

حدوث عالم از دیدگاه ابن سینا و حکیم سبزواری^۱

دکتر مریم خوشدل روحانی
استادیار دانشگاه زنجان

چکیده

ابن سینا در بحث از مناط نیازمندی اشیا به علت، برخلاف متکلمان، معتقد است که این نیاز به امکان اشیا برمی‌گردد نه به حدوث زمانی آنها. او با توجه به تفاوت بین حدوث و امکان متعلق فعل فاعل را وجود شیء ممکن می‌داند. از این رو ابن سینا به حدوث ذاتی عالم قائل است. اما حکیم سبزواری با رویکردی کاملاً عرفانی نظریه حدوث اسمی را مطرح کرده است. از نظر او وجود ممکنات، ناشی از صقع ربوبی بوده و لذا مسبوق به عدم نمی‌باشند و هیچ حدوثی در آنها راه ندارد. از سوی دیگر وجود منبسط به عنوان فعل حق در عالم دارای مراتبی چون مرتبه عقل و سپس مرتبه نفس، مثل معلقه، صور نوعی و جسمیه و هیولا می‌باشند. این مراتب مسبوق به عدم و متأخر از مرتبه احدیت و حادث هستند. این اسما و رسوم به دلیل اینکه حادث‌اند، در نهایت زایل می‌شوند.

واژگان کلیدی

حدوث ذاتی، حدوث اسمی، قدم زمانی، ماهیت، وجود، امکان، ابن سینا، سبزواری

۱- دریافت مقاله: ۸۷/۳/۲۹؛ پذیرش نهایی: ۸۷/۸/۶

ابتدایی‌ترین و در عین حال عمیق‌ترین نگاه فلسفی بشر نسبت به تغییرات جهان مادی، یافتن امور ثابتی در تغییرات جهان مادی اطراف خود بوده است. مسأله ثبات و وحدت در کنار «تغییر و کثرت» به عنوان مهمترین مسأله فلسفی نزد فلاسفه یونان باستان مطرح بوده است. این مسأله تحت عنوان «حدوث و قدم» توسط متکلمان و فلاسفه نیز مورد کاوش‌های عقلانی قرار گرفته است.

طرح مسأله حدوث عالم برای فلاسفه مشاء دارای اهمیت زیادی بوده است. ایشان در مواجهه با آرا گذشتگان و به خصوص متکلمان به بیان نظریات خود پرداخته‌اند. آنچه از دیدگاه فیلسوف مشایی مورد سؤال واقع می‌شود، ذکر این نکته مهم است که مناط نیاز به علت، حدوث شیء نبوده و شیء، فی نفسه ممکن است و این علت است که آن را ایجاد می‌کند. مناط نیاز شیء به علت، امکان بوده و احتیاج و نیاز، همیشگی و دائمی است. حکیم سبزواری در مسأله حدوث و قدم عالم به طرح نظریه‌ای می‌پردازد که هماهنگ با نظریات فلاسفه مشاء و ملاصدرا نمی‌باشد. وی به‌رغم اخذ مبانی مشترک با ملاصدرا در اکثر مسائل فلسفی، نظریه حدوث اسمی را در باب حدوث جهان، مطرح کرده و آن را به خود نسبت داده است. آنچه در نظریات سبزواری دارای اهمیت است، دیدگاه مشترک وی با مشائین در برخی از مسائل فلسفی است که در نهایت به انصراف وی از نظریه صدرایی حدوث عالم منجر شده است. وی هم چون ابن‌سینا به طرح مباحث حرکت در ضمن طبیعیات پرداخته است، اما رویکرد وی به مسأله حدوث عالم با صبغه‌ای کاملاً عرفانی صورت می‌گیرد.

طرح سینوی: حدوث ذاتی و قدم زمانی

فلاسفه بر خلاف متکلمان معتقدند که سبب نیازمندی به علت، امکان ماهوی اشیا می‌باشد و هر شیء ممکن - خواه حادث زمانی باشد یا قدیم زمانی - در وجود یا عدم خود نیازمند به علت است. ابن‌سینا برای اثبات امکان ماهوی به عنوان ملاک نیازمندی اشیا به علت، دلیلی به شکل یک قیاس اقتراعی اقامه می‌کند:

صغری: مفهوم «ممکن» از مفهوم «حادث» عام‌تر می‌باشد و بین ممکن و حادث رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است. مفهوم نیازمندی به علت، مفهومی است که هم قابل حمل بر ممکن است و هم قابل حمل بر حادث می‌باشد.

کبری: اگر مفهوم سومی را بر دو مفهوم عام و خاص حمل کنیم، آن مفهوم سوم اولاً و بالذات بر مفهوم عام و ثانیاً و بالعرض بر مفهوم خاص قابل حمل است. ابن‌سینا کبرای این قیاس را نیازمند به توضیح و اثبات دانسته است، از این رو در مقام اثبات آن می‌گوید، امکان ندارد که محمول جز از طریق موضوع اعم بر اخص حمل شود و عکس آن نیز که محمول بتواند از طریق موضوع اخص بر اعم حمل گردد، غیرممکن می‌باشد. مثلاً «ماشی» محمولی است که هم بر انسان و هم بر حیوان حمل می‌شود ولی این، حیوان است که واسطه در عروض «ماشی» بر انسان می‌باشد. بنابراین، حیوان اولاً و بالذات است و انسان ثانیاً و بالعرض ماضی است: از طرفی عکس مطلب فوق روا نمی‌باشد؛ یعنی نمی‌توان آنچه را که بر موضوع اخص، اولاً و بالذات حمل می‌شود، بر موضوع اعم حمل نمود. مثلاً «تعجب» اولاً و بالذات بر انسان حمل می‌شود ولی بر «حیوان بما هو حیوان» حمل نمی‌شود.

