



Research Article

Received:2024/10/31 Revised:2025/01/10 Accepted:2025/03/12 Online Publication:2026/09/22

Dr. Hossein Ghaffari (Corresponding Author) 

Professor, University of Tehran, Department of Philosophy

Davoud Heydari 

Faculty Member, Razavi University of Islamic Sciences, Department of
Philosophy and Theology

Maryam Zarei 

Ph.D. Student, Razavi University of Islamic Sciences, Department of Philosophy
and Islamic Theology

The Intellectual Evolution of the Origin of the World from Fārābī to Mīrdāmād

Extended Abstract

The origination and eternity of the world constitute fundamental issues in Islamic philosophy and theology. This study examines the historical development of the concept of the origination of the world from al-Farabi to Mirdamad, focusing on the transformation of its meaning, the foundations of different interpretations, and the relationships among them. The concept gradually evolved from a general discussion of the world's origination into a distinction between essential and temporal origination, eventually culminating in Mirdamad's theory of metatemporal origination (*ḥudūth dahrī*). The study seeks to clarify this development and assess Mirdamad's position in relation to earlier philosophical and theological approaches.

Cite this Article: Ghaffari, Hossein; Heydari, Davoud; Zarei, Maryam (2026), The Intellectual Evolution of the Origin of the World from Fārābī to Mīrdāmād, New Intellectual Research, 11(1), pp. 59-86



The Author(s); Publisher: Islamic Science and Culture Academy

<https://doi.org/10.22081/nir.2026.68718.1446>



Employing a descriptive-analytical method within the framework of the history of science, the study investigates the views of al-Farabi, Muslim theologians, Avicenna, Suhrawardi, and Mirdamad concerning the origination and eternity of the world. Rather than merely comparing individual theories, it reconstructs their historical development and examines their argumentative foundations in their intellectual contexts. Particular attention is given to the concepts of time, motion, possibility, causality, and non-being, as well as Mirdamad's distinction among *sarmad*, *dahr*, and *zamān*.

The findings demonstrate that the concept of origination underwent significant conceptual transformations throughout this period. Al-Farabi accepts the origination of the corporeal world in opposition to its eternity but does not systematically distinguish between essential and temporal origination. Although aspects of both interpretations can be inferred from his arguments, he does not explicitly establish either as his definitive position. Consequently, origination remains primarily a general question concerning the world's beginning or eternity in his thought.

Muslim theologians, particularly the Mu'tazilites and Ash'arites, generally interpret origination as temporal. To explain how the world is preceded by non-being, they invoke the notion of imaginary time and argue from the origination of accidents and their dependence on substrates. However, this approach raises difficulties concerning the relationship between time and the world, because time is understood as a concomitant of the world and a measure of motion. Thus, explaining the world's temporal origination through imaginary time presents conceptual challenges.

Avicenna advances the discussion by grounding essential origination in the relationship among possibility, causality, and existence. A possible existent is non-existent in itself (*lays*) but existent through its cause (*ays*). Accordingly, an effect is preceded by essential non-being with respect to its essence, even when its existence is not preceded by time. Avicenna also discusses temporal origination in some of his works, resulting in a degree of ambiguity concerning the relationship between these two forms. Nevertheless, essential origination occupies a central position in his philosophical system.

Suhrawardi develops this distinction more explicitly while accepting the eternity of time. He explains essential origination through the priority of possibility over necessity and associates temporal origination with entities subject to motion and time. Immaterial entities, which are not subject to temporal change, are therefore associated with essential origination, whereas material entities are associated with



temporal origination. His position represents a further step toward distinguishing the origination of temporal entities from that of non-temporal entities.

Mirdamad subsequently formulates the theory of metatemporal origination by critically examining earlier philosophical and theological positions, particularly those of Avicenna and the theologians. He distinguishes three forms of non-being and their corresponding types of origination: absolute non-being and essential origination, temporal non-being and temporal origination, and metatemporal non-being and metatemporal origination. This framework is articulated through three ontological domains: *sarmad*, *dahr*, and *zamān*. *Sarmad* denotes the atemporal domain associated with absolute Being; *dahr* refers to the trans-temporal domain of immaterial entities; and *zamān* designates the temporal domain of material and changing entities. Through this distinction, Mirdamad attempts to explain the world's precedence by non-being without relying on the theologians' notion of imaginary time.

The study concludes that the development of the concept of the origination of the world from al-Farabi to Mirdamad constitutes a continuous process of conceptual refinement, criticism, and reconstruction. Al-Farabi addresses origination in general terms; the theologians emphasize temporal origination and imaginary time; Avicenna establishes essential origination through possibility and causality; and Suhrawardi clarifies the distinction between essential and temporal origination. Mirdamad integrates and reinterprets these discussions within his theory of metatemporal origination and the distinction among *sarmad*, *dahr*, and *zamān*.

Nevertheless, some of Mirdamad's arguments, particularly his references to Avicenna, appear to establish essential origination rather than metatemporal origination itself. This raises questions about their sufficiency as proofs of his theory. Overall, metatemporal origination represents a significant later reformulation of the problem, seeking to transcend the limitations of imaginary time while developing earlier discussions of essential origination. The historical trajectory therefore reveals not a series of isolated theories but an interconnected process through which the meaning and philosophical foundations of origination were progressively reconsidered.

Keywords: Divine mercy, grace, Islamic theology, Christian theology, predestination, Augustine, 'Allāma Ṭabāṭabā'ī.



حسین غفاری^۱

داود حیدری^۲

مریم زارعی^۳

تطور فکری حدوث عالم از فارابی تا میرداماد

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۰ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۶/۳۱

چکیده

مسئله حدوث و قدم عالم از جمله مباحث بنیادین توحیدی است که اندیشمندان دینی و اسلامی هر یک بر اساس مبانی فکری خویش، به یکی از زوایای آن پرداخته‌اند. نویسندگان نوشتار پیش رو، در جست‌وجوی گرایش دانشمندان اسلامی به اثبات حدوث عالم هستند. به عبارت دیگر، پرسش محوری این پژوهش آن است که معنای حدوث در هر عصر، چگونه تحول یافته و از معنایی به معنایی دیگر متمایز شده است، تا آنجا که بتوان پیوستگی اندیشه میرداماد - به عنوان آخرین حلقه از زنجیره اندیشه‌ورزان این عرصه - را با آرا و اقوال پیشینیان به تصویر کشید. دستاورد این بررسی نشان می‌دهد فارابی، رویکردی مسئله‌محور و علمی به حدوث عالم نداشته است و نگاه او بیشتر به باورهای شریعت‌مدارانه معطوف بوده است. متکلمان نیز بر حدوث زمانی (با تفسیر زمان موهوم) تأکید داشته‌اند. شیخ‌الرئیس، هرچند بیشتر به حدوث ذاتی باور داشته است، در برخی موارد به حدوث زمانی نیز اشاره کرده است. شیخ اشراق نیز با تفکیک دقیق میان حدوث ذاتی و زمانی، حدوث ذاتی را ویژه ابداعات و حدوث زمانی را مختص زمانیات دانسته است. در نهایت، میرداماد با طرح نظریه حدوث دهری، در واقع چیزی فراتر از حدوث ذاتی را ارائه نمی‌دهد. این پژوهش، با اتکا بر فلسفه علم و با روش توصیفی تحلیلی سامان یافته است.

واژگان کلیدی: حدوث عالم، زمان موهوم، حدوث زمانی، حدوث ذاتی، حدوث دهری، زمان سرمدی.

j_raghavi@miu.ac.ir

fakharsa8@gmail.com

zareie62@yahoo.com

۱. استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی گروه فلسفه و کلام

۳. دانشجوی دکتری دانشگاه علوم اسلامی رضوی گروه فلسفه و کلام اسلامی

استناد به این مقاله: غفاری، حسین؛ حیدری، داود؛ زارعی، مریم (۱۴۰۵). «تطور فکری حدوث عالم از فارابی تا میرداماد». فصلنامه علمی پژوهشی

پژوهش‌های عقلی نوین، ش ۲۱، صص ۵۹-۸۶.

ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

© نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.

doi 10.22081/nir.2025.70202.1465



مقدمه

حدوث عالم از جمله مباحثی است که از دیرباز در میان فیلسوفان و متکلمان مطرح بوده است. چنان که اعتقاد به قدم عالم به ارسطو نسبت داده شده است؛ با این حال، میرداماد در کتاب القیسات، نسبت دادن قول به قدم عالم به ارسطو را «ظن منکر» دانسته و آن را انکار می کند. وی منشأ این نسبت را عبارتی از ارسطو در کتاب السماء و العالم می داند که در آن آمده است: «أَنَّ الْكُلَّ لَيْسَ لَهُ بَدْءٌ زَمَانِيٌّ». به اعتقاد میرداماد، همین عبارت موجب شده است که چنین پنداشته شود که ارسطو قائل به قدم عالم بوده است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۲۷).

با این حال، با وجود این تلاش ها، پس از نقل دیدگاه هایی از یحیی نحوی که بر اساس آن، «ارسطو نخستین کسی بوده است که به قدم عالم معتقد شده است و وجود حوادث متسابقه، مسبوق به اولی نیست»، و نیز با توجه به اینکه ابن سینا این سخن یحیی نحوی را پذیرفته است (میرداماد، ۱۴۳۷ق، ص ۴۴)، و از سوی دیگر، عبدالکریم شهرستانی نیز همین دیدگاه را گزارش کرده است (شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۹)، میرداماد تا حدودی از تلاش خود برای نزدیک کردن دیدگاه ارسطو به حدوث دهری فاصله گرفته و در نهایت، آن را مشتمل بر تناقض های جدی دانسته است (میرداماد، ۱۴۳۷ق، ص ۴۵).

مسئله اساسی این نوشتار آن است که معنای «حدوث» در تاریخ اندیشه حکما، از فارابی تا میرداماد، چگونه تطور یافته و این تطورات و تمایزات در هر دوره چه پیامدهایی داشته است. همچنین، مقایسه میان این دیدگاه ها و تبیین نسبت و ارتباط آنها با یکدیگر، از دیگر مسائل مورد توجه این پژوهش است. در پایان این سیر تطور، نظریه «حدوث دهری» میرداماد قرار دارد که از نوآوری های مهم وی به شمار می رود. بر اساس بررسی های انجام شده، اگرچه اصطلاح «حدوث دهری» در میان برخی حکما، دانشمندان حوزه علوم عقلی و فلسفی و نیز متکلمان، به ویژه اشاعره و معتزله، به کار رفته است، میان معنایی که آنان از حدوث دهری اراده کرده اند و نظریه میرداماد تفاوت قابل توجهی وجود دارد. این نوشتار، ضمن توجه به این تفاوت ها، نسبت میان این دیدگاه ها و پیامدهای آن ها را نیز بررسی خواهد کرد.

درباره حدوث دهری، مقالات و نوشتارهای بسیاری نگاشته شده است و این نوشتار درصدد تبیین مجدد آن نیست؛ بلکه تمایز اصلی آن با پژوهش های پیشین، تبیین سیر تطور و تمایز میان اندیشه های مطرح در تاریخ علم



درباره حدوث عالم و مقایسه این دیدگاه‌ها با یکدیگر است تا نقاط قوت و ضعف هر یک از این اندیشه‌ها و شیوه استدلالی آنها آشکار شود. روش میرداماد در تبیین حدوث عالم، مبتنی بر حکمت یمانی است. حکیم سبزواری نیز درباره این روش میرداماد چنین می‌گوید: «خورشید حکمت یمانی که از مشرق «استدلال» و «شهود» تنی چند از اعظم حکمای متألّهین، همچون: محقق دوانی و محقق خفّری و محقق داماد بردمیده بود، به رائعة النهار حکمت متعالیه صدر المتألّهین، افلاک حکمت و معرفت برافروخت...» (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۱).

این عبارت نشان می‌دهد که روش میرداماد در میان حکمای پیش از وی نیز وجود رایج بوده است؛ باین حال آنان به نتیجه‌ای که میرداماد بدان دست یافت، نرسیده بودند.

پیشینه پژوهش

این طرح، اگرچه در ظاهر با دیگر مقالات این حوزه هماهنگ به نظر می‌رسد، با بررسی بیش از ۴۰ عنوان مقاله، تفاوتی بنیادین میان آنها و نوشتار حاضر آشکار می‌شود. مقالات مزبور بیشتر در ساحت فلسفی و با رویکردهای مقایسه‌ای، تحلیلی و گاه تبیینی نگاشته شده‌اند و به بررسی انواع حدوث، از جمله حدوث زمانی متکلمان، حدوث ذاتی و زمانی ابن سینا و شیخ اشراق، حدوث دهری میرداماد و حدوث زمانی ملاصدرا - که از حدوث زمانی متکلمان متمایز است - پرداخته‌اند. اما نوشتار پیش‌رو، با بهره‌گیری از تحقیقات پیشین، درصدد پیگیری خلأ تطوری میان این اندیشه‌های مختلف و کشف نحوه استدلال و نوع نگاه به مبانی‌ای است که به شکل‌گیری این اختلاف‌ها، تمایزها و دگرگونی‌ها انجامیده است. در واقع، ساحت بحث در این نوشتار، تاریخ علم است؛ به این معنا که سیر شکل‌گیری و تحول اندیشه‌ها را دنبال می‌کند، نحوه ظهور و تحول آن‌ها را نشان می‌دهد و از این طریق، امکان مقایسه میان اندیشه‌ها، دیدگاه‌ها و نظریه‌های مختلف را فراهم می‌آورد. از این‌رو، نوشتار حاضر از حیث رویکرد و روش، با پژوهش‌های پیشین در این حوزه تفاوت دارد.

۱. بررسی حدوث در دستگاه فلسفی فارابی

به نظر می‌رسد حدوث عالم، مسئله اصلی فارابی نبوده است؛ زیرا وی به‌طور مستقیم در آثار خود از آن به‌عنوان مسئله‌ای اصلی نام نبرده است. تنها می‌توان گفت که فارابی به قدم عالم معتقد نبوده (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۴۶ و ۷۲) و

عالم جسمانی را حادث می‌دانسته است. باین حال، درباره اینکه حدوث، دارای اقسامی است یا هر یک از اقسام آن چه ویژگی‌هایی دارد و فارابی به کدام قسم معتقد بوده و دلایل و نحوه استدلال وی در این باره چه بوده است، ردپای روشنی در آثار او نمی‌توان یافت. باوجوداین، وی عبارتی را در قالب یک برهان و با بهره‌گیری از مقدمات متعدد بیان کرده است که می‌توان از آن حدوث زمانی را استنباط کرد، هرچند خود وی آشکارا به آن اشاره نکرده است. به نظر می‌رسد حدوث زمانی در اندیشه فارابی، بیشتر به صورت یک مفروض ذهنی مطرح بوده که در اینجا در قالب یک برهان بیان شده است؛ هرچند از برهان دیگری نیز می‌توان حدوث ذاتی را در اندیشه وی استنباط کرد.

وی می‌گوید:

هر جسمی مؤلف و مرکب است، و هر جسم مؤلف و مرکبی، مقارن با حدوث است که جداناپذیر از آن می‌باشد، بنابراین هر جسمی مقارن حدوثی است که جداناپذیر است، در این صورت مسبوق به محدثش نبوده، در نتیجه هر جسمی که مسبوق به محدثش نباشد، وجودش معیت با وجود محدثش دارد. پس اگر هر جسمی که با وجود محدثش معیت داشته باشد، وجودش بعد از لاوجود خواهد بود و هر موجودی که وجودش از لاوجود باشد، حادث الوجود، یعنی محدث او، وجود است، پس هر جسمی حادث الوجود خواهد بود». در پایان نتیجه می‌گیرد که «عالم حادث است (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۹).

به نظر می‌رسد این استدلال ناظر به حدوث ذاتی باشد؛ زیرا مسبوق الوجود بودن هر چیزی به محدثش را تنها می‌توان در حدوث ذاتی تصور نمود؛ زیرا مراد از معیت با وجود محدث، اصل حقیقت وجود و خدای تعالی در نظر گرفته شود، تنها مصداق این چنین حدوثی، حدوث ذاتی است.

از سوی دیگر، فارابی در رساله الجمع، درباره دیدگاه افلاطون و ارسطو در باب حدوث و قدم داوری کرده و کوشیده است آرای آنان را در این زمینه به یکدیگر نزدیک کند؛ تلاشی که به نظر می‌رسد چندان موفق نبوده است. وی نسبت دادن اعتقاد به قدم عالم به ارسطو را «ظن قبیح مستنکر» دانسته و منشأ این ظن را به سخنی از ارسطو در کتاب طوبیقا مستند کرده است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۰۰). همچنین، برای تأیید این دیدگاه به کتاب اثولوجیا استناد کرده است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۰۱)؛ حال آنکه امروزه انتساب اثولوجیا به ارسطو پذیرفته نیست.



فارابی در بخش دیگری از رساله الجمع، ارسطو را قائل به قدم عالم می‌داند. وی در این باره از ارسطو نقل می‌کند: هیولا ازلی و ابدی است؛ زیرا اگر هیولا حادث باشد، باید حدوث آن از موضوعی باشد، درحالی‌که هیولا خود موضوع است و اشیا دیگر از آن حادث می‌شوند. در حقیقت، اندیشه خلق از عدم در تفکریونانی هیچ جایگاهی ندارد... بنابراین، عالم در اندیشه ارسطو قدیم است و حرکت و زمان، که هر یک مبتنی بر دیگری است، نیز قدیم هستند (فارابی، ۱۴۰۵ ق، ص ۳۰).

