

میرداماد استرآبادی

نصرت‌الله یوسفی

میرداماد متوفی به سال ۱۰۴۱ق، متخلص به اشراق، فرزند میرشمس‌الدین حسینی استرآبادی مشهور به میرداماد و از فیلسوفان بزرگ ایرانی عصر صفویه است. «مادرش دختر محقق کرکی و به همین سبب پدرش میرشمس‌الدین ملقب به داماد بود و میرمحمدباقر را نسبت پدر «میرداماد» می‌گفتند.^۱

میرداماد و شیخ بهایی دو عنصر علمی و فکری حوزه اصفهان، بسیار مورد احترام و علاقه شاه عباس کبیر بودند و به علت همین علاقه و ارتباط، توانستند در جهت رونق تفکر فلسفی و دینی بکوشند. میرداماد، تحصیلات ابتدایی خویش را از مشهد آغاز نمود ولی بخشی از عمر خویش را در اصفهان گذراند. از زمانی که میرداماد، وارد حوزه اصفهان شد و به تربیت شاگردان بزرگی چون ملاصدرای شیرازی پرداخت شهرت بسیاری پیدا کرد. وی علاوه بر فقه و اصول و تفسیر و حتی شعر و ادب، آثار فراوانی در فلسفه به جای گذارد، که مهم‌ترین آن قبسات است. در قبسات، میر به مباحث اصالت وجود، اصالت ماهیت و مباحث حدوث دهری پرداخت که امتهات فلسفه میرداماد را شکل می‌دهد. زبان فلسفی میرداماد، زبانی پیچیده بود و گفتار غامضی داشت. کمتر کسانی در تاریخ فلسفه سراغ داریم که به دشوارگویی میرداماد برسند.



میرداماد، به اهل فلسفه و القاء‌کنندگان آن هشدار می‌داد که فلسفه را به زبان ساده و قابل درک همگان مطرح نکنید. تا هرکس بر بام فلسفه دست‌یازی نکند، اهلش را خبر کنید تا از آن به نیکی بهره‌مند شوند. گویند ملاصدرا بعد از اینکه جماعتی او را تکفیر کرده بودند شبی در رؤیا از میرداماد شکوه نمود که مردم مرا تکفیر کردند و شما را تکفیر نکردند با اینکه مذهب من از مذهب شما جدا نیست، علت چیست؟ روح میرداماد در پاسخ گفت: «من مطالب حکمت را چنان نوشته‌ام که علماء از فهم آن عاجزاند و غیر اهل حکمت کسی آن را نمی‌تواند فهمید و تو مطالب حکمت را مبتذل کردی و به‌نحوی بیان نمودی که اگر ملا مکتبی کتابهای تو را ببیند، مطالب آن را می‌فهمد و لذا تو را تکفیر کردند و مرا تکفیر نکردند».^۲

دکتر ذبیح‌ا... صفا از استادان میرداماد خبر می‌دهد: «آموختگاری او نزد دایی‌اش شیخ عبدالعالی پسر محقق کرکی و میرفخرالدین محمد ساکی استرآبادی شاگرد شهید ثانی و شیخ حسین عبدا... پدر شیخ بهایی صورت گرفت و خود نیز شاگردان مشهوری تربیت کرد که ملاصدرای شیرازی بزرگوارترین آنان است».^۳

مشی فکری فلسفی میرداماد، مشی مستقلانه بود و سعی می‌کرد تا از افکار و قضاوت‌های فلسفی پیشینیان به‌طور مطلق تبعیت نکند. حتی عنوان معلم ثالث را خود برای خویش برگزید. «کار اساسی میرداماد در نزدیک ساختن فلسفه و دین، بی‌گمان گامی نو نیست که او در این راه برداشته باشد. این کاری است که از دوران کوشایی معتزلیان و اشعریان و مشائیان آغاز یافت و در محیط تشیع عهد صفوی بر شدت آن بس افزوده شد. با این‌همه، کوششهای میرداماد در این راه و همچنین درآوردن حکمت مشاء به رنگ اشراقی آن قابل توجه است. وی در *الافق المبین* از «تناهی زمان» و نیز در *قبسات*، بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت را پیش کشید، و سرانجام به اصالت ماهیت تن در می‌داد».^۴

اشعریان برخلاف معتزلیان، در تفسیر و تحلیل مسائل دینی بر مبانی عقلانی، اصرار نداشتند. حتی نماینده شاخص آنها یعنی ابوحامد محمد غزالی طوسی، تلاش وسیعی کرد تا فلسفه مشاء را، که فلسفه عقلانی محض است، از بن سست کند و در کتاب *تهافت الفلاسفه* در بیست مسئله، بر فیلسوفانی چون بوعلی سینا، خرده گرفت و در سه مسئله حکم به تکفیر داد. وی در گزارش



احوال فکری خویش در *المتفد من الاضلال* نیز مشی فکری فیلسوفان را، عقیم معرفی کرد و اگر پاسخهای ابن رشد به غزالی نبود شاید فلسفه جور دیگری رقم می‌خورد.^۵

میرداماد، با حفظ مشی عقلانی و تقویت فلسفه و رشد مضاعف آن، فلسفه را از پیچ و تابهای آنچنانی نجات داد. پیشتر، شیخ سهروردی در عرصه فلسفه، یعنی فلسفه اشراق ظاهر شد و درگیری‌های دیگری رخ داده بود و از یکسو، فقها، عرصه را بر شیخ سهروردی تنگ نمودند و کمر به قتل او بستند و تکفیرش نمودند. از سوی، مشاجرات کلامی نیز، تفکرات اشراقی را در جدالی دیگر گرفتند. چهار نحله فکری فلسفی و عرفانی کلامی، در سیر جدالی به دوران میرداماد رسیدند. آموختگاری صدرالدین شیرازی از مغز فعال و پویای میرداماد، زمینه پایه‌ریزی فلسفه متعالیه را فراهم آورد.

این تفکر خط پایانی بود بر جدالهای مستمر، اگرچه خود ملاصدرا را قشریون و سبک‌مغزان تکفیر کردند و گویا این سنت تکفیر نمودن چهره‌های نواندیش و نوگرا در خط توسعه و اصلاح تفکرات دینی، امری سنتی و مستمر است و همیشه در همه ادوار، گریبان متفکران سترگ را می‌گیرد و سعی در خاموش کردن روح تحقیق و پژوهش دارد. در هر جا و هر زمان، اندیشه نو و تفکری اصلاحی در مواجهه با اندیشه جزمی بتواند سالم و زنده و پویا به راه خویش ادامه دهد و سعت تفکر دینی و رونق آن را دامن خواهد زد.

در دوره صفویه، که مرحله‌ای آرام و مهیا برای فعالیتهای عقلانی، علمی و ... بود، ظهور مردانی چون میرداماد استرآبادی، میرفندرسکی و شیخ بهایی، از آن فوق‌العاده بهره‌مند شدند. استاد جلال‌الدین آشتیانی در این باره می‌گوید:

«میرداماد، اگرچه در علوم نقلی نیز دارای آثار نفیسی است، ولی در حکمت و فلسفه از اعظم حکمای دوره اسلامی است. برخی از او تعبیر به ثالث‌المعلمین نموده‌اند، از جمله حکیم ملاهادی سبزواری».^۶

میرداماد، علاوه بر تسلط بر فلسفه مشایی و تدریس آن در سطح عالی، عنایت ویژه‌ای به فلسفه شیخ سهروردی، یعنی فلسفه اشراق داشت. وی اندیشه‌های شیخ یحیی را، ارج می‌نهاد و بعضی از مؤلفه‌ها را به تحقیق صاحب‌نظرانی چون مطهری در متن تفکرات فلسفی خویش

گنجانید و شاید تقریبی می‌جست از دو نحله اشراق و مشاء، که شاخص تفکرات فلسفی آن عصر شناخته می‌شد، و شاید همین کنجکاوی‌های میر بود که دریچه ذهن ملاصدرا را گشود تا در فرصتی که به چنگ آورد^۷ آن نحله‌های درگیر را به هم پیوند زند و روش عقلانی، فلسفی و اشراقی و تا حدی متمایل به کلام دینی به «حکمت متعالیه» شهرت یابد.

آمده است که «ملاصدرا به اشاره شیخ بهایی به جلسه درس میرداماد شتافت و این اشاره شیخ بهایی نشان از عظمت و گستردگی دانش فلسفی میر داشت تا شخصی چون ملاصدرا به مراحل کمال عقلانی نایل آید».^۸

* * *

فلسفه میرداماد و أمهات آنکه در قیاسات آمده است، بسیار غامض، پیچیده و مغلق است. در اروپا نیز، در قرن نوزدهم یک بار دیگر فلسفه به مشکل گویی دچار شد و آن ظهور فیلسوفی چون فردریک هگل بود. هگل به اعتراف خودش و دیگران سعی می‌کرد تا فلسفه‌اش را از دسترس همگان دور نگه دارد و جز تعدادی انگشت‌شمار در اروپا، کسانی دیگر به قعر فلسفه او وارد نشدند و منظور اصلی وی را دریافتند. به قول استاد مطهری که در *علل گرایش به مادیگری*، آورده است: «هگل بزرگ است و الحق نباید بزرگی هگل را منکر شد». اما میرداماد که وارث فلسفه مشایی است گویند از خود بوعلی دشوارتر فلسفه خود را القاء می‌نمود. هم در دخالت دادن آرای اشراقی به درون فلسفه مشایی و به‌کارگیری اصطلاحات و کلمات خاص و تعبیر پیچیده از آن، فلسفه را از دسترسی همگان دور نگه داشت. آیا به صواب است که فلسفه را پیچاند و در هاله‌ای از ابهام و دشواری و غموض آن را، مستور کرد؟ آیا فلسفه، برای طبقه خاص است؟ اگر فلسفه برای طبقه خاص است پس نقش آن در سازندگی روحی، روانی و اجتماعی انسانها چیست؟ منظور از فلسفیدن چیست؟ آیا صرفاً بحث و چند و چون در یک سلسله تئوریه‌ها و نظریه‌هاست؟ قطعاً فلسفه این چنین نیست و نباید هم باشد چرا که آن نوعی اندیشیدن است. اندیشه در هستی، اندیشه در خدا و مسئله آفرینش، اندیشه در انسان و شناخت وجودی او یا نفس، اندیشه در زندگی و هدفهای آن، اندیشه در غایت زندگی و در یک کلام، اندیشه در «بودن» و «شدن». این نوع اندیشه در گستره زندگی بشری، نقش اساسی دارد و اگر این معضلات فکری بشر لاینحل



بماند قطعاً حرکت انسان چندان پشتوانه فکری نخواهد داشت. یکی از اقدامات مهمی که در اروپا صورت گرفