شدن است. اگرچه آنها هم شاید معدوم شدن واقعی را قائل نیستند، آنچه که آنها می‌گویند «قبض و بسط» است یعنی عالم یک حالت بسطی پیدا می‌کند و دوباره منقبض می‌شود، مثل نوری که آن را پخش کنند و بگیرند، پخش کنند و بگیرند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۱، ص: ۱۹۴). اگرچه در اینجا شهید مطهری احتمال می‌دهد که انفصال و معدوم شدن مراد عرفا نبوده است. اما در موارد دیگر از آثارشان تصریح می‌کنند که این نظریه مبتنی بر قول به «انفصال» است. یعنی خلقی معدوم می‌شود و خلقی موجود می‌گردد. (همان، ج ۱۳، ص: ۲۱۵)

یک معنای «خلق» احداث چیزی از موادی است که قبلاً وجود داشته است. مانند خلق نان از آرد. و معنای دوم «خلق» صفت خداوند است. زیرا او ایجاد کننده و باقی دارنده ی عالم است. پس اگر عالم باقی باشد، خداوند هستی آن را ادامه می‌دهد. زیرا خلق او مدام است (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۳۴۲).

اصطلاح «خلق جدید» یک اصطلاح عرفانی است. و منشاء آن قرآن است که فرمود: أَلَمْ نَخْلُقْكَ الْأَوَّلَ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ (سوره ق: آیه ۱۵) یعنی: مگر خلقت نخستین، ما را عاجز و ناتوان کرد که نتوانیم برای بار دوم خلق کنیم؟ نه، ما از خلق اول عاجز نشدیم، با اینکه خلقت اول آفریدن از هیچ و بدون الگو است، پس چگونه خلقت دوم که اعاده همان خلق است ما را عاجز می‌کند (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص: ۵۱۷) و نیز فرمود: إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ (سوره فاطر: آیه ۱۶) یعنی اگر خدا بخواهد شما را می‌برد و «خلق جدید» می‌کند. اصطلاح «خلق جدید» در عرفان عبارت از اتصال امداد وجود از حق تعالی برای همه مخلوقات. و یا

عبارت از اتصال امداد وجود الرحمن است به هر واحدی از ممکنات. زیرا ممکن الوجود به ذات خود معدومست (سجادی، ۱۳۶۱، ص ۲۵۳).

شیخ عبد الرزاق کاشانی (متوفی ۷۳۵ ه.ق) در تعریف خلق جدید می گوید:

«خلق جدید، عبارت است از اتصال هستی از نفس رحمانی به هر ممکنی به سبب معدوم بودن ذاتی خویش، با قطع نظر از وجود آورنده اش بصورت مستمر تا جایی که هر لحظه ای در خلقی دگر باشد.» (الکاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۶۱). توشیهیکو ایزوتسو^۱ معتقد است که عین القضات همدانی^۲ پیشتاز اندیشه ی «خلق مدام» و نظریه «خلق جدید» است. وی می گوید:

«بر اساس نظریه عین القضات، در واقع هر وجود فی نفسه یک ناموجود، معدوم است. روشن شدن یک ناموجود در پرتو «نور وجود» فقط بر مبنای نسبت متحقق میان آن شیء و منبع غایی وجود امکان پذیر است و این نسبت وجودی در هر لحظه کلا متفاوت از لحظه های سپری شده و نیز لحظه های بعدی خواهد بود. به سخن دیگر، کل جهان هستی لحظه به لحظه خلق جدید می یابد.» (سالاری، کیهان اندیشه ۱۳۷۴ شماره ۶۴)

اصطلاح «خلق جدید» با اصطلاحات دیگری چون «خلق مدام»، «تجدد امثال»، «تبدل امثال»، «خلع و لبس»، مترادف است. و همه آنها به این معنی است که فیض وجود دائمی است و به سوی عالم ریزش می کند. شیخ محیی الدین ابن عربی (متوفی ۲۲ ربیع الثانی ۶۳۸ قمری) در کتاب مشهورش، فصوص الحکم، «نظریه خلق جدید» را اینگونه بیان می کند:

«وَأَمَّا أَهْلُ الْكَشْفِ فَانْهَمُ يَرُونَ أَنَّ اللَّهَ يَتَجَلَّى فِي كُلِّ نَفْسٍ وَ لَا يُكْرَرُ التَّجَلِّي، وَ يَرُونَ أَيْضًا شُهُودًا أَنَّ كُلَّ مُجَلِّ يَعْطَى خُلُقًا جَدِيدًا وَ يَذْهَبُ بِخُلُقِهِ. فَذِهَابِهِ وَ هُوَ عَيْنُ الْفَنَاءِ عِنْدَ التَّجَلِّي وَ الْبَقَاءُ أَمَّا يَعْطِيهِ التَّجَلِّي الْآخِرَ.» (فصوص الحکم، ص ۱۲۶)

اما اهل کشف می بینند که حق تعالی همواره تجلی در هر نفس می کند و تجلی او مکرر

۱. (Toshihiko Izutsu) اسلام شناس ژاپنی (متوفی ۱۹۹۳)

۲. عین القضات همدانی حکیم، شاعر، مفسر و عارف نامی متولد ۴۹۲ و متوفی به سال ۵۲۵

نمی‌شود و به چشم دل می‌بینند که هر تجلی، «خلق جدید»ی عطا می‌کند. و خلقی را با خود می‌برد. پس بردن (آن خلق) عین فناست هنگام تجلی، و عین بقاست چون تجلی دیگری عطا می‌کند. تاج الدین خوارزمی یکی از شارحان فصوص در بیان این جمله ابن عربی می‌گوید:

«تجلی او مکرر نمی‌شود، زیرا که آنچه موجب فناست غیر آن است که موجب بقاست، در هر آنی فنا و بقا حاصل می‌گردد، لاجرم تجلی غیر مکرر باشد». (خوارزمی، ۱۳۶۸، ص ۴۴۸).

لاهیجی در شرح گلشن راز، تکرار ناپذیری تجلی را مفاد این سخن قرآن می‌داند که فرمود:

«کل یوم هو فی شأن» و معتقد است هر لحظه و هر نفس حق را شئون و ظهوری دیگر است و تکرار در تجلی الهی واقع نیست (لاهیجی، ص ۸۰).

نقد نظریه خلق جدید

به باور شهید مطهری، نظریه ی «خلق جدید» عرفا، متکی بر پذیرش «انفصال» است. معنی «انفصال» آن است که لحظه به لحظه جهان نو می‌شود در حالی که بین این «نو» و آن «کهنه» هیچ رابطه ی اتّحادی نیست. بلکه به معنی قبض و بسط متعدد است. وی معتقد است که عرفا براین ادعای خود استدلال نمی‌کنند بلکه می‌گویند چنین کشف کرده ایم (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص: ۲۱۵).

نقد شهید مطهری متوجه قول «انفصال» است. وی می‌گوید بنابر حرکت جوهری این نظریه درست نیست، چون لازمه ی حرکت جوهری این است که یک وجود سیال متصلی باشد. بنابر حرکت جوهری، شیء متحرک که حرکت می‌کند در جوهر یا در عرض معینی متّصف می‌شود به وجود عرضش، این مؤید نظریه ی وجود سیال است، نه اینکه معدوم شده و موجود گردد. در حرکت جوهری «موجود و معدوم شدن» در کار نیست. زیرا موضوع حرکت و مافیة الحركة یک چیز است و اختلاف آنها به اعتبار لا بشرط و بشرط لا است. مثل بیاض و ابیض. پس نقد نظریه خلق جدید از نگاه شهید مطهری، متوجه اصل نظریه نیست بلکه متوجه قول به «انفصال» است. تا قبل از صدر المتألهین کسی نمی‌گفت عالم آنا فآنا تجدید می‌شود، چون به حرکت جوهری قائل نبودند، می‌گفتند صورتها باقی است مانند صورت سنگ و خورشید و فلک، و ممکن است

میلیونها سال باقی باشند. اعراض متغیرند نه جوهر. پس نظریه ی عرفا در نزد حکمای قدیم هیچ درست نیست ولی به عقیده ی ملا صدرا عالم آنآ فآناً موجود می شود. این نظریه صحیح است اما نه به معنی تجدید انفصالی (مطهری، همان، ج ۱۳، ص: ۲۱۶)

شهید مطهری همان نقدی که به نظریه خلق جدید عرفا وارد می دانست نسبت به صدر المتألهین هم وارد دانسته است. وی در مواردی که ملا صدرا بحث حرکت جوهری خود را با نظریه خلق جدید عرفا قابل انطباق دانسته، مورد نقد قرار داده است. مثلاً در جلد دوم اسفار فصلی گشوده تحت عنوان: «فی أنّ نحو وجود الأجسام الطبيعية ليس الأعلی سبیل التجدد والانقضاء والحدوث الاستمرار». و سخنان قدمای فلاسفه از ارسطو تا حکمای اسکندریه را نقل کرده و خواسته از آن کلمات تأییدی برای مدعای خود بیاورد. و نیز دو قسمت از کلمات محیی الدین عربی را نقل کرده، که تبیین نظریه خلق جدید است. شهید مطهری این انطباق اقوال را نقد کرده و نه سخن قدمای فلاسفه را و نه نظریه خلق جدید عرفا را سازگار با حرکت جوهری نمی داند. (مطهری، همان، ج ۱۳، ص: ۲۲۱-۲۱۷)

همچنین وقتی ملا صدرا در اسفار از تصریحات و تنبیهاتی بر حرکت جوهری در کلمات فلاسفه و عرفا از جمله ارسطو، زنون اکبر و محیی الدین آورده و از هر سه عباراتی نقل می کند. شهید مطهری به همه این اقوال و تحلیل های ملا صدرا انتقاد کرده (همان، ج ۱۱، ص: ۵۷۵) و می گوید:

جمله هایی که به ارسطو نسبت می دهد، از دو جهت ضعیف است. یکی از جنبه ی سند، چون عبارت ارسطو را از اثولوجیا نقل می کند که قدما آن را از ارسطو می دانستند و امروزه مسلم شده است که این کتاب از ارسطو نیست و بلکه از «فلوطین» است. خود مرحوم آخوند هم در باب اعاده ی معدوم می گوید: اثولوجیا منسوب به ارسطوست، گویی خودش هم تردید دارد که از ارسطو باشد.

از نظر مضمون هم عبارت مورد استناد ضعیف است چون ایشان کلمه ی «سیلان» را بر حرکت جوهری حمل کرده است و حال آنکه کاملاً روشن است که مراد حرکت، جوهری نیست. افلوپین

در اثولوجیا گفته است که عالم، حکم یک موجود زنده را دارد و یک نفس و قوه‌ی مدبر بر آن حکومت می‌کند مثل بدن انسان که نفس بر آن حکومت می‌کند. اگر این نفس وجود نداشته باشد، طبیعت بدن انسان بر گسیختگی و از هم پاشیدگی است. افلوپین از این از هم پاشیدگی به سیلان تعبیر کرده و گفته است اگر نفسی بر عالم حکومت نمی‌کرد، نظام عالم بر قرار نبود و عالم از هم می‌پاشید. مرحوم آخوند می‌گوید مقصود از «سیلان» در اینجا حرکت جوهری است. ایشان از کلمات زنون اکبر هم جملاتی نقل می‌کند که هیچ دلالتی بر حرکت جوهری ندارد (همان، ج ۱۱، ص: ۵۷۶).

همچنین جمله‌ای از محیی‌الدین نقل می‌کند. این جمله از جملات منسوب به ارسطو و زنون روشنتر است ولی مراد او هم حرکت جوهری نیست بلکه چیزی شبیه به آن است. عرفا به «تجدد امثال» قائلند که معنایش این است که عالم آنآ فآنآ نو می‌شود ولی نه به سبک حرکت جوهری. حرکت، تجدد اتصالی است یعنی میان مراتب نو و کهنه، یک وحدت اتصالی حکمفرماست. حرف عرفا بر اساس وحدت اتصالی نیست، بلکه بر این اساس است که آنآ فآنآ و دائماً تجلیات حق تعالی بر عالم فرو می‌ریزد و عالم دائماً معدوم شده، نو می‌شود.