ابن رشد در رساله سماع طبیعی، به این نظریه به طور تفصیل پرداخته است (ابن رشد، ۱۹۹۴ م، ص ۱۲۵) یعنی وقتی حرکت بی نهایت باشد، بدیهی است زمان که متقدر از حرکت است نیز بی نهایت خواهد بود، پس ازلی است، در نتیجه برای عالم، حدوث معنا ندارد.

همچنین وی در تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو، در شرح سخن او مبنی بر اینکه «ممکن نیست حرکت حادث باشد» (ابن رشد، ۱۳۷۷ ش، ج ۳، ص ۱۵۵۶)، و اینکه حرکت کون و فساد ندارد، می‌گوید: مقصود ارسطو آن است که ممکن نیست همه موجودات از لاوجود، یعنی از عدم محض، پدید آمده باشند. بنابراین هنگامی که شیء متحرکی وجود نداشته باشد، حرکتی نیز وجود نخواهد داشت و در نتیجه، نمی‌توان چنین چیزی را حادث دانست (ابن رشد، ۱۳۷۷ ش، ج ۳، ص ۱۵۶۰).

بر اساس این سخن ابن رشد، فارابی به حدوث در مقابل قدم معتقد بوده است؛ بدین معنا که وی اقسام حدوث، اعم از حدوث زمانی و ذاتی، را آشکارا بیان نکرده و حدوث عالم را به طور مطلق مطرح کرده است. اگرچه در خلال کلمات و آثار او اشاراتی به حدوث زمانی دیده می‌شود، به طور آشکار هیچ‌یک از اقسام حدوث را مشخص نکرده است. شاید بتوان این امر را از آن جهت دانست که در اندیشه دانشمندان عصر فارابی، حدوث به معنایی که بعدها مطرح شد، هنوز به عنوان مسئله‌ای مستقل و تفصیلی مورد توجه نبوده است.

۲. مواجهه متکلمان به مسئله حدوث

بیشتر متکلمان، معتقد به حدوث عالم بوده و تنها خدای تعالی را قدیم می‌دانند، به طوری که اشاعره نیز بر این مطلب تصریح کرده‌اند (جرجانی، ۱۳۲۵ ق، ج ۳، ص ۱۷۹). اما آنچه مورد اختلاف میان آنان قرار گرفته است، درباره انواع و

اقسام حدوث است که آیا عالم حادث زمانی است و یا ذاتی؟ محقق سبزواری گزارش کرده است «اکثر متکلمان مسلمان، چون معتقد هستند که معیار و ملاک احتیاج به علت، حدوث است، ناگزیر حدوث را در زمانی منحصر گردانیده اند، بنابراین معتقدند که اگر موجودی محتاج علت نباشد، قدیم زمانی است. پس چون همه عالم را مخلوق خدای متعال می دانند، از این جهت معلول حق تعالی بوده، پس حادث زمانی هستند» (سبزواری، ۱۳۸۳: ص ۷۲)

بیشتر متکلمان مسلمان، چون معتقد هستند که معیار و ملاک احتیاج به علت، حدوث است، ناگزیر حدوث را در زمانی منحصر گردانیده اند، بنابراین معتقدند که اگر موجودی محتاج علت نباشد، قدیم زمانی است. پس چون همه عالم را مخلوق خدای متعال می دانند، از این جهت معلول حق تعالی بوده، پس حادث زمانی هستند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۷۲).

قاضی عبدالجبار معتزلی در بحث حدوث عالم، از راه ترکیب آن از جواهر و اعراض استدلال کرده است. وی اعراض را به دلیل نیازمندی به موضوع و قیام به آن، در صورت عدم وجود موضوع، معدوم و باطل الذات می داند. سپس نتیجه می گیرد که منشأ احتیاج اعراض به موضوع، حدوث آنهاست و موضوع را فاعل و مُحدث اعراض قلمداد می کند. از آنجاکه وی عالم را مرکب از جواهر و اعراض می داند، در نتیجه عالم را حادث می شمارد؛ زیرا عالم، محتاج فاعل و مُحدث است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۵۴ و ۶۲).

تفتازانی نیز نظیر استدلال معتزله، نیاز و وابستگی اعراض به موضوع را دلیل حدوث عالم دانسته و خود نیز از طریق قیام اعراض به موضوع، حدوث عالم را اثبات می کند (تفتازانی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۷). فخر رازی نیز از راه حدوث اعراض، به حدوث عالم معتقد شده و در این زمینه تقریر جدیدی ارائه نکرده است (رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۴۰).

در تحلیل دیدگاه این متکلمان می توان گفت که مواجهه آنان با مسئله اثبات حدوث عالم، در همین حد متوقف شده است، اما پرسش اساسی آن است که کیفیت این حدوث چگونه است؟ آیا مراد آنان از حدوث، حدوث زمانی است؛ بدین معنا که عالم مسبوق به عدم واقعی بوده است؟ یا مقصود، حدوثی است که در زمان تحقق یافته و مسبوق به ظرف زمانی موهوم است؟ و یا آنکه عالم حادث بوده، اما مسبوق به زمانی است که از ازل موجود بوده و از این رو، آن زمان، «قدیم زمانی» تلقی می شود؟ این پرسش ها در آثار آنان به صراحت پاسخ نیافته است.



حتی از محتوای کلام آنان نیز بحث روشنی درباره تمایز میان حدوث ذاتی و حدوث زمانی مشاهده نمی‌شود. باین حال، با توجه به مباحث آنان درباره حرکت و زمان و، به تعبیر دیگر، بحث اراده، مشیت و اختیار (اسفرائینی، ۱۳۸۳، ص ۴۲۳)، می‌توان نتیجه گرفت که دیدگاه‌های متکلمان درباره کیفیت حدوث عالم یکسان نبوده و تقریرهای متفاوتی از آن ارائه شده است.

در تحلیل دیگری می‌توان گفت متکلمان، عالم را به عالم ماده منحصر می‌دانند و وجود موجودات مجرد را نمی‌پذیرند. بدین سان، به دلالت التزامی، حق اول را نیز مجرد تام از جمیع جهات نخواهند دانست. بر این اساس، حق تعالی را که منزّه از جمیع اوصاف امکانی است، محل حوادث می‌دانند. در نتیجه، مجموعه عالم، که همان عالم زمان و مکان است، از نظر آنان حادث به حدوث زمانی است و بنابراین علت زمان را در عرض وجود جست‌وجو کرده‌اند.

از این رو بر دیدگاه آنان این اشکال وارد شده است که اگر عالم، حادث به حدوث زمانی باشد، باید عدم مسبوق بر وجود آن نیز در دو زمان تحقق داشته باشد، درحالی‌که چنین معنایی در ذات و حقیقت زمان جاری نیست؛ زیرا زمان خود داخل در عالم است و از مقدار حرکت انتزاع می‌شود. در پاسخ به این اشکال گفته‌اند که وهم از ذات واجب تعالی، معنایی متصرّم و غیر ثابت را انتزاع می‌کند که از آن با عنوان «زمان موهوم» یاد می‌شود (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۲).

اهل کلام، یعنی معتزله و اشاعره، ظرف عدم سابق بر وجود اشیا و ظرف حدوث عالم را امری وهمی می‌دانند. آنان بر این باورند که چون مبدأ انتزاع چنین زمانی، که در قوه توهم متحقق شده است، حق اول است و حق اول نیز قدیم بالذات است، ناگزیر باید معتقد باشند که عالم وجود در قوه وهم حادث است. از سوی دیگر، چون میان حادث و قدیم واسطه‌ای وجود ندارد، لازمه این دیدگاه آن است که آنان به قدم خارجی عالم و حدوث وهمی آن قائل شوند (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۲).

سید جلال‌الدین آشتیانی در نقد دیدگاه متکلمان درباره «زمان موهوم»، بر قیصری نیز، که زمان را «مقدار وجود» دانسته است، خرده گرفته و این دیدگاه را به اندیشه متکلمان، که قائل به زمان موهوم هستند، نزدیک می‌داند (قیصری،



۱۳۸۱، ص ۱۱۹). به نظر آشتیانی، وجه این شباهت آن است که متکلمان معتقدند وهم از امتداد و استمرار وجودی حق تعالی، زمان را انتزاع می‌کند، درحالی‌که عقول کلیه نیز به مقام ذات حق راه ندارند، تا چه رسد به اوهام (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۸).

علامه مجلسی، از متکلمان شیعه، در مقام جمع‌بندی دیدگاه متکلمان و حکما، حدوث را به دو قسم «حدوث ذاتی» و «حدوث زمانی» تقسیم کرده است. به طور معمول، از شنیدن واژه حدوث، ابتدا معنای حدوث زمانی به ذهن متبادر می‌شود؛ زیرا در تجربه حسی مشاهده می‌شود که شئی پیش از این موجود نبوده و سپس موجود شده است. بر این اساس، اگر حدوث عالم یا اشیا بالذات مسبوق به عدم باشد؛ یعنی وجود آنها تنها به علت تامه خویش وابسته باشد، این امر «حدوث ذاتی» نامیده می‌شود. اما اگر حدوث عالم بالزمان مسبوق به عدم باشد، از آن با عنوان «حدوث زمانی» یاد می‌شود.

مجلسی سپس سخنی از محقق طوسی نقل می‌کند که در تعریف حدوث ذاتی و حدوث زمانی، معیار را «مسبوقیت بالغیر» قرار داده است. به بیان وی، اگر این غیر، علت تامه شیء حادث باشد، حدوث «ذاتی» است و اگر مسبوقیت بالغیر به عدم باشد، حدوث «زمانی» خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۴، ص ۲۳۴).

بدین ترتیب، در این تقسیم‌بندی، حدوث به دو قسم ذاتی و زمانی تقسیم شده است؛ اما پرسش اساسی آن است که موجودات مادی، که ذاتاً متحرک‌اند، آیا می‌توانند به حدوث ذاتی متصف شوند یا تنها حدوث زمانی درباره آنها صادق است؟ اساساً حدوث ذاتی ناظر به چه نوع موجوداتی است؟ این تقسیم‌بندی، به خودی خود، پاسخ روشنی به این پرسش‌ها ارائه نمی‌دهد و از این حیث، نیازمند تبیین و تفصیل بیشتری است.

۳. قرائت ابن سینا از مسئله حدوث

ابن سینا تحولی اساسی در نگاه معرفت‌شناختی به مسئله حدوث ایجاد کرد؛ تحولی که در مقایسه با دیدگاه‌های پیشین، رویکردی متفاوت و متمایز به‌شمار می‌رود. وی با طرح مسئله حدوث عالم به طور مطلق، که تا حدودی در نگاه معرفتی فارابی نیز مشاهده می‌شود، مخالفتی نداشت؛ بلکه از این رویکرد به عنوان زمینه‌ای برای تبیین و اثبات نظریه «حدوث ذاتی» بهره گرفت. وی برای اثبات حدوث ذاتی، دلایلی ارائه کرده است که در آثار بزرگ و کوچک او،



گاه آشکارا و گاه به صورت ضمنی مطرح شده‌اند. همچنین، رساله‌ای مستقل در اثبات حدوث عالم به ابن سینا نسبت داده شده است که با عنوان الحکومة فی حجج المثبتین للماضی مبدءاً زمانياً شناخته می‌شود و در ضمن کتاب حدوث العالم اثر فرید غیلانی منتشر شده است.

از سخنان ابن سینا در کتاب شفاء، می‌توان استدلالی بر حدوث ذاتی را استنباط کرد. اگرچه وی آشکارا از «حدوث ذاتی» سخن نمی‌گوید، از این باور خود که معلول، به اعتبار ذات خویش، «لیس» و به اعتبار علت خود «ایس» است، نتیجه می‌گیرد که وجود معلول پس از نیستی آن، یعنی «ایس بعد لیس»، نوعی بعدیت ذاتی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۶۶).

در تحلیل این استدلال می‌توان گفت که این مقدار برای اثبات حدوث ذاتی بسنده است؛ چنان‌که صدرالمتألهین نیز تصریح می‌کند که چیزی که بالذات سبب وجود موجود دیگری است، خواه دائمی و خواه غیر دائمی باشد، تا زمانی که ذات آن موجود باشد، سببیت آن نیز استمرار خواهد داشت (شیرازی، بی‌تا، ص ۲۳۰). از این معنا، حدوث زمانی قابل فهم نیست، بلکه آنچه از سخن ابن سینا به دست می‌آید، تصریح به نوعی حدوث ذاتی است.

ابن سینا این گونه موجودات را «ابداعیات» می‌نامد؛ یعنی موجوداتی که وجودشان مسبوق به زمان نیست، بلکه وابسته به وجود علت خویش و هم‌زمان با آن تحقق می‌یابد. از این رو، چنین نحوه‌ای از ایجاد را «ابداع» می‌نامد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۶۵-۲۶۶).

ابن سینا در النجاة فصلی را به بیان حدوث ذاتی اختصاص می‌دهد و همان استدلال مطرح‌شده در الشفاء را با صراحت بیشتری بیان می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۴۲). در تحلیل این فصل می‌توان گفت مضمون آن ناظر به اثبات «حدوث ذاتی» است، نه حدوث زمانی. بدین معنا که ممکن‌الوجود، به اعتبار ذات خویش، معدوم و به اعتبار غیر، یعنی علت، موجود است. از سوی دیگر، موجود بالذات بر وجود موجود بالغير تقدم دارد؛ زیرا ممکن، بدون لحاظ علت، ذاتاً معدوم است و وجود آن از ناحیه علت به وی افزوده می‌شود. بنابراین، وجود ممکن مسبوق به عدم ذاتی است و از این رو می‌توان آن را حادث به حدوث ذاتی دانست (اسفرائینی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۶-۱۴۷).

از سوی دیگر، ابن سینا در النجاة فصل‌هایی را نیز به بحث حدوث زمانی اختصاص داده است. باین حال، بنا بر



تحلیل اسفرائینی، سخنان ابن سینا در این بخش تا حدودی با ابهام و اضطراب همراه است و استدلال‌های ارائه شده در آن، از دقت و انسجام استدلال وی در بحث حدوث ذاتی برخوردار نیست (اسفرائینی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۱-۱۲۵).

به نظر می‌رسد تفاوت میان حدوث زمانی و حدوث ذاتی، تا حدود زیادی به نوع ممکنات و نحوه وجود آنها بازمی‌گردد. ممکنات ابداعی، از آنجا که ابداعی هستند، نیازمند حرکت نیستند و در نتیجه، از ظرف زمان خارج هستند، بنابراین حدوث آنها باید از نوع حدوث ذاتی باشد؛ زیرا ذات و حقیقت ممکنات، با چشم‌پوشی از علت، اقتضای عدم دارد و به اعتبار علت، مقتضی وجود است. از آنجا که ذات ممکن بر وجود بالغیر تقدم دارد، وجود آن مسبوق به عدم ذاتی خواهد بود و از این رو حدوث چنین موجوداتی را می‌توان مبتنی بر ذات آنها دانست.

بنابراین موجودات ابداعی نمی‌توانند در ظرف زمان تحقق یابند؛ زیرا تحقق زمانی مستلزم حرکت است و زمان نیز به عنوان مقدار حرکت، از لوازم موجودات متحرک به‌شمار می‌رود. از این رو موجود ابداعی، که فاقد حرکت تدریجی است، نمی‌تواند موضوع این گونه اعراض قرار گیرد و در نتیجه، حدوث زمانی نخواهد داشت.

در این صورت، اگر موجود ابداعی را مسبوق به حرکت و زمان بدانیم، حرکت و زمان باید ظرف تحقق آن باشند، درحالی‌که چنین فرضی با ماهیت موجود ابداعی ناسازگار است؛ زیرا موجودات ابداعی، به اعتبار حیثیت وجودی خویش، فاقد حرکت تدریجی اند و از این رو، در ظرف زمان تحقق نمی‌یابند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که ممکنات عینی و خارجی مادی، متصف به حدوث زمانی اند؛ زیرا ظرف تحقق این دسته از ممکنات، عالم ماده است و حرکت و زمان نیز از لوازم وجود موجودات مادی به‌شمار می‌روند.

بدین سان، به نظر می‌رسد تفاوت میان حدوث ذاتی و حدوث زمانی، تا حدود زیادی به نوع حیثیت و نحوه وجود موجودات ممکن بازمی‌گردد. باین حال، آن دسته از متکلمان که زمان را امری وهمی می‌دانند، با تقریری که حکما و محققان از حدوث ذاتی و زمانی ارائه کرده‌اند، اختلافی اساسی دارند. به نظر می‌رسد هیچ‌یک از حکمایی که در حکمت و استدلال عقلی تبحر داشته‌اند، به آن تقریر از حدوث زمانی که مورد اعتقاد برخی متکلمان است، ملتزم نبوده‌اند.

بر همین اساس، فرید غیلانی بر ابن سینا خرده گرفته است که وی به قدم زمان قائل بوده است (ابن غیلان، ۱۳۸۳،



ص، ۵۰-۵۳). در نتیجه، غیلابی حدوث ذاتی را نیز نمی‌پذیرد؛ زیرا از نظر وی، جز حق تعالی، هیچ موجود دیگری نمی‌تواند قدیم باشد. اگرچه زمان، قدیم مطلق نیست، از حیث زمانی قدیم است؛ یعنی در سلسله زمانی، مسبوق به زمانی دیگر نیست. این همان معنایی است که ابن‌سینا در تقریر خود از حدوث ذاتی، برای موجودات عالم، از جمله زمان، در نظر می‌گیرد.

۴. قرائت شیخ اشراق از حدوث عالم

شیخ اشراق، همسو با حکمای پیشین، زمان را «مقدار حرکت» می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۱۷۹). باین حال، برای زمان قائل به ازلیت است. وی برای اثبات ازلیت زمان، برهانی ارائه می‌کند و «قبلیت» و «بعدیت» را نسبت به «آن زمانی»، به صورت امری دفعی و اعتباری، در نظر می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۱۸۱). وی در کتاب الواح العمادیة قاعده‌ای را بیان می‌کند که از ظاهر آن می‌توان اعتقاد وی به حدوث ذاتی را استنباط کرد (سهروردی، ۱۳۷۵ش، ج ۴، ص ۶۱)؛ زیرا فعل فاعل را به علیت فاعل منتسب می‌داند و بدین‌سان، تقدم بالعلیه را منشأ حدوث ذاتی تلقی می‌کند.

سهروردی در ادامه، تعریف عامی از حدوث ذاتی ارائه می‌دهد که همه موجودات ماسوی‌الله را دربرمی‌گیرد. وی امکان ذاتی ممکن را شرط وجوب غیری آن می‌داند؛ زیرا بر این باور است که بدون تحقق این شرط، وجوب غیری برای ممکن معنا نخواهد داشت. سپس در نتیجه‌گیری بیان می‌کند که بر اساس این تقریر، امکان از نظر عقلی بر وجوب تقدم دارد؛ بنابراین وجود ممکن مسبوق به تقدم عقلی امکان بر وجوب است، هرچند وجود آن دائمی باشد. وی این نحوه از تقدم را «حدوث ذاتی» می‌نامد (سهروردی، ۱۳۷۵ش، ج ۴، ص ۲۲۵).

شیخ اشراق، «حادث زمانی» را به موجودی تعریف می‌کند که برای آغاز وجود آن، زمانی لحاظ شده باشد و در مقابل، «قدیم» را موجودی می‌داند که برای وجودش زمان در نظر گرفته نمی‌شود؛ به تعبیر دیگر، وجود موجود قدیم، زمانی نیست (سهروردی، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۳۲۴). بر اساس این تعریف، به نظر می‌رسد وی حدوث زمانی را به عالم ماده و حدوث ذاتی را به عالم مجردات، که از ماده مبرا هستند، اختصاص داده است. اگرچه سهروردی به این تفکیک تصریح نکرده است، از نحوه مواجهه وی با تعاریف حدوث زمانی و حدوث ذاتی می‌توان چنین فرضیه‌ای را

استنباط کرد.

این فرضیه را می توان با توجه به سخنان وی درباره موجوداتی که برای حدوث آنها، «وقت» را مرجح می داند، تقویت کرد. سهروردی همه امور اتفاقی را در واقع تحت مقوله وقت قرار می دهد و سپس تصریح می کند که نوع واحد عنصری باید حادث به حدوث زمانی باشد و هر حادث زمانی نیز دارای ابتدای زمانی قابل تصور است (سهروردی، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۴۱۵). بر این اساس، می توان گفت که در تقریر سهروردی، حدوث زمانی با موجودات مادی و زمان مند ارتباط بیشتری دارد، درحالی که حدوث ذاتی را می توان، دست کم بر اساس این شواهد، در مورد موجودات مجرد و غیرمادی قابل طرح دانست.

در تحلیل آنچه بیان شد، باید گفت مسئله حدوث در یک دوره سیصدساله، تفاوت چندانی نیافته است؛ به گونه ای که فارابی به حدوث مطلق معتقد بوده و از ذاتی یا زمانی بودن آن سخنی به میان نیاورده است. شیخ الرئیس نیز، همان گونه که پیش تر اشاره شد، به حدوث ذاتی معتقد بوده و آن را به گونه ای تقریر کرده است که به نظر می رسد حدوث ذاتی را بیشتر در موجودات ابداعی مطرح کرده و درباره حدوث موجودات عالم ماده و موجودات جسمانی، نظریه ای مشخص ارائه نکرده است. اما شیخ اشراق، همان گونه که در تعریف متفاوت او از حدوث مشاهده شد، میان موجودات عالم ماده، که مبتنی بر حرکت و زمان اند، و موجوداتی که فاقد حرکت و زمان اند، تمایز قائل شده است. بنابراین، موجودات غیرمادی فاقد حرکت و زمان را حادث ذاتی و موجودات زمانمند را حادث زمانی دانسته است.

۵. حدوث در جغرافیای فکری میرداماد

میرداماد نظریه حدوث خود را تنها بر نظریات پیشینیان مبتنی نکرده است؛ با این حال نسبت به این نظریات بی تفاوت نبوده و آنها را به طور جدی بررسی کرده است. وی به ویژه نظریات ابن سینا درباره حدوث ذاتی را با دقت بررسی و نقد کرده و سپس به طرح و بازسازی نظریه «حدوث دهری» پرداخته است.

وی نخست نظریه حدوث را با توجه به دیدگاه شیخ الرئیس در شفا بررسی می کند. ابن سینا می گوید:

«آنچه را که حکما آن را ابداع می خوانند، عبارت است از وجود بخشیدن به چیزی که بعد از عدم مطلق باشد؛ زیرا معلول، به اعتبار ذات، اقتضای عدم (لیس) دارد و به اعتبار غیر خود، یعنی علت، اقتضای وجود (أیس) می نماید. پس



معلول، در مقام ذهن، به اعتبار ذات، مقدم است بر آنچه به اعتبار غیر است، به تقدم ذاتی، نه به تقدم زمانی. بنابراین، هر معلولی مسبوق به عدم است؛ یعنی آیس بعد از لیس است به بعدیت بالذات. به عبارت دیگر، معلول از علت خود تأخر ذاتی دارد، نه تأخر زمانی» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق؛ ب، ص ۲۶۶).

با این بیان، اگر حدوث بر هر چیزی اطلاق شود که وجودش پس از نبودن آن، یعنی «آیس بعد لیس»، تحقق یافته باشد، در این صورت هر معلولی حادث خواهد بود. اما اگر شرط حادث بودن این باشد که پیش از وجود آن، وقت و زمانی وجود داشته باشد، حدوث منتفی خواهد شد؛ زیرا معلول پس از زمان و وقت موجود نشده است، بلکه اساساً مسبوق به زمان و وقت نیست. به بیان دیگر، اگر معلول مسبوق به زمان باشد، این مسبوقیت باید به گونه‌ای باشد که زمان پیش از وجود معلول تحقق داشته باشد؛ حال آنکه در مورد معلول، چنین تقدم و تأخری میان زمان و وجود آن قابل فرض نیست. بنابراین، «بعدیت» وجود معلول، از سنخ بعدیتی نیست که با «قبلیت» زمانی همراه باشد؛ بلکه قبلیت و بعدیت در اینجا از حیث وجودی از یکدیگر متمایزند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳).

تحلیل آنچه بیان شد این است که هر معلولی که پس از زمان و وقت موجود شود، لزوماً محدث نیست، بلکه محدث، معلولی است که مسبوق به زمان، حرکت و تغییر باشد. اما محدثی که مسبوق به زمان نیست، یا وجودش پس از عدم مطلق است یا پس از عدم غیر مطلق. محدثی که وجودش پس از عدم مطلق باشد و این بعدیت از نوع بعدیت ذاتی، یعنی تأخر ذاتی، باشد، «حدوث ذاتی» خواهد داشت و افاضه دائمی بر این نوع محدث، «ابداع» نامیده می‌شود. این نوع محدث، از جهت استناد به افاضه فاعل، فعلیت و وجود نفس الامری دارد؛ اما به اعتبار نفس و ذات جوهر و ماهیت خویش، متصف به بطلان و نیستی است.

اما محدثی که وجودش پس از عدم غیر مطلق باشد، یعنی پس از عدم مقابل خاص در ماده، نه به نحو بعدیت ذاتی، بلکه به صورت تأخر انفکاک و انفصالی غیر زمانی، غیر سیال، نامتقدّر و نامتکمّل، تحقق یافته باشد، از نظر میرداماد «حدوث دهری» نامیده می‌شود. وی افاضه وجود پس از عدم صریح نامتقدّر را نزد حکما «احداث» و «صنع» می‌نامد. البته این عدم صریح، در نفس الامر، با وجود بالفعل در ماده جمع نمی‌شود؛ در حالی که در نوع نخست، یعنی عدم مطلق، هیچ منافاتی میان عدم و وجود در نفس الامر وجود ندارد؛ زیرا عدم به جوهر و ماهیت



مستند است و وجود به اضافه و افاضه فاعل.

حدوثی که مستلزم زمان است، تنها یک نوع دارد و آن عبارت است از وجود یافتن چیزی در زمان، درحالی که عدم آن در زمان پیشین، مسبوق بر وجودش باشد. حکما این نوع حدوث را «تکوین» نامیده‌اند (میرداماد، ۱۳۶۷، ۴).

میرداماد در تعلیقه بر قبسات خویش، تقسیم سه‌گانه حدوث نزد ابن‌سینا را تقریر کرده و سپس به طرح نظریه حدوث دهری پرداخته است. از نظر وی، برای فهم این نظریه، ابتدا باید اقسام سه‌گانه عدم تبیین شود و سپس اقسام سه‌گانه حدوث مورد بررسی قرار گیرد. وی سه نوع عدم را قابل تصور می‌داند:

نخست، عدمی که در مرتبه ذات، «لیس مطلق» است؛ به این معنا که هر موجودی در مرتبه ذات خویش، ممکن‌الوجود است.

دوم، عدم متمم زمانی که حدّ وجودی است؛ به این معنا که هر حادث زمانی، پیش از وجود خود، مسبوق به چنین عدمی است.

سوم، عدم دهری که پیش از وجود، به نحو قبلیت غیر متمم تحقق دارد؛ به این معنا که هر موجود مادی، قابلیت صنع و تعلق به چنین عدمی را داراست.

معنای نخست عدم، همان «عدم مجامع» است؛ یعنی عدمی که قابلیت جمع با وجود را دارد و به حسب ذات، دارای سبق ذاتی است. معنای دوم، عدم در زمان است که از زمان وجودی متمایز است. از این رو، در بیان شرایط تناقض در امور زمانی، «وحدت زمان» را مطرح کرده‌اند؛ زیرا اگر یک طرف تناقض وجود باشد، طرف دیگر باید عدم باشد و این عدم، در زمان تحقق می‌یابد. معنای سوم نیز همان «عدم صریح» است که میرداماد آن را «عدم دهری» می‌نامد.

بر این اساس، حدوث نیز دارای سه معناست: نخست، وجود در مرتبه ذات که مسبوق به «لیس مطلق» است؛ این مسبوقیت، بالذات است، نه مسبوقیت انفکاک‌ی و همان معنای «حدوث ذاتی» است. دوم، وجود پس از عدم زمانی، به نحو بعدیت مقداری و انفکاک‌ی؛ این همان «حدوث زمانی» است. سوم، وجود پس از عدم صریح، به نحو بعدیت انفکاک‌ی غیر مقداری؛ این معنا سزاوارتر است که «حدوث دهری» نامیده شود (علوی عاملی، ۱۳۷۶، ص ۹۳).



۶. تفاوت حدوث دهری با ذاتی و زمانی

بر اساس آنچه میرداماد در تبیین نظریه حدوث دهری بیان کرده است، تفاوت فاحشی میان حدوث دهری و حدوث ذاتی وجود دارد؛ زیرا وی مسبوقیت شیء به «عدم مجامع» را مساوی با حدوث ذاتی و مسبوقیت آن به «عدم مقابل» را مساوی با حدوث دهری می‌داند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴). بنابراین، بر اساس دیدگاه میرداماد، مصادیق موجودات ابداعی تنها به حدوث ذاتی اختصاص دارند، درحالی‌که مصادیق صنع و احداث، متصف به حدوث دهری‌اند. اما حدوث زمانی، که مسبوق به عدم غیرمجامع و در مقوله زمان است، بالعرض بر موضوع حمل می‌شود (مدرس آشتیانی، ۱۳۶۷: ص ۳۳۹).

چنان‌که برخی بزرگان حکمت، حدوث عالم را از ضروریات دین دانسته‌اند و معتقدند حدوث عالم مورد اتفاق میان اهل فرق و مذاهب بوده است؛ ازاین‌رو، سزاوار نیست که به حدوث ذاتی عالم، به معنای متأخر بودن شیء از عدم مجامع، اکتفا شود (آملی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۱). بنابراین می‌توان گفت که در این تلقی، اصل در حدوث عالم، حدوث زمانی است.

بر اساس دیدگاه میرداماد در پاسخ به متکلمان می‌توان گفت: چرا باید عالم را مسبوق به زمان موهومی بدانیم که در مقابل و مابایزای آن، فردی واقعی وجود ندارد و فاقد منشأ انتزاع است؟ بنابراین مناسب‌تر آن است که عالم را حادث به حدوث دهری بدانیم؛ به‌گونه‌ای که وجود آن مسبوق به عدم واقعی باشد و این عدم در عالم دهر تحقق داشته باشد.

۷. طرح‌واره حدوث میرداماد

میرداماد طرح خود درباره حدوث را با توجه به دیدگاه‌های پیشینیان و در قالب طرحی توسعه‌ای در حوزه علم صورت‌بندی کرده است. وی در شاکله نظام هستی که خود طراحی کرده، از حیث زمان، سه حوزه و ساحت متمایز را در نظر می‌گیرد: نخست، زمان سرمدی، یا زمان نازمانی، یعنی ساحت بی‌زمانی؛ دوم، زمان دهری، یا زمان فرازمانی، یعنی ساحت فرازمانمندی هستی و سوم، زمان یا ساحت زمانمندی موجودات عالم طبیعت.

هر یک از این ساحت‌های زمانی - سرمد، دهر و زمان - که میرداماد بیان کرده است، نمایانگر حوزه و مرتبه‌ای از وجود است که به نوع خاصی از موجودات اختصاص دارد و موجودات ساحت‌های دیگر بدان راه ندارند. سرمد، یا



همان نازمانی و بی‌زمانی، ساحت وجودی وجود صرف و بحث است که با وحدت اطلاقی سریانی مساوقت دارد و در تعبیر دینی، آن را بر خداوند متعال تطبیق کرده‌اند. این ساحت، حوزه وجودی‌ای است که منحصرأ به وجود مطلق اختصاص دارد و هیچ موجود دیگری جز او در این مرتبه راه ندارد. این معنا را می‌توان در حدیث شریف «کان الله و لم یکن معه شیء» مشاهده کرد (الوافی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۶۷). همچنین، صدوق با اسناد خود از امام کاظم (علیه السلام) نقل کرده است که خداوند متعال همواره از احتیاج به زمان و مکان منزّه است: «الآن کما کان» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۹).

بنابراین هر چیزی جز وجود مطلق، خواه مادی باشد و خواه غیرمادی، و خواه محسوس باشد و خواه فرامحسوس، در قیاس با این ساحت مابعدالطبیعی، از حیث ماهیت در حکم معدوم است. این عدم که همه موجودات جز وجود سرمدی یا صرف‌الوجود را دربرمی‌گیرد، در اصطلاح فلسفی «عدم سرمدی» یا «عدم در ساحت سرمد» نامیده می‌شود و در ذات و حقیقت این گونه موجودات تنیده شده است. بدین معنا، هر موجودی جز وجود مطلق متعال، مسبوق به عدم است و مراد از این سبق، سبق مطلقاً غیرزمانی است.

در تبیین نظریه میرداماد چنین بیان شده است: «دهر یا فرازمان، ساحت و حوزه‌ای است که همه موجودات مابعدالطبیعی و غیرمادی، یعنی عالم مجردات، را دربرمی‌گیرد. این حوزه، قلمرویی است که عقول لایتغیر ابدی و دیگر موجودات مجرد در آن مأوا گزیده‌اند».

دهر، زمان فرازمانی است؛ یعنی نوعی قَدَم که واسطه‌ای میان ساحت بی‌زمانی مطلق و ساحت زمان‌مند مادی و دنیوی به‌شمار می‌رود. این ساحت، ذاتاً و فی نفسه، فاقد هرگونه امتداد است و ازاین‌رو نمی‌توان آن را به اجزای مختلف تقسیم کرد. عقول، به تعبیر حکما و ملائکه، به تعبیر عرفا، در این ساحت و حوزه قرار گرفته‌اند. باین حال، با توجه به ساحت سرمد، این موجودات معدوم هستند؛ بدین معنا که عالم دهر در مقام ساحت سرمد، معدوم و به اصطلاح، مسبوق به عدم سرمدی است.

اما «زمان»، ساحت عالم ماده و طبیعت است و همه موجودات زمانی، یا به تعبیر دیگر، «زمانیات» را دربرمی‌گیرد؛ یعنی موجوداتی که با حرکت طبیعی و زمانی، که مقدر و منتزع از آن است، ملازمت دارند. تحقق



این گونه موجودات در زمان و همراه با آن است و از این رو در زمان غوطه‌ور هستند. همه این موجودات پیوسته در حال تغییر و دگرگونی می‌باشند و به اصطلاح، در زمره «متغیرات» قرار می‌گیرند که در امتداد خطی زمان جریان و سیلان دارند. از این جهت، آنها را «سیالات» نامیده‌اند.

ساحت زمان، همان جهان طبیعی است؛ جهانی که انسان آن را از طریق هستی طبیعی و تجربه حسی خود می‌شناسد. بنابراین می‌توان گفت آنچه در این حوزه یافت می‌شود، تنها در چارچوب همین ساحت از وجود برخوردار است. از این رو عالم زمان و موجودات آن، از حیث نسبت با ساحت دهر و سرمد، در حکم معدوم هستند؛ بدین معنا که موجودات زمان‌مند، نسبت به ساحت دهر و سرمد، مسبوق به عدم می‌باشند و به اصطلاح، ساحت زمان، به عدم دهری و سرمدی مسبوق است (محقق، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۷۰).

۸. نگاه نقادانه میرداماد به نظریه زمان در اندیشه پیشینیان

میرداماد برای اثبات نظریه خود درباره «حدوث دهری» و تبیین نحوه مواجهه خویش با مسئله زمان، که استدلال خود را در باب حدوث دهری بر آن مبتنی می‌سازد، بحث را با دیدگاه ابن‌سینا و پیروان او آغاز می‌کند؛ باین حال، رویکرد وی در این بحث چندان همدلانه نیست. وی در بیان دیدگاه ابن‌سینا می‌گوید: «هر چیزی که در شیء باشد، محاط به آن است و با تغییر آن، آن شیء نیز متغیر خواهد شد. پس چیزی که در زمان است، تغییرات آن نیز به تغییرات زمان خواهد بود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۲). میرداماد سپس، در تبیین حقیقت دهر، با استناد به دیدگاه ابن‌سینا، بیان می‌کند که دهر «وعاء زمان» است؛ زیرا زمان، که خود متغیر و متصرم است، در دهر محاط خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۲).

میرداماد همچنین بیان می‌کند که ابن‌سینا میان «شیء مع الزمان» و «شیء فی الزمان» تمایز قائل شده است. بر این اساس، هر چیزی که با زمان موجود باشد، لزوماً به این معنا نیست که در زمان قرار داشته باشد؛ زیرا در این صورت، باید بتوان گفت که ما در یک زمان واحد موجودیم، حال آنکه وجود ما در یک زمان واحد، از سنخ وجود «فی الزمان» نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۳۲). وی بر اساس این دیدگاه، استدلال ابن‌سینا درباره دهر را چنین تقریر می‌کند: ماضی و مستقبل، که از اقسام زمان هستند، در زمان قرار دارند؛ همان‌گونه که اقسام عدد و معدودات، به تمامای در

عدد قرار می‌گیرند. بنابراین موجوداتی که از سنخ عدد و معدود یا اجزا و قطعات زمان، همچون ماضی و مستقبل، نیستند، در زمان قرار ندارند و زمان ظرف وجود آنها به‌شمار نمی‌آید. در چنین مواردی، هنگامی که موجودی در نسبت با زمان لحاظ شود، این نسبت و اعتبار، با وجود ثبات آن موجود، مشابه ثبات زمان و آنچه در آن قرار دارد، در نظر گرفته می‌شود. میرداماد این نسبت و اعتبار را «دهر» می‌نامد؛ یعنی ساحتی که محیط بر زمان است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۳۲).

همچنین ابن سینا در «خطبه غراء توحیدیه» خود، زمان را مقدار حرکت اعلی دانسته و تقدیر آن حرکت را مبتنی بر تقدم و تأخر می‌داند. از نظر وی، تغییر، کون و فساد اجسام عالم سفلی، ناشی از حرکات سماوی است. در این چارچوب، دهر، ظرف زمان است و بر همه اجزای زمان احاطه دارد. نسبت دهر با زمان و زمانیات، همانند نسبت ملائکه با زمان و اجزای آن است؛ زیرا ملائکه در ساحت سرمدی قرار دارند و از تغییر و تغییر مصون هستند (خیام، ۱۳۹۰، ص ۹۶). از این رو دهر، ساحتی است که وجود جواهر روحانی از آن افاضه می‌شود، نه جواهر امکانی و زمانی (میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۵۱۶).

وی کسانی را که زمان را وجودی مفارق از ماده تلقی کرده‌اند، به شدت انکار می‌کند و سپس خود به تبیین صحیح حقیقت و کیفیت اعتبار سرمد، دهر و زمان می‌پردازد. در نهایت، این سه ساحت، یعنی سرمد، دهر و زمان، را از حیث ذات متحد و از حیث اعتبار، متمایز و متغایر می‌داند (میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۵۱۷-۵۱۸).

در تحلیل استشهد میرداماد به دیدگاه شیخ الرئیس برای اثبات حدوث دهری، می‌توان گفت که این استدلال، بیش از حدوث ذاتی را اثبات نمی‌کند. از این رو می‌توان در اعتبار این استناد برای اثبات نظریه حدوث دهری، تردید کرد. بر همین اساس، صدرالحکما در بحث حدوث و قدم عالم، نامی از این نوع حدوث، آن‌گونه که میرداماد صورت‌بندی کرده است، به میان نمی‌آورد (آشتیانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۵-۱۱).

یکی از آثار برجسته نظریه «حدوث دهری» آن است که این نظریه، از یک سو می‌کوشد دیدگاه حکما درباره حدوث را در چارچوبی جامع‌تر جمع کند و از سوی دیگر، برخی تقریرهای آنان را از حدوث نقد کرده و طر می‌کند. همچنین، میرداماد با طرح حدوث دهری، تقریر متکلمان از حدوث عالم را که بر فرض «زمان موهوم» مبتنی بود نیز



مورد انکار قرار می‌دهد.

بدین‌سان می‌توان گفت نخستین نتیجه و اثر آشکار ارائه نظریه حدوث دهری، بازتعریف جایگاه «حدوث ذاتی» حکما در چارچوب حدوث دهری است. به بیان دیگر، میرداماد حدوث ذاتی را نه امری منفک از حدوث دهری، بلکه مرتبه‌ای از آن تلقی می‌کند؛ چنان‌که آشکارا فصلی را با عنوان «کلّ حادث ذاتی حادث دهری» به این مسئله اختصاص داده است (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۳۶) و در پایان این فصل نیز تصریح می‌کند: «فإذن، کلّ حادث ذاتی فإِنَّه حادث دهریّ أيضاً» (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۳۶).

میرداماد هر حادث ذاتی را در ساحت حدوث دهری تبیین‌پذیر می‌داند، نه برعکس. به بیان دیگر، حدوث دهری همان حدوث ذاتی نیست که پیش‌تر استاد آشتیانی از آن سخن گفته است (آشتیانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۵)؛ بلکه در تقریر میرداماد، حادث ذاتی همان حادث دهری است. بر این اساس، حادث دهری به‌سبب احاطه و سیطره خود، با حادث زمانی معیت دارد؛ درحالی‌که حادث زمانی، به‌دلیل نقص و محدودیت مرتبه وجودی خویش، تحت سیطره و احاطه حادث دهری قرار دارد.

موجودات امکانی، صرف‌نظر از وجود و عدم، دارای ذات متحصّل هستند و بالذات نه موجود و نه معدوم‌اند؛ به این معنا که موجودات امکانی، بالذات و به حمل اولی، نه وجود بر آنها حمل می‌شود و نه عدم، محمول آنها قرار می‌گیرد. بنابراین می‌توان گفت وجود و عدم از مرتبه ذات آنها منتفی است. اما در متن واقع، موجودات امکانی یا موجودند یا معدوم؛ بدین معنا که اگر علت موجد به ذات آنها تعلق گیرد، موجود می‌شوند و اگر فاقد علت موجه باشند، همچنان در ظلمت عدم باقی می‌مانند.

بر این اساس، وجود امکانی همواره با ذات ماهیت قابل جمع است و حدوث ذاتی لزوماً مستلزم آن نیست که وجود، متأخر از عدم باشد. در مقابل، حدوث دهری بر وجود موجودات در ازل، در تقابل با عدم صریح، دلالت دارد و نشان می‌دهد وجود آنها نسبت به وجود سرمدی حق تعالی متأخر است و همین تأخر، ملاک احتیاج آنها به علت موجه به‌شمار می‌رود (علوی عاملی، ۱۳۷۶ ش، ص ۵۳۰-۵۳۱؛ میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۲۰-۲۱).

نتیجه گیری

مسئله حدوث و قدم از دیرباز در اندیشه دانشمندان و فیلسوفان مطرح بوده است. برخی بر قدم اشیا تأکید داشته‌اند و برخی دیگر، حدوث آنها را پذیرفته‌اند. پس از ظهور اسلام، فارابی به‌طور کلی به حدوث عالم قائل بوده است؛ باین حال، در آثار وی درباره اینکه حدوث عالم از نوع حدوث ذاتی است یا زمانی، مطلب صریح و روشنی مشاهده نمی‌شود. به نظر می‌رسد مسئله فارابی اساساً ناظر به اقسام حدوث نبوده است و حتی ممکن است تمایز میان حدوث ذاتی و حدوث زمانی در عصر وی، به صورت مسئله‌ای مستقل و تفصیلی مطرح نشده باشد. ازاین‌رو می‌توان گفت فارابی در مواجهه با پرسش کلی «آیا عالم حادث است یا قدیم؟»، حدوث عالم را برگزیده و قدم آن را انکار کرده است. بنابراین وی ماسوی‌الله را حادث دانسته و در برابر نظریه قدم عالم موضع گرفته است.