نتیجه: آنچه که اولاً و بالذات محتاج علت است، ممکن از جهت ممکن بودن است و نیاز حادث به علت از جهت امکان است نه از جهت حدوث. به عبارت دیگر حادث به جهت اینکه مسبقیت به عدم و حدوث متعلق به غیر نیست بلکه به جهت واجب بالغیر و ممکن بودن، متعلق به غیر می‌باشد و عقل انسان حکم نیاز به علت را بر آن حمل می‌کند و این در حالی است که از حدوث، نامی در میان نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ هـ ج ۳، ص ۷۵-۷۷). از بیان فوق مشخص می‌شود، که تعلق به غیر، دلیل وجوب بالغیر می‌باشد و با لحاظ وجوب بالغیر برای شیء، تعلق به غیر هم برای او قابل طرح است و از نظر ابن‌سینا این تعلق تنها در حین حدوث، شیء نبوده (طبق نظر متکلمان) بلکه ضرورت دارد که شیء حادث، نه تنها در حین حدوث متعلق به فاعل باشد، بلکه باید این نیاز و افتقار، همیشگی و دائمی بوده و صفت حدوث به

طور دائم بر آن حمل شود. در واقع باید گفت متکلمان به این دلیل ملاک تعلق و وابستگی را حدوث می‌دانند که خواسته‌اند از قول به قدم عالم‌رهایی یابند، ولی بوعلی معتقد است که هیچ مانعی ندارد که شیء حادث، به لحاظ حدوث متعلق به فاعل باشد ولی این تعلق به فاعل فقط در حین حدوث نباشد بلکه تعلق دائمی باشد. صفت حدوث، در همه اوقات بر واجب بالغیر صدق می‌کند و به همین دلیل است که حادث (شیء مسبوق به عدم)، مادامی که موجود است، متعلق به فاعل است.^۱

حدوث ذاتی عالم

ابن‌سینا در کتاب نجات با اختصاص فصلی به بحث از حدوث ذاتی می‌پردازد. از نظر او، همان‌گونه که شیء به لحاظ زمان، می‌تواند حادث باشد، به حسب ذات خود نیز می‌تواند حادث باشد. از آن جایی که حادث، موجود بعد از عدم است، و همان‌طور که قبلیت و بعدیت زمانی داریم، قبلیت و بعدیت ذاتی نیز داریم. از طرفی نیز وجود برای شیء ممکن، ذاتاً ضروری نبوده و تنها در سایه وجود علت است که شیء وجود می‌یابد و امر بالذات، نیز بر امری که از (ناحیه) غیرذات است، تقدم دارد. هر معلولی در مرتبه ذات خود معدوم است و در مرتبه ثانی است که از ناحیه علت خود موجود می‌شود. پس هر معلولی از آن جایی که وجود خود را از ناحیه علت کسب کرده است، حادث می‌باشد و این در حالی است که به حسب ذات خود موجود نبوده است. از نظر ابن‌سینا حادث ذاتی، می‌تواند قدیم زمانی باشد؛ زیرا معلولی که قدیم زمانی است، به لحاظ وجود از عدم خود، تأخر ذاتی دارد. مسأله مهم این است که حادث ذاتی، حدوثش مختص به آنی از زمان نیست، برخلاف حادث زمانی، بلکه آنچه به نام حدوث ذاتی در مورد موجود حادث شناخته می‌شود، در تمام زمان با او همراه است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۵۴۲-۵۴۳).

نتیجه سخن شیخ، آن است که بر حسب اعتبار عقل، معلول ممکن، اگر به نحو

۱- در مورد بحث تفصیلی پیرامون دلایل امکان ماهوی ر.ک. به (سعیدی مهر، ۱۳۸۳، ص ۴۹-۵۸).

منفرد بدون لحاظ غیر در نظر گرفته شود، وجودش مسبوق به لاوجود و لاعدم است و بر حسب خارج (نفس الامر) وجودش مسبوق به عدم (در مرتبه نفس الامر) است و این مسبوقیت همان چیزی است که از آن به حدوث ذاتی تعبیر می‌شود، پس هر ممکن‌الوجودی دارای حدوث ذاتی است. همان گونه که قبلاً بیان شد یکی از مواردی که باعث ایجاد اختلاف بین فلاسفه و متکلمان گشته است، حدوث و قدم عالم است. تمامی نگرانی متکلمان از نظریه قدم عالم از آن جهت است که قدم و ازلیت عالم را مرادف با بی‌نیازی از خالق می‌پندارند. اما باید دانست طرح حدوث ذاتی توسط فلاسفه، و در نظر داشتن فاعلیتی فوق زمانی برای خالق (فاعلیت وجودی) و قرار دادن خلقت کل عالم در لازمان به تبیینی از خلقت عالم می‌انجامد که ضمن پاسخ‌گویی به اشکالات متکلمان، متناسب با باورهای دینی بوده است. حکمای اسلامی در باب فاعلیت وجودی حق معتقدند که روش ارسطو در اثبات محرک غیرمتحرک کافی نبوده و با نگرشی الهام گرفته از آیات قرآن، نگرش جدیدی را درباره خلقت عالم مطرح می‌کنند که با سنت رایج یونانی آن چندان سازگاری ندارد.^۱ ابن‌سینا، خداوند و فاعل هستی را مخترع، مفیض و موجد می‌داند. مبنای نظریه وی در ارتباط بین خلق و خالق نیز نظریه امکان‌ماهوی است. وجودات ممکن، نسبت به وجود و عدم، لاقتضا بوده و برای اتصاف به وجود، محتاج علت‌اند تا پس از احراز وجوب بالغیر، موجود شوند. وی با طرح فاعلیت الهی در تمامی هستی، نگرش مرسوم ارسطویی از فاعلیت را که فقط محدود به تحریک و اعطای حرکت به جهان است، اقص دانسته و روند هر گونه تغییر و تحولی از جانب فاعل را به ویژگی افاضه بخشی خالق بازگردانده است.^۲

۱- برای بحث تفصیلی پیرامون نگرش فلاسفه اسلامی پیرامون «مسأله فیض و فاعلیت وجودی» رک به: رحیمیان، ۱۳۸۱، ص ۹۰-۱۴۶.