آنها که می‌گویند هر زمان دنیا نو می‌شود مرادشان تجدد امثال است و همچنان که در کلمات محیی‌الدین به آن تصریح شده است، از این جهت فرقی میان دنیا و آخرت نیست. ولی طبق نظریه‌ی حکما حرکت اختصاص به عالم مادی دارد و عالم غیرمادی نمی‌تواند حرکت داشته باشد و لذا حکما در مورد عالم غیب و عالم آخرت، قائل به حرکت نیستند. پس جمله‌ی محیی‌الدین هم تأییدی بر حرف ایشان نیست. (همان، ج ۱۱، ص: ۵۷۶).

شهیدمطهری در کتاب «نقدی بر مارکسیسم» هم بر این نقد پافشاری دارد و می‌گوید: یک معنای تکامل این است که شیئی حرکت می‌کند و وجود ناقص آن، تبدیل به وجود کامل می‌شود. مثل بچه که بزرگ می‌شود. تکامل واقعی همین است. یک نوع تکامل دیگر داریم که معنایش جانشین شدن کامل است به جای ناقص، نه اینکه ناقص متحول به این کامل شده باشد، بلکه یک وجود مباین با این کامل دارد، و آن از بین رفته و کامل به جای آن قرار گرفته است. فرق میان این

دو نوع تکامل شبیه فرقی است که میان حرف عرفا و فلاسفه در مورد حرکت در عالم، وجود دارد هر دو گروه قائل به تغییر هستند و می‌گویند در هر لحظه عالم نو می‌شود، ولی حرف عرفا این است که عالم در هر لحظه معدوم می‌شود و از نو موجود می‌شود (تجدد امثال). معنای حرف عرفا معدوم شدن و موجود شدن است، نه اینکه قبلی به بعدی متبدل می‌شود. فلاسفه با منطق خودشان این حرف را قبول نداشته می‌خواهند حرف عرفا را موافق نظر خودشان توجیه کنند، و می‌گویند: تغییر در عالم به صورت حرکت است، یعنی یک اتصال واقعی میان مراتب وجود دارد و مرتبه قبلی متحول می‌شود به مرتبه بعدی، و یک استمرار واقعی در کار است. (مطهری، نقدی بر مارکسیسم، ج ۱، ۲۵۶)

پرسش دوم تحقیق این بود که آیا طبق باور شهید مطهری، نظریه «تجدد امثال» بر نظریه دوم قابل انطباق است؟ جواب این پرسش منفی است. زیرا آنچه از کلام عرفا برمی‌آید با آنچه ایشان در نظریه دوم «حدوث اشیاء» گفته اند اندکی متفاوت است. زیرا اولاً عرفا در مقام تبیین «حدوث اشیاء» این نظر را مطرح نکرده اند و اینگونه نبوده که در بحث دو سویه متکلمین و حکما در حدوث یا قدم عالم، وارد شوند و این نظریه را بیان کنند که «عالم حادث است» به این نحو که اشیائی دائماً در عالم معدوم می‌شوند و اشیاء دیگری از نو به وجود می‌آیند.

ثانیاً خلق جدید و تجدد امثال در زبان عرفا با تعبیر خاص آمده است. آنها در تبیین رابطه بین حق و خلق این ادعا را بیان کرده اند. ادعای اصلی عرفا این است که، موجودات مظهرِ اسماء حق هستند و اسماء حق دائم فعالند. و این یعنی «خلق مدام». به نظر آنان، مخلوق در هیچ لحظه قائم به خود نیست. او فقط یک بار به آفرینش نیازمند نیست، بلکه این نیاز دم به دم وجود دارد و خدا هر لحظه در کار خلق است. اسم منشیء، مدام در حال انشاء و اسم مفنی دائم در حال افنا است. اتصال این هستی حق تعالی به هر واحدی از ممکنات، «خلق جدید» است.

البته نقد شهید مطهری بر ملاصدرا در انطباق حرکت جوهری بر نظریه «تجدد امثال» وارد و دقیق است زیرا، تجدد امثال، اعم از حرکت جوهری نیست. تجدد امثال عام است، و همه مخلوقات، اعم از مادی، مجرد، جوهر و عرض را یکسان مشمول تجدد و تبدل می‌شمارد، اما

حرکت جوهری مختص به عالم مادی است که بالذات جواهر مادی و بالتبع اعراض را در بر می‌گیرد.

نظریه سوم: پیدایش عالم در فلسفه اسلامی

سومین نظریه ای که شهیدمطهری در تبیین «نحوه پیدایش عالم» مطرح می‌کند دیدگاه حکماست. این دیدگاه را تحت عنوان «نظام شدن در عالم» ارائه داده‌اند. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۱، ص: ۱۹۴). اصطلاح «حدوث» در این نظریه، همان «حدوث ذاتی» است. حکما می‌گویند هر ممکن الوجودی وجودش مسبوق به عدم ذاتی است. این عدم، «عدم مجامع» است یعنی قابل جمع با وجود است. شیء در همان حالی که موجود است، لیسیت ذاتی دارد. معنای حدوث چیزی جز مسبقیت وجود به عدم یا تأخر وجود از عدم، نیست و یکی از معانی «عدم» هم لا اقتضائیت و لیسیت ذاتی ماهیت است که از آن به «امکان ذاتی» و «عدم مجامع» تعبیر می‌شود و این عدم بر وجود ماهیت تقدم دارد. این مسبقیت وجود به عدم را فلاسفه «حدوث ذاتی» گفته‌اند. اما مسبقیت وجودشیء به «عدم زمانی» را که در واقع «عدم مقابل» است، به «حدوث زمانی» مشخص کرده‌اند. بنابراین هر حادث زمانی حادث ذاتی هم هست ولی ضرورت ندارد که هر حادث ذاتی حادث زمانی هم باشد. (همان، ج ۱۰، ص: ۳۳۶). در هر حال مبانی حکما در این نظریه چنین است:

۱. **عالم در حرکت و تغییر است:** عالم یک حالت ثابت و تغییرناپذیر ندارد. این طور نیست که درختان، حیوانات، زمین و خورشید در وضعی که دارند میخکوب شده باشند و همه به همان حالی که هستند باقی بمانند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۱، ص: ۱۹۵). عالم دائماً تغییر می‌کند و دائماً نوآوری می‌کند. اشیائی را می‌برد و اشیائی را می‌آورد. و این معنای «تُحْيِي وَ تُمِيتُ» است.

۲. **حادث از کتم عدم به وجود نیامده است:** حکما معتقدند، امری که حادث می‌شود صد درصد از کتم عدم به وجود نیامده است یعنی این طور نیست، که یک شیء هیچ سابقه ای نداشته باشد و منقطع و بریده از همه ی چیزهای دیگر، یکمرتبه از عدم به وجود آمده باشد. هر حادثی را که نگاه کنیم می‌بینیم که چیزی بوده است که تبدیل به این امر حادث شده است. فرزند انسان در اصل یک نطفه بوده که بعد این نطفه مادی را جذب کرده و متحول شده تا به اینجا رسیده است.

پس ما نظامی در این عالم می بینیم که می توانیم نام آن را «نظام شدن» بگذاریم. یعنی اینکه چیزی چیز دیگری می شود و یا چیزی از چیز دیگری به وجود می آید.

۳. هر حادثی در آینده با گذشته ای خاص خود ارتباط دارد: حکما می گویند نه تنها اشیائی که پدید می آیند از اشیاء دیگر به وجود آمده اند، بلکه علاوه بر این می بینیم که هر ماده ای قابل متبدل شدن به هر صورتی نیست. هر چیزی امکان تبدیل شدن به یک شیء بالخصوص را دارد. اگر چیزی حادث می شود از یک راه معین است که به وجود می آید، یعنی هر آینده ای با گذشته ای مخصوص خودش ارتباط دارد و هر گذشته ای با یک آینده ای مخصوص به خود ارتباط دارد: «گندم از گندم بروید جو ز جو». (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۱، ص: ۱۹۵)

پس حادث به چیزی نیاز دارد که از آن به وجود بیاید، آن را اصطلاحاً «ماده» می گویند. ولی هر ماده ای زمینه برای هر حادثی نیست بلکه شأنیت حدوث یک حادث معین را دارد. در هر ماده ای امکان حدوث حادثی معین هست. در نطفه ای انسان امکان حدوث یک موجود انسانی وجود دارد و در نطفه ای گوسفند امکان حدوث یک گوسفند. (همان، ج ۱۱، ص: ۱۹۶)

این سومین نظریه ای بود که در تبیین «نحوه پیدایش عالم» از سوی شهید مطهری ارائه شد. پرسش سوم تحقیق این بود که آیا آراء فلاسفه در تبیین حدوث اشیاء به همین سه نظر محدود است؟ پاسخ این پرسش هم منفی است چون نظرات دیگری هم در تبیین نحوه پیدایش اشیاء ارائه شده است. مثلاً نظریه محمدباقر استرآبادی، مشهور به «میرداماد»، (متوفی ۱۰۴۰) تحت عنوان «حدوث دهری» می تواند به عنوان نظریه مستقل و جدیدی برای تبیین پیدایش اشیاء ذکر شود. البته شهید مطهری در آثار خود به این نظر به نحو مشروح اشاره داشته اند. میرداماد که قول فلاسفه و قول متکلمین را نپذیرفته بود. برای «حدوث» سه آوند (وعاء) معرفی می کند. اول آوند «زمان» که متقدر و سیال است. و موجودات آن از جنس تقدّر و انقسام و امتداد هستند. و این طرفی است که متکلمین «حدوث» اشیاء را در آن می دیدند. این آوندی است برای موجودات متغیر و متحرک. دوم آوند «دهر» که خارج از چارچوب تقدّر و انقسام و امتداد و زمان است. در این «وعاء» وجود صریح مسبوق به عدم صریح است این طرفی است برای موجودات ثابت و لا

یتغیر. سوم آوند «سرمد» نام دارد. و آن ظرفی است که مربوط به وجود بحت و محض است. که از هر عدم و تغییری منزّه است. موجود در این موطن، صرف فعلیت محضه از همه جهات است. میرداماد، وعاء «دهر» را رفیعتر از «زمان» و نیز «سرمد» را رفیعتر از «دهر» می‌داند. پس «حدوث دهری» یک حدوث فرازمانی است. و لذا «عدم زمانی» یک شیء در عالم، مستلزم عدم آن در موطن «دهر» نیست. می‌شود چیزی در آوند زمان معدوم باشد ولی در آوندِ دهر موجود باشد. حتی عدم شیء در تمام زمانها مستلزم عدم آن در دهر نیست. خداوند با همه صفاتش در «سرمد» وجود دارد (نه در زمان و نه در دهر) و موجودات ثابت در «دهر» وجود دارند. و نحوه حدوث موجودات متغیر هم در موطن «زمان» است. (میرداماد، ۱۳۵۶، ص ۱۱۳ و ص ۱۷۶-۱۷۲).

البته نظریه «حدوث اسمی» ملاهادی سبزواری هم اگرچه از نظر اصطلاح جدید است اما بنا بر مسلک عرفاست. و بقول شهید مطهری فقط اصطلاح «حدوث اسمی» از ملاهادی سبزواری است نه اینکه خود مطلب از او باشد. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص: ۳۹۴). و برخی شارحان منظومه معتقدند توجه به این حدوث اختصاص به مرحوم سبزواری ندارد و حدوث اسمی مطلبی عرفانی و مربوط به عرفان نظری است (آشتیانی، ص ۸۲). خصوصاً آنکه اگر با رویکرد فلسفی به «حدوث اسمی» توجه شود، آنگاه همان «حدوث ذاتی» حکمای اسلامی است.