متکلمان معتقدند عالم حادث است، باین حال حدوث آن را زمانی می‌دانند و زمان مسبوق بر وجود عالم را امری موهوم تلقی می‌کنند. از نظر آنان، موجودات نشئت‌های امری و عالم مجردات، مسبوق به عدم زمانی نیستند؛ ازاین‌رو تقریر آنان از حدوث زمانی، در نهایت به نوعی حدوث زمانی موهوم می‌انجامد.

شیخ‌الرئیس در مجموعه آثار خود، هم از حدوث ذاتی و هم از حدوث زمانی سخن می‌گوید و برای هر یک، استدلال‌هایی ارائه کرده است؛ به‌گونه‌ای که تشخیص اینکه وی در نهایت به کدام یک از این دو نوع حدوث قائل است، چندان آسان نیست. ازاین‌رو برخی از دانشمندان و شارحان اندیشه وی، سخنان او را مضطرب و متعارض دانسته‌اند. باین حال آنچه با اطمینان بیشتری می‌توان گفت آن است که ابن‌سینا در برابر پرسش کلی «آیا عالم حادث است یا قدیم؟»، جانب حدوث را برگزیده است؛ اما تقسیم حدوث به دو قسم ذاتی و زمانی را به‌صورت کاملاً روشن‌نهایی نکرده است. احتمال دیگر آن است که وی اساساً درصدد انتخاب یکی از این دو نبوده، بلکه تنها می‌خواسته است هر یک از حدوث ذاتی و حدوث زمانی را تعریف و تبیین کند؛ هرچند این احتمال با توجه به برخی از شواهد موجود در آثار او، چندان خالی از اشکال نیست.

شیخ اشراق میان حدوث ذاتی و حدوث زمانی تفصیل قائل شده است؛ بدین معنا که وی میان موجودات عالم ماده، که تحقق آنها با حرکت و زمان ملازمه دارد و موجوداتی که از حرکت و زمان مبرا هستند، تمایز می‌نهد. بر این



اساس، موجودات غیرمادی و فاقد حرکت و زمان را «حادث ذاتی» و موجودات زمان‌مند را «حادث زمانی» می‌نامد. میرداماد را می‌توان از جمله فیلسوفانی دانست که به‌طور مستقیم در برابر دیدگاه متکلمان درباره حدوث زمانی عالم و فرض «زمان موهوم» واکنش نشان داده است. وی برای پاسخ به اشکالاتی که بر تقریر متکلمان از حدوث زمانی عالم، مبتنی بر زمان موهوم، وارد شده است، نظریه «حدوث دهری» را مطرح می‌کند. از این‌رو تصریح می‌کند کسانی که زمان را وجودی مفارق از ماده تلقی کرده‌اند، در این مسئله به خطا رفته‌اند.

میرداماد سپس با تبیین سه ساحت «سرمد»، «دهر» و «زمان»، آنها را به‌عنوان سه مرتبه متمایز از هستی معرفی می‌کند که هر یک به نحوی خاص تحقق دارند. بر اساس این تفکیک، وی می‌کوشد نشان دهد برای تبیین حدوث عالم، نیازی به فرض زمان موهوم متکلمان نیست و اشکالات ناشی از چنین فرضی نیز پیش نخواهد آمد.

از مجموع مباحثی که در تاریخ علم درباره حدوث عالم مطرح شده و با توجه به نوع نگرش و شیوه استدلال اندیشمندان در دفاع از دیدگاه‌های خود، می‌توان گفت تطور نظریه حدوث عالم در طول تاریخ علم، حاصل فرایند تحول، بازاندیشی و فراز و فرودهای فکری بوده است. هر یک از این دیدگاه‌ها، درصدد تکمیل اندیشه پیشینیان برآمده‌اند. از این‌رو سیر تطور این اندیشه را نمی‌توان گسسته از پیشینه آن دانست، بلکه هر مرحله از این تحول، بر بستر دیدگاه‌های پیشین شکل گرفته و در عین حفظ پیوند با آنها، صورت‌بندی جدیدی از مسئله حدوث عالم ارائه کرده است.



منابع و مآخذ

قرآن کریم.

ابن رشد (۱۳۷۷). تفسیر مابعدالطبیعه. تهران: انتشارات حکمت.

ابن رشد (۱۹۹۴م). رساله السماع الطبیعی. تحقیق رفیق العجم و جبرار جهامی. بیروت: دارالفکر.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). التعليقات. تحقیق عبدالرحمن بدوی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الظلالات. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران:

انتشارات دانشگاه تهران.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء (الإلهیات). تحقیق سعید زائد. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

ابن غیلان، افضل الدین عمر بن علی (۱۳۸۳). حدوث العالم. تحقیق مهدی محقق. تهران: انجمن آثار و مفاخر

اسلامی.

اسفرائینی نیشابوری، فخرالدین (۱۳۸۳). شرح النجاة. تحقیق حامد ناجی اصفهانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر

فرهنگی.

اسفرائینی، ملا اسماعیل (۱۳۸۳). انوار العرفان. تحقیق سعید نظری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۶۳). منتخباتی از آثار حکماء الهی ایران. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

آملی، محمدتقی (بی تا). درر الفوائد. قم: مؤسسه اسماعیلیان.

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۷ق). شرح العقائد النسفية. تحقیق دکتر حجازی سقا. قاهره: مكتبة الكليات الازهرية.

جرجانی، میر سید شریف (۱۳۲۵ق). شرح الموافق. تحقیق بدرالدین نعسانی. قم: الشریف الرضی.

حبیبی، نجفقلی (۱۳۹۰). «خطبه توحیدیه ابن سینا و ترجمه آن از حکیم عمر خیام». دوفصلنامه جاویدان خرد،

۸(۱۸)، ص. ۹۶.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۶ق). اتحاد عاقل و معقول. تهران: انتشارات حکمت.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). ممد الهمم در شرح فصوص الحکم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ

و ارشاد اسلامی.

خمینی، روح الله (۱۳۷۰ق). آداب الصلاة. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

دوانی، جلال الدین (۱۴۱۱ق). شواکل الحور فی شرح هیاکل النور. تحقیق سیداحمد تویسرکانی. مشهد: بنیاد

پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق). المحصل: أفكار المتقدمین من الحكماء و المتکلمین. عمان: دارالرازی.



- سبزواری، هادی (۱۳۸۳ق). اسرار الحكم. مقدمه صدوقی سها. قم: مطبوعات دینی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۲۵ق). نهاية الأقدام فی علم الکلام. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة. تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز چاپ دانشگاه فردوسی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (بی‌تا). الحاشیة علی إلهیات الشفاء. قم: انتشارات بیدار.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید. تحقیق هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.
- علوی عاملی، احمد بن زین‌العابدین (۱۳۷۶). شرح کتاب القبسات میرداماد. تحقیق حامد ناجی اصفهانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- علوی عاملی، احمد بن زین‌العابدین (۱۳۷۶ش). کشف الحقایق. تحقیق علی اوجبی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- قیصری، داوود (۱۳۸۱). رسائل قیصری: رساله نهاية البیان فی درایة الزمان. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- فارابی، ابونصر (۱۴۱۳ق). الأعمال الفلسفیة: رسالة جوابات لمسائل سئل عنها. تحقیق دکتر جعفر آل‌یاسین. بیروت: دارالمناهل.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۵م). آراء مدینة الفاضلة و مضاداتها. تعلیق دکتر علی بوملحم. بیروت: مكتبة الهلال.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق). الجمع بین رأی الحکیمین. تهران: انتشارات الزهراء.
- فیض کاشانی، محسن (۱۳۷۵). اصول المعارف. تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیض کاشانی، محسن (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین.
- قاضی عبدالجبار، قوام‌الدین (۱۴۲۲ق). شرح الاصول الخمسة. تعلیق احمد بن حسین ابی‌هاشم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). بحارالانوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.



سال یازدهم، شماره بیست یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۵

محقق، مهدی (۱۳۶۲). شیعه در حدیث دیگران. تهران: انتشارات دائرةالمعارف تشیع.
مدرس آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۶۷). تعلیقہ بر شرح منظومہ. به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق. تهران:
انتشارات دانشگاه تهران.
میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۱ش). الایماضات. گردآورنده عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر
فرهنگی.