۲- ابن‌سینا درباره تفاوت دو نوع فاعلیت الهی و طبیعی چنین می‌گوید الفلاسفه الالهیین لیسوا یعنون بالفاعل مبدأ التحریک فقط کما یعینه الطبیعیون بل مبدأ الوجود و مفیده مثل البارئ للعالم و أما العله الفاعلیه الطبیعه فلا تقید وجوداً غیرالتحریک بأحد أنحاء التحریکات (ابن‌سینا، ۱۴۱۸، ص ۲۵۷).

از نظر وی، خداوند، هستی بخش تمامی موجودات است و پیدایش معلول، مرهون سه امر می‌باشد:

- ۱- عدم معلول که ناشی از عدم‌العله بوده و در زمان خاصی می‌باشد.
- ۲- وجود معلول که در زمان لاحق می‌باشد.
- ۳- بعدیت وجود معلول نسبت به عدم آن.

آنچه منسوب به فاعل حقیقی (هستی بخش) است عدم معلول نیست و همین طور بعدیت وجود نسبت به عدم نیز که امری اعتباری است قابل انتساب به علت نمی‌باشد و فقط وجود معلول است که از فاعل و علت افاضه می‌گردد.^۱ مناط نیاز شیء به علت، امکان است و از این جهت فرقی بین موجود دائم یا غیردائم نمی‌باشد، امر ممکن‌الوجود به نحو دائم به مبدأ خود وابسته بوده و این وابستگی ذاتی آن است و به هیچ عنوان از اشیا عالم جدا شدنی نیست.

ابن‌سینا با پذیرش اینکه خداوند معطی‌الوجود است، معتقد به حدوث ذاتی و قدم زمانی عالم می‌باشد. او از طرفی قائل به نظریه فیض و ابداع است و این ابداع و افاضه را از آن حق تعالی و عقول کلی می‌داند از نظر وی، علت صدور؛ کمال حق تعالی و عقول است که این علت برخاسته از ذات خداست نه عقول و نه به جهت حرکت به سمت کمال و یا وضعیتی جدید (ابن‌سینا، ۱۹۷۳، ص ۱۰۰).

خلقت از نظر ابن‌سینا، همان تعقل باری تعالی از خود است و همین تعقل و علم خداوند به ذات خود است که همه اشیا را به وجود می‌آورد. تعقل خداوند، غیرمتناهی است و صدور عالم، علم ابدی خداوند از ذات خود اوست. خلقت در عین حال عطای عقل است و به این جهت هر موجودی در این عالم به وسیله وجود و عقل خود به مبدأ عالم پیوسته است (نصر، ۱۳۵۹، ص ۳۲۵-۳۲۶).

از نظر وی موجودات ابداعی موجوداتی ازلی مانند مجردات هستند که علت آنها نسبت به این موجودات، تقدم رتبی دارد. (نحوه ایجاد این اشیا خارج از زمان و غیرمسیوق به ماده قبلی است).

۱- و لیس له من الفاعل انه لم یکن ولا انه کان بعد مالم یکن انما من الفاعل وجوده رک: ابن‌سینا، ۱۴۱۸ هـ ص ۲۶۰.

در مقابل این موجودات، موجوداتی هستند که وجود تکوینی و محدث داشته و دارای دو نوع عدم مقابل و مجامع می‌باشند. برخی موجودات دیگر هم مسبوق به عدم زمانی بوده و در آن موجود نبوده‌اند و بعد از آن به وجود آمده و از طرفی مسبوق به ماده‌ای هستند که در آن تحقق یافته‌اند و آن ماده، محل آنها شده است (موضوع عرض و یا ماده و محل صورت). اما موجودات دیگری نیز هستند که وجودشان زمانی است، اما مسبوق به ماده قبلی نمی‌باشند. مانند نخستین صورت در ماده اولیه (هیولای اولی). در مورد ابداعی دانستن این صورت دو قول است، الف - برخی وجود صورت را ابداعی دانسته به دلیل آنکه واهب الصور آن را افاضه نموده است و از طرفی خود صورت دارای ماده نمی‌باشد که بخواهد تدریجاً تحقق یابد؛ ب- قول دیگر، تنها مجردات (عقل اول یا دوم یا نفس) را ابداعی دانسته (به دلیل عدم مسبوقیت به ماده و مدت) وی سپس قول سوم را مطرح نموده که وجود ابداعی را منحصر در صادر اول (عقل اول) می‌داند؛ زیرا در این قول ابداع منحصرأً به ذاتی تعلق می‌گیرد که فقط علت بر آن تقدم داشته باشد. (ابن‌سینا، ۱۴۱۸هـ ص ۲۶۶-۲۶۷).

بر اساس مبانی فلسفی ابن‌سینا نمی‌توان کل عالم را مسبوق به ماده‌ای دانست، در ضمن اینکه اگر به معنای حدوث نیز عمومیت دهیم، در این صورت کل عالم، حادث بوده و البته نه حادث به معنای حدوث زمانی بلکه حدوث به معنای ذاتی. ابن‌سینا خود به این مطلب صراحت دارد همه چیز از همین واحد نشات یافته و این واحد، محدث هر چیزی است، چرا که محدث، چیزی است که بعد از نیستی، هست شده است و این خود حکایت از بعدیتی بالذات دارد (همو، ص ۳۴۲-۳۴۳). نکته بسیار مهم در تفکر ابن‌سینا این است که وقتی وی به تحلیل نحوه فاعلیت حق و افاضه وی می‌پردازد، آن را از چند حالت خارج نمی‌بیند:

۱- فاعل نمی‌تواند وجود خود را افاضه کند؛ زیرا مستلزم اتحاد علت و معلول از جهت واحد خواهد شد.

۲- معلول نمی‌تواند جزء وجود فاعل باشد و به منزله صورت جدیدی برای فاعل

باشد؛ زیرا اگر فاعل فعلیت جدیدی را به خود دهد، باید ابتدا آن را داشته باشد تا بتواند افاضه کند و اگر واجد آن فعلیت باشد دیگر افاضه‌ای در کار نخواهد بود.

۳- امر افاضه شده نه عین ذات فاعل باشد و نه جزء ماده او. بلکه امری مقارن با ذاتش باشد، به طوری که فاعل نسبت به او جنبه قابلیت داشته و قبل از پذیرش او، استعداد و قوه قبول آن را داشته باشد که این وجه نیز باطل است؛ زیرا اگر فاعل تنها قوه آن را دارا باشد، در این صورت فعلیت آن را ندارد و نمی‌تواند آن را افاضه نماید.

۴- امر افاضه شده (معلول) با فاعل مابینت دارد، اگر چه هر دو در محل مشترکی متحقق و مقارن بوده باشند، اما باید دانست این اقتران، اقترانی صرفاً وجودی است. بوعلی از میان وجوه ذکر شده، وجه اخیر را پسندیده و فاعلیت وجودی بین علت (حق تعالی) و معلول (مخلوقات) را از نوع «اقتران وجودی» دانسته که علت با معلول در ضمن اینکه اقتران وجودی دارند ولی دو امر مابین هستند به نحوی که معلول به علت وابسته است.^۱

این تحلیل از فاعلیت وجود، نقطه افتراق بین حکمت بوعلی و حکمت متعالیه می‌باشد. صدرالمتألهین با تحلیل جدیدی که بر اساس اضافه اشراقیه مطرح نموده، ضمن حفظ نکات مثبت نظر بوعلی، آن را کنار می‌گذارد.

نظریه حکیم سبزواری: حدوث اسمی

حکیم سبزواری با گذر از نظریه مشاء و نظر ملاصدرا در باب حدوث جهان، به طرح نظریه حدوث اسمی می‌پردازد. برای فهم نظریه سبزواری لازم است به بیان مختصری از نظریه ملاصدرا در باب «حدوث مستمر زمانی عالم» بپردازیم.

۱- و الفاعل يصبر شيئاً آخر وجوداً ليس للاخر عن ذاته و يكون صدور ذلك عن هذا الذي هو فاعل لا تكون ذات هذا الفاعل قابله لصوره ذلك الوجود و لا مقارنه له مقارنه داخله فيه بل يكون كل واحد من الذاتين خارجاً عن الآخر و لا تكون في احد هما قوه ان يقبل الآخر و ليس يبعد ان يكون الفاعل يوجد المفعول من حيث من حيث هو و ملاقباً لذاته (ابن سینا، ۱۴۱۸ هـ ص ۲۵۹).

نظریه صدرالمتهلین - ملاصدرا به اثبات حدوث تدریجی عالم از طریق اثبات علت غایی برای اشیا می‌پردازد. وی معتقد است هر حرکتی غایتی می‌خواهد و چون تحرک، طبیعت جسم است، بنابراین حرکت، کوشش برای رسیدن به غایت شیء می‌باشد. از طرفی غایت کمال شیء است و متحرک برای استکمال ذاتش به طرف غایتش حرکت می‌کند.

صدرا معتقد است این استکمال به‌طور ناگهانی حاصل نمی‌شود، بلکه شیء به تدریج استکمال را می‌جوید. دلیل این مطلب نیز همان مبنایی است که در حرکت جوهری اتخاذ نموده است (لامیجی، ۱۴۰۳ هـ. ص ۳۶۵-۳۶۶). باید گفت ملاصدرا با طرح حدوث تدریجی زمانی که یکی از ثمرات بحث «حرکت جوهری» است، به تلقی جدیدی در مورد حدوث عالم دست می‌یابد. وی اجزای عالم را حادث زمانی و حادث ذاتی دانسته و از این نظر با فلاسفه، هم عقیده است. اما نقطه اختلاف ملاصدرا با پیشینیان خود که دو گروه متکلمان و فلاسفه را تشکیل می‌دهند، در این است که وی هم چون متکلمان قائل به حدوث زمانی است، اما تلقی وی این است که حدوث عالم به نحو تدریجی و نه دفعی (نظر متکلمان) صورت می‌گیرد، از نظر او جهان دم به دم موجود و معدوم می‌شود. از طرف دیگر، اگر چه وی مانند فلاسفه می‌پذیرد که شیء ممکن دارای نسبت مساوی با وجود و عدم است، ولی تفسیر وی از حدوث ذاتی متفاوت با آن چیزی است که فلاسفه به آن قائلند، وی وجودهای مجعول را دارای نحوه‌ای از تأخر و حدوث می‌داند که همان فقر ذاتی موجود ممکن است. صدرا، با طرح این مطلب که ما سوای حق، همه نوعی ربط هستند و هیچ‌گونه شأنیت و استقلال از خود ندارند، در واقع تقسیم‌بندی مذکور را دو قسمتی می‌نماید. از نظر وی اگر چه به لحاظ مفهوم می‌توان به تقسیم‌بندی فوق وفادار ماند، ولی در یک دید عمیق‌تر، همه ممکنات، اعم از جواهر و اعراض دارای وجودی تعلق هستند که وجود رابط نام گرفته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ هـ. ج ۶، ص ۳۱۹).

حاج ملاهادی سبزواری نیز که به عنوان شارح حکمت صدرایی مطرح بوده به

طرح مباحث پیرامون حدوث عالم می‌پردازد. وی با نگرشی متأثر از مبانی عرفا به بحث حدوث پرداخته است و از فضای مرسوم سینوی و صدرایی خارج شده است. حکیم سبزواری بعد از بیان انواع حدوث به بیان حدوث اسمی می‌پردازد و آن را از مخترعات خود می‌داند. طرح حدوث اسمی اگر چه در قالبی بسیار مختصر است، اما باید دید چرا حکیم سبزواری به این نظر روی آورده است؟ آیا این مطلب دارای سابقه‌ای در نزد اندیشمندان پیشین نبوده است؟ شاید بتوان مقدمات زیر را مفتاحی برای ورود به نظریه حدوث اسمی دانست.

سبزواری در هر چیز دو حیثیت مختلف وجود را تشخیص می‌دهد: ۱- وجود عینی خارجی؛ ۲- وجود ذهنی و ظلی، که ماهیت واحد می‌تواند این دو حالت وجود را بپذیرد.

حکیم سبزواری نیز تحت تأثیر فلاسفه اسلامی قائل به تمایز وجود و ماهیت است و این تمایز را به طور کامل وارد هستی‌شناسی خود نموده است. سبزواری این دو جنبه مختلف را در هر شیء مورد دقت قرار داده است و راجع به آن اظهار نظر می‌کند که وجود اصل وحدت اشیا است، در حالی که ماهیت فقط غبار کثرت را بر می‌انگیزد. بنا به اعتقاد ایزوتسو در نظریه ملاصدرا و سبزواری وجود و ماهیت از نظر شناخت هستی در یک سطح و یک مرتبه هستی‌شناسی قرار ندارند. باید به این مطلب توجه شود که بر اساس درک اشراقی عرفانی که از طریق تصوف حاصل می‌گردد، این تجربه و دانش به دست می‌آید که اگر «وجود مطلق» تجلی نماید، دیگر ماهیات آن گونه که در بادی امر به نظر می‌رسید، دارای استقلال و انسجام نیستند و بستگی زیادی به تعینات نسبی و منقسم نمودن وجود واحد حقیقی دارند (ایزوتسو، ۱۳۶۸، ص ۵۰). اگر ماهیت را از نظر قائلان به اصالت وجود مورد بررسی قرار دهیم، آنان نیز وجود را اصیل و ماهیات را «انحاء الوجود» و «حدود الوجودات الخاصه» دانسته‌اند و گاهی نیز ذوق عرفانی را دخیل نموده و به جای «الاعیان الثابتة ما شئت رائحه الوجود» گفته‌اند «الماهیه ما شئت رائحه الوجود» که آن را به «الاکل شیء ما خلاء الله باطل» و یا «ان هی الا اسماء سمیتوها» تفسیر

نموده‌اند (آشتیانی، میرزا مهدی، ۱۳۷۲، ص ۳۸۶)

مرحوم آملی در تحلیلی که در مورد دیدگاه مرحوم حاجی سبزواری و ملاصدرا در مورد حدوث اسمی و تدریجی ارائه می‌دهد، به ذکر این نکات می‌پردازد که در نظر سبزواری ماهیات از حدود وجود منبسط و تعینات آن انتزاع می‌شوند، اما وجودات اشیاء خارج از صقع ربوبی نبوده و به عنوان تنزلات وجود حق و تجلیات و رشحات و اظلال آن می‌باشند و فرق آنها به تشکیک و نه به تباین است ولی در حدوث طبیعی عالم که نظر صدرا است، وجود متأخر می‌باشد و نه ماهیت، از آن حیث که ماهیت است. عقول مفارقه نیز از حکم حادث بودن خارج‌اند؛ زیرا آنها ملحق به صقع ربوبی بوده و به جهت غلبه احکام وجود در آن جا، گویی به وجود حق تعالی و نه به ایجاد وی، موجود می‌باشند. ملاصدرا در مورد ماسوای عقول معتقد است که بنا بر حرکت جوهری، نفوس و اجسام و اعراض آنها حادث به حدوث طبیعی‌اند و عقول به جهت اینکه از عالم ماده خارجند محکوم به حدوث نمی‌باشند، اما نزد سبزواری همه عالم از عقول و نفوس و اجسام و اعراض، محکوم به حدوثند (آملی، ۱۳۶۸، ص ۴۳۰).

باید گفت که سبزواری وجود را به معنای «بود» و عدم را معنای «نبود» و ماهیت را «نمود بود» می‌نامد. به بیان دیگر نمود بود، یعنی آن سوی برونی وجود، وجود یک جهت درونی دارد که عبارت از هستی و وجود و تحقق و عینیت است ولی آن جهت برونی وجود که در آنجا وجود تمام می‌شود، نمود وجود است، این حدود و محدودیت‌هایی که قالب هستی را مشخص می‌کند، ماهیت است. وجود وقتی در هر مرتبه‌ای از مراتب خودش تعیین پیدا می‌کند، آن گاه ماهیت پیدا می‌شود (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۵۶؛ حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۲۰۲-۲۰۳). آشکار است که حاجی سبزواری نیز هم چون اسلاف مشایی به این دو نکته معتقد است که:

- ۱- هر یک از موجودات دارای دو حیث وجود ذهنی و وجود عینی می‌باشند؛
- ۲- وی قائل به تمایز مابعدالطبیعی بین وجود و ماهیت در هر موجود می‌باشد.

اصطلاح حدوث اسمی - مرحوم میرزا مهدی آشتیانی معتقد است اگر چه

نامگذاری حدوث به این اسم از اصطلاحات سبزواری است، اما توجه و تفتن به این حدوث، اختصاص به وی ندارد و عرفاً به این نکته متذکر شده‌اند. حدوث اسمی اساساً مطلبی عرفانی و مربوط به عرفان نظری می‌باشد (آشتیانی، ۱۳۳۰، ص ۸۲).

مرحوم سبزواری در بیانی که درباره مراتب وجود مطرح می‌کند به ذکر مراتب شش گانه وجود عرفا پرداخته که مختصراً چنین است: نزد عرفا و صوفیه که فاعلیت را شأن خدا و حق را فاعل بالتجلی می‌دانند، وجود دارای مراتب شش گانه است: ۱- مرتبه احدیت که مرتبه ذات است؛ ۲- مرتبه واحدیت که الحضرة الاسمائية است؛ ۳- مرتبه ارواح مجردة و حضرت جبروت که عالم عقول کلیه است؛ ۴- مرتبه نفوس سماویة و حضرت ملکوت که مظاهر عالم مثالند؛ ۵- مرتبه عالم ناسوت و حضرت الملک؛ ۶- مرتبه کون جامع کل و حضرة خلیفه و مرآة الحضرة الالهیه و مجلی المرتبه الواحديه است؛ زیرا مظهر ذات به جمیع اسماء حسنا، انسان کامل است (سبزواری، ۱۳۶۱، ص ۱۷۲). همان طور که مشاهده می‌شود، بیان حاجی در مورد مراتب وجود، دقیقاً همانند بیان عرفا در این مورد می‌باشد. مرحوم میرزا مهدی آشتیانی در بیان حقیقت وجود و اعتباراتی که ارباب بصیرت و درایت در این باره داشته‌اند، می‌فرماید: ایشان نظیر همان اعتباراتی را که در ماهیت ملحوظ نموده از قبیل لا به شرط قسمی و مقسمی و به شرط لا و به شرط شیء در حقیقت وجود نیز اعتبار فرموده‌اند (آشتیانی، ۱۳۳۰، ص ۶۴). مرحوم سبزواری با تمسک به قاعده معروف «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود» بر این نکته تأکید دارد که عالم ممکنات دارای ماهیت و وجود می‌باشد. او معتقد است وجود ممکنات، از صقع ربوبی نشأت گرفته است، از این رو مسبوق به عدم نبوده و هیچ حدوثی در آنها راه ندارد. از طرف دیگر وجود منبسط که فعل حق است، در عالم دارای مراتبی از مرتبه عقل و سپس مرتبه نفس، مثل معلقه، صور نوعی و جسمیه و هیولاست و این اسامی یعنی عقل و نفس، نام‌هایی هستند که مسبوق به عدم و تأخر از مرتبه احدیت می‌باشند و از آن جایی که متأخر از

مقام احدیت هستند، حادث‌اند؛ یعنی مسبوق به عدم خود در مرتبه احدیت‌اند، این اسما به دلیل این که حادث‌اند در نهایت، زائل می‌شوند، همان طوری که هر چه قدیم است عدمش محال است (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۸۲-۸۳) وی در ادامه با توسل به شواهد قرآنی و بیان معصوم، دلایل خود را این گونه بیان می‌کند که در بیان قرآن که می‌فرماید: *ان هی الا اسماء سمیتوها انتم و آباؤکم ما انزل الله بها من سلطان*؛ «بت‌های مورد پرستش (لات و عزی) نام‌هایی هستند که خدا سلطان و شاهد و گواهی برای آنها نفرستاده است و این کاری است که شما و پدرانتان می‌کنید» (نجم، ۲۳). اگر چه ضمیر «هی» به اصنام دوران جاهلی برمی‌گردد، اما ماهیت نیز اصنام عقول جزئی و وهمی‌اند. در واقع بنابه نظر وی ماهیات مانند بت‌هایی هستند که ما خیال می‌کنیم در مقابل حق هستند. این ماهیات دارای هیچ استقلالی در مقابل خداوند نیستند.

برخی از معاصران به طرح اشکالاتی در زمینه حدوث اسمی پرداخته‌اند که عبارتند از: ۱- حدوث و قدم از صفات وجودند در حالی که به حدوث اسمی از صفات ماهیات می‌شود؛ ۲- بنا به تعریف ماهیت من حیث هی هی لیست الاهی که در این صورت لاقدیمه و لاحادثه نیز بر آن اطلاق می‌شود، چگونه است که یک مرتبه ماهیت، حادث به حدوث اسمی می‌گردد؟ مگر اینکه بگوییم حدوث اسمی، عبارت از تقدم وجود صرف و مطلق بر وجود مقید یا تقدم وجود واجبی بر وجود امکانی است که به حدوث سرمدی یا حدوث ذاتی برمی‌گردد (انصاری شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۶۶۶). شارحان منظومه نیز در شرح بیان حاجی به تعارضاتی در بیان وی پی برده و می‌گویند، وی با شاهد آوردن از قرآن کریم *«ان هی الا اسماء سمیتوها انتم و آباؤکم ما انزل الله بها من سلطان»* (نجم، ۲۳) در نظر دارد که بگوید با توجه به مرجع ضمیر «هی» که بت (لات و عزی) بوده، این ماهیات نیز همانند ایشانند هیچ سلطنتی در ایشان نیست و از امور اعتباری می‌باشند و از طرف دیگر با کلام حضرت علی *«...»* که می‌فرماید: *«و حکم التمییز بینو ته صفته لا بینو نه عزله»* برای حدوث موضوعی باقی نمی‌ماند و ایشان با توجه به این مطلب نفی موضوع می‌نماید

حاصل دعوی در حادث اسمی به دو مسأله باز می‌گردد: ۱- وجود امکانی از صقع ربوبی است؛ ۲- ماهیت در حد نفس خود دارای هیچ شیئی نیست تا بتواند حادث یا قدیم باشد. از نظر مرحوم آملی دعوی اول مأخوذ از کلام حضرت علی (ع) «و حکم التمییز بینوته صفته لا بینونه عزله» و دعوی دوم مأخوذ از کلام الهی «ان هی الا اسماء سمیتوها انتم و آباکم انزل الله بها من سلطان» است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۴۳۴).

همان طور که بیان شد در مقام احدیت است که اسما و صفات و به دنبال آن، ماهیات پیدا می‌شوند. اگر بخواهیم فرق بین اسم و صفت را بیان کنیم، مثلاً علم، قدرت و حیات صفت می‌باشند و اسم همان ذات با علم و یا با قدرت است، در مقام احدیت که کثرت رخ می‌دهد مثلاً علم غیر از قدرت و عالم غیر از قادر است. این کثرت، کثرت مفهومی است نه مصداقی، به این معنا که تمام صفات مصداقاً عین یکدیگر و همه عین ذاتند. اعیان ثابتی که همه ماهیات ممکنه هستند، از لوازم همین اسما و صفاتند. این اعیان ثابتی معلوم حق تعالی و موجودی وجود حق می‌باشند. از نظر حکیم سبزواری ماهیات در مقام غیب الغیوب و در مقام دوم که تعیین اول و مقام ادنی می‌باشد، «نیست» هستند. وی وجود ممکنات را از آن حق تعالی دانسته است. این مطلب به این گونه نیست که وجود ممکنات را خدا بداند، بلکه وجودات ممکنات بنابر اصطلاحات عرفا پرتو و تجلی او و ربط محض هستند و اصلاً بدون حق تعالی نمی‌توانند وجود خارجی پیدا کنند و حتی معرفت به آنها بدون حق ممکن نیست. این وجودات، عطای حق تعالی بوده و در قیامت به هنگام تجلی خداوند به اسم «القاهر» محو می‌شوند. اما ماهیات که همان اعیان ثابتی عرفا هستند به نظر ایشان نیز از لوازم اسما و صفات الهی می‌باشند. ذکر این نکته در این جا ضروری است که گرچه صدرا نیز معتقد است که همه جهان عین ربط و تعلق نسبت به حق است اما سبزواری در بیانی کاملاً عرفانی به ذکر این مطلب پرداخته، به نحوی که تفاوت‌های آشکاری در این دو نظر به چشم می‌خورد. شایان ذکر است که میان نظریات عرفا و فیلسوفان درباره حقیقت وجود و تفسیر کثرات تفاوت‌های عمده‌ای ملاحظه می‌شود. از نظر برخی معاصران، رأی

مختار عرفا در وجود، مخالف آرای محققان از فلاسفه است. محققان از حکما برای مفهوم وجود، مصداق قائلند و وجود را حقیقت واحد مقول به تشکیک می‌دانند و برای وجود با حفظ وحدت اصلی، مراتب مقول به تشکیک قائل بوده و قائل به تشکیک خاصی می‌باشند. اما محققان از عرفا، وجود را اصیل و متحقق در اعیان و اصل واحد و سنخ فارد می‌دانند، ولی اصل حقیقت وجود را، دارای مراتب مقول به تشکیک نمی‌دانند، بلکه حقیقت وجود را واحد می‌دانند و از آن به واحد شخصی تعبیر نموده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۲/الف، ص ۱۱۵). مرحوم جلال الدین آشتیانی در بحث صدور کثیر از واحد، این مطلب را این گونه طرح می‌کند: مسأله صدور کثیر از واحد به وحدت حقه حقیقه اطلاقیه و بسیط از جمیع جهات، از امهات مباحث الهی است. بین عرفا و حکما و محققان از متکلمان، در اینکه صادر نخست از مبدأ باید واحد باشد، اتفاق نظر است، ولی عرفا صادر نخست را وجود عام و وجود منبسط و فیض مقدس می‌دانند و ارباب تحقیق، صادر اول را عقل می‌دانند و عرفای عظام، عقل را نخستین تعین یا قیدی می‌دانند که وجود مطلق، مقید به قید اطلاق، آن را قبول می‌کند و از وجود مطلق و عقل اول تعبیر به حقیقت محمدیه کرده‌اند. آشتیانی تأکید می‌نماید که احادیث عقل که در اصول کافی آمده نیز برخی صراحتاً به عقل و برخی ملایم با عقل اول و برخی با ذکر تنبیهات و شواهد، به عقل اول تطبیق می‌شود. بنابراین اعتقاد، نخستین صادر از غیب هستی که القاب و اسمای مختلف دارد، امری بدون سابقه در احادیث مسلمه، مقبول فلاسفه و عرفا نمی‌باشد. در این مسأله در بسیاری از موارد، آشتیانی به شیخ یونانی افلوطین استناد نموده و چنین بیان می‌دارد: فلوطین در مباحث ربوبیات - بنابر آنچه که از قدمای حکما در دسترس ماست - در بین آنان بی‌نظیر و یا دارای مزایای خاصی است و کلمات او بعد از قرون متمادی هم چون الماس می‌درخشد (همو، ۱۳۸۰، ص ۴۳۰).

قیصری در مقدمه خود بر فصوص/الحکم، پس از بیان نظریه متألهان از حکما بنابر نظر عرفای محقق می‌گوید در اینکه حقیقت حقه حق به حسب نفس ذات و حقیقت، بسیط‌الوجود من جمیع‌الجهات و الحیثیات است، از آن جهت که واحد

است، از آن حقیقت در مقام تجلی و ظهور فعلی بیش از یک موجود صادر نمی‌شود. آن موجود واحد نزد حکمای الهی، عقل اول و قلم اعلی است و نزد اهل تحقیق، وجود عام مفاض بر اعیان کائنات است، (از عقل اول تا هیولای اولی) که از آن به تجلی‌ساری، رق منشور، حقیقت محمدیه و علویه، رحمت و اسعه، تجلی فعلی، اراده فعلی، مشیت، حق مخلوق به، اضافه اشراقی حق، وجود عام و وجود کلی و مطلق تعبیر نموده‌اند. به حکم قاعده الواحد فعل و اثر بالذات حق یک موجود است و این وجود باید از جمیع حدود عدمیه مبرا و منزّه باشد، وجود منبسط که فعل اطلاقی حق است، از جمیع حدود ماهوی و عدمی بری و واجد جمیع کمالات و فعلیات وجودات است. نسبت این فعل اطلاقی به ممکنات، نسبت مطلق به مقید است. از آنجایی که اطلاق در این مقام همان اطلاق و احاطه و سریان خارجیت، وجودات امکانی از تجلیات این وجود وحدانی‌اند و فعل اطلاقی حق و وجود منبسط عین ظهور و تدلی و تجلی حق است. و یصری در نهایت در مورد نظریه‌ای که برای جمع بین قول عرفا و حکما، عقل اول را وجود اجمالی وجود منبسط و وجود منبسط را تفصیل عقل اول می‌داند چنین اظهار می‌دارد: حق آن است که وجود منبسط در مقام ذات و از آنجایی که بالذات مرتبط به حق است، مقدم بر عقل است و عقل تأخر رتبی از فیض مقدس دارد (قیصری، ۱۳۷۲، ص ۱۵۹-۱۶۰).

استاد جلال الدین آشتیانی سپس در شرح این عبارات اظهار می‌دارد که برخی مانند صدرالمتالهین برای جمع بین قول عرفا و حکما، عقل اول را وجود اجمالی وجود منبسط، و وجود منبسط را تفصیل عقل اول دانسته‌اند. آشتیانی در نهایت معتقد است که وجود منبسط در مقام ذات مقدم بر عقل است و عقل تأخر رتبی از فیض مقدسی دارد. این مسأله اقتضا می‌کند که صادر نخستین از حق از جمیع حدود عدمی مبرا باشد، مگر آن حدی که لازمه معلولیت و مجعولیت است، از این رو رتبه فیض حق بر مقام و مرتبه تعلق به ماهیات تقدم دارد (آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۷۲، ص ۱۶۰).

به نظر می‌رسد مرحوم سبزواری تحت تأثیر چنین نظریاتی از محققین عرفا به

طرح حدوث اسمی می‌پردازد. قول حق را همان قول کامل‌ترین عرفا می‌داند که حقیقت وجود را واحد شخصی دانسته‌اند و کثرات امکانیه را شئون و تجلی واحد مطلق می‌دانند (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۵۰-۵۱). سبزواری در بحث حدوث اسمی به طور کلی از نظر حکما که برای مفهوم وجود، مصداق قائلند و وجود را حقیقت واحد مقول به تشکیک می‌دانند، عدول نموده و به قول عرفا روی آورده است. نتیجه بیان سبزواری این است که وجود اشیا، مربوط به حق تعالی و ملک اوست و ماهیات به تنهایی هیچ چیزی نمی‌باشند.

یافته‌های پژوهش

باید گفت آنچه را که از نظر ابن‌سینا در باب حدوث عالم می‌توان دریافت، در چند نکته مهم گنجانده شده است. از نظر او خداوند؛ هستی بخش به تمامی امور می‌باشد و ملاک نیازمندی شیء به علت، امکان آن است. علت، هستی بخش به معلول است و علیت مساوی با ایجاد است و در این مطلب فرقی بین موجود دائم و غیردائم نیست و وابستگی دائمی امر ممکن‌الوجود به مبدأ آن به هیچ وجه از اشیا عالم، جداشدنی نیست. موجوداتی که حادث زمانی هستند به حسب ذات خود نیز می‌توانند حادث باشند. حادث، موجود بعد از عدم بوده و وجود نیز برای شیء ممکن‌الوجود، ذاتاً ضروری نبوده و هر معلولی در مرتبه ذات خود معدوم است و در مرتبه ثانی از ناحیه علت خود موجود می‌شود. پس هر معلولی از آن جایی که وجود خود را از ناحیه علت کسب کرده است حادث است و این در حالی است که به حسب ذات خود موجود نبوده است. از نظر وی حادث ذاتی، می‌تواند قدیم زمانی باشد؛ زیرا قدیم زمانی، نیز به لحاظ وجود از عدم خود، تأخر ذاتی دارد. از طرفی حکیم سبزواری به عنوان شارح حکمت صدرایی و وفادار به برخی از مطالب مشائیان با الهام از عارفان به طرح نظریه حدوث اسمی می‌پردازد. وی هم چون بوعلی، عالم ممکنات را دارای ماهیت و وجود دانسته، ولی از طرف دیگر همانند عرفا، وجود ممکنات را، ناشی از صقع ربوبی دانسته و معتقد

است ممکنات مسبوق به عدم نبوده و هیچ حدوثی در آنها راه ندارد. وی معتقد است وجود منبسط که فعل حق است، در عالم دارای مراتبی از مرتبه عقل و سپس مرتبه نفس، مثل معلقه، صور نوعی و جسمیه و هیولاست و این اسامی یعنی عقل و نفس، اسمها و نامهایی هستند که مسبوق به عدم و تأخر از مرتبه احدیت می‌باشند، از این رو حادثند. این اسما و رسوم به دلیل اینکه حادث‌اند، در نهایت، زائل می‌شوند، همان طوری که هر چه قدیم است عدمش محال است. وی همه عالم از عقول و نفوس و اجسام و اعراض را حادث به حدوث اسمی می‌داند.

Archive of SID

منابع و مأخذ

- ★ آشتیانی، جلال الدین، شرح مقدمه قیصری، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۲ الف
- ★ همو، نقد تهافت الفلاسفه، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ الف
- ★ همو، مقدمه الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه صدرالدین شیرازی، مشهد، مرکز المجامعی النشر و مؤسسه التاريخ العربی، ۱۳۶۰ الف
- ★ آشتیانی، میرزا مهدی مدرس، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۲ ب
- ★ همو، اساس التوحید در قاعده الواحد و وحدت وجود، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۰ ب
- ★ آملی، محمد تقی، تعلیقه شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه حکمت، تصحیح مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸
- ★ ابن سینا، حسین، النجاه من الغرق فی البحر الضلالت، ویرایش محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴
- ★ همو، الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ هـ
- ★ همو، المبدأ و المعاد، تحقیق عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳
- ★ همو، الهیات شفا، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ هـ
- ★ همو، التعلیقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مصر، بی نا، ۱۹۷۳
- ★ انصاری شیرازی، یحیی، دروس شرح منظومه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳
- ★ ایزوتسو، توشی هیکو، بنیاد حکمت سبزواری یا تحلیل تازه از فلسفه حاج ملا هادی سبزواری ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، تهران، مؤسسه انتشارات و

- چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۸
- ☆ بهشتی، احمد، *صنع و ابداع* (شرح الاشارات و التنبیهاط نمط پنجم)، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹
- ☆ حائری یزدی، مهدی، *هرم هستی، تحلیلی از مبادی هستی‌شناسی تطبیقی*، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱
- ☆ رحیمیان، سعید، *فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱
- ☆ سبزواری، هادی، *شرح المنظومه*، قم، انتشارات علامه، ۱۳۶۹
- ☆ همو، *اسرار الحکم*، مقدمه ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۱
- ☆ سعیدی مهر، محمد، «حدوث ذاتی و نیازمندی به علت»، فصلنامه نامه مفید، شماره ۳۹، ۱۳۸۲
- ☆ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰هـ
- ☆ طوسی، خواجه نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبیهاط لابن سینا*، شرح قطب الدین رازی، بی‌جا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳هـ
- ☆ لاهیجی، محمد، *شرح رساله المشاعر*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، بی‌جا، مرکز نشر، ۱۴۰۳هـ
- ☆ قیصری، داود بن محمود، *مقدمه فصوص الحکم*، شرح جلال الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۲
- ☆ مطهری، مرتضی، *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی*، تهران، حکمت، ۱۳۶۹
- ☆ نصر، حسین، *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۵۹