صدرالمتالهین قرائت جدیدی از حدوث عالم را ارائه داده است. وی اجزای عالم را حادث زمانی و حادث ذاتی می‌داند. اما اختلاف ملاصدرا با متکلمان در نظریه حدوث زمانی این است که گرچه همچون متکلمان قائل به حدوث زمانی است، اما با این تلقی که حدوث عالم، تدریجی است و نه دفعی (نظر متکلمان) و این یعنی حدوث و زوال تدریجی عالم. اختلاف ملاصدرا با فلاسفه در نظریه حدوث ذاتی این است که گرچه مانند فلاسفه می‌پذیرد که شیء ممکن دارای نسبت مساوی باوجود و عدم است، ولی تفسیر وی از حدوث ذاتی متفاوت با آن چیزی است که فلاسفه به آن قائل‌اند. او وجودهای مجعول را دارای نحوه‌ای از تأخر و حدوث می‌داند که همان فقر ذاتی موجود ممکن است. ملاصدرا برای «عدم» دو حیثیت قائل است: اول عدمی که مقارنت زمانی آن با وجود محال است. و دوم عدمی که مقارنت آن با وجود محال نیست. فرض نخست

«حدوث زمانی» و فرض دوم «حدوث ذاتی» است. مثلاً حادثه امروز نسبت به دیروز «حادث زمانی» است. زیرا اثبات وجود برای آن به لحاظ غیر (یعنی علت) است. اما وجود به لحاظ ذات از آن سلب می‌شود. یعنی ثبوت وجود برای ممکن بعد از سلب وجود از آن است. زیرا آنچه مابالغیر است متاخر از مابالذات است (صدرا، الاسفار الاربعه، ج ۴، ص ۲۴۶). پس وجود ممکن به لحاظ ذاتش مسبوق به عدم و حادث ذاتی است. در اینجا وجود و عدم مقارنت زمانی دارند. زیرا عدم به علت زمان سابق نمی‌باشد بلکه به لحاظ ذات شیء است که با وجود آن شیء مقارنت دارد. به تعبیر دیگری هم می‌توان مقارنت زمانی وجود و عدم را در حادث ذاتی اثبات کرد. زیرا حدوث عبارت است از مسبوق بودن چیزی نسبت به وجود چیز دیگر. مثل مسبوقیت وجود معلول به وجود علت. که گرچه به لحاظ مرتبه بر وجود معلول مقدم است اما از نظر زمانی با معلول مقارن است چون وجود معلول وابسته به وجود علت است (صدرا، همان ۲۴۹-۲۴۷)

نتیجه

۱. پیشینه بحث نحوه «حدوث اشیاء» به فلسفه یونان باستان برمی‌گردد. پارمنیدس نخستین فیلسوفی است که مخالف «حدوث اشیاء» است و «وجود» را اصیل و ازلی، معرفی می‌کند و به دلیل اینکه عدم تبدیل به وجود نمی‌شود نتیجه می‌گیرد که هر چیزی از ازل بوده و تغییری هم در آن پیدا نشده و در واقع چیزی در عالم حادث نمی‌شود. هر چه هست از ازل بوده و تا ابد باقی خواهد ماند.

۲. پارمنیدس چون «خلقت از عدم» را محال می‌دانست، به این نظریه تن داد که چیزی در عالم حادث نمی‌شود. اما برداشت آنها از مسئله «خلقت از عدم»، غلط است. زیرا ایجاد معنایش این نیست که عدم را تبدیل به وجود کنند.

۳. متکلمین اسلامی غالباً در بحث وجود حرکت در عالم، از زنون و پارمنیدس، به عنوان مخالفان حرکت سخن به میان آورده. اما در بحث نحوه حدوث اشیاء از پارمنیدس حرفی نزده‌اند.

۴. شهید مطهری معتقد است نخستین نظریه در نحوه حدوث اشیاء از پارمنیدس است و در

سخنان به جا مانده از شعر فلسفی پارمنیدس، می‌توان مویدات و نشانه‌هایی از نظریه نخست دید.

۵. نظریه دوم در تبیین حدوث اشیاء «خلق جدید» است. که از سوی عرفا بیان شده و منشاء آن قرآن است. و در عرفان عبارت از اتصال امداد وجود از حق تعالی برای همه مخلوقات. زیرا ممکن الوجود به ذات خود معدومست.

۶. نقد نظریه «خلق جدید» از نگاه شهیدمطهری، متوجه اصل نظریه نیست بلکه متوجه قول به «انفصال» است. و انفصال نادرست است زیرا لازمه‌ی حرکت جوهری این است که یک وجود سیال متصل تحقق یابد، نه اینکه دائماً معدوم شود و دیگری موجود گردد. پس این نظریه صحیح است اما نه به معنی تجدید انفصالی.

۷. آنچه از کلام عرفا در نظریه «خلق جدید» برمی‌آید با آنچه شهیدمطهری در نظریه دوم «حدوث اشیاء» گفته‌اند اندکی متفاوت است. زیرا عرفا در مقام تبیین «حدوث و قدم عالم» این نظریه را مطرح نکرده‌اند. و نیز تجدد امثال در زبان عرفا با تعبیر خاص آمده است. آنها در تبیین رابطه بین حق و خلق این ادعا را بیان کرده‌اند. ادعای اصلی عرفا این است که، موجودات مظهرِ اسماء حق هستند و اسماء حق دائم فعالند. و این یعنی «خلق مدام». مخلوق در هیچ لحظه قائم به خود نیست. فقط یک بار به آفرینش نیازمند نیست، بلکه این نیاز دم به دم وجود دارد و خدا هر لحظه در کار خلق است.

۸. آراء فلاسفه در تبیین حدوث اشیاء به این سه نظر محدود نیست. نظریه «حدوث دهری» میرداماد می‌تواند به عنوان نظریه مستقل و جدیدی برای تبیین پیدایش اشیاء ذکر شود. چنانچه «حدوث اسمی» ملاحادی سبزواری و «حدوث مستمر زمانی» ملاصدرا هم قابل ذکر است.

منابع و مأخذ

۱. ابن عربی، (۱۳۶۷) فصوص الحکم، با تعلیقات ابو العلاء عقیفی، دارالکتاب العربیه، چاپ سوم،
۲. ارسطو، (۱۳۷۸) سماع طبیعی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو،
۳. آشتیانی، مهدی، (۱۳۷۲) تعلیقه منظومه، به همت فلاطوری و محقق، تهران، موسسه مطالعات اسلامی، چاپ سوم.
۴. افلاطون، (۱۳۶۷) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی،
۵. امیل بریه، (۱۳۷۴) تاریخ فلسفه، ترجمه علی مراد داودی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ نوبهار.
۶. حلی، علامه، (۱۴۱۹) نهایه المرام فی علم الکلام، مؤسسه الإمام الصادق ع، قم.
۷. خوارزمی، تاج الدین حسین ابن حسن، (۱۳۶۸) شرح فصوص الحکم، انتشارات مولی، چاپ دوم
۸. سالاری، عزیزاله، (۱۳۷۴) خلق جدید در جهانشناسی عرفانی، کیهان اندیشه، شماره ۶۴
۹. سجادی، دکتر سید جعفر، (۱۳۶۱) فرهنگ علوم عقلی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران
۱۰. شرف الدین خراسانی، (۱۳۵۷) نخستین فیلسوفان یونان، چاپ دوم، تهران، چاپخانه سپهر،
۱۱. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، (۱۳۶۴) الملل والنحل، تحقیق محمدبدران، قم، الشریف الرضی،
۱۲. شیرازی، صدرالدین، (۱۳۷۸) رساله فی الحدوث، تحقیق موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا،
۱۳. شیرازی، صدرالدین، (۱۴۱۹) الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت، داراحیاء،
۱۴. صلیبا، دکتر جمیل، (۱۳۶۶) فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات حکمت، چاپ اول،
۱۵. طباطبایی، علامه، (۱۳۸۲) نهایه الحکمه، قم، موسسه امام خمینی،

۱۶. کاپلستون، (۱۳۸۲) تاریخ فلسفه، ترجمه مجتبی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ داورپناه.
۱۷. کاشانی، کمال الدین عبد الرزاق، (۱۳۷۰) اصطلاحات الصوفیه، انتشارت بیدار، چاپ دوم.
۱۸. لاهیجی شیخ محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، انتشارات کتابفروشی محمودی.
۱۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸) نقدی بر مارکسیسم، انتشارات صدرا.
۲۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹) مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا.
۲۱. موسوی همدانی سید محمد باقر، (۱۳۷۴) ترجمه المیزان، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه.
۲۲. میرداماد، (۱۳۵۶) القبسات، باهتمام مهدی محقق، موسسه مطالعات اسلامی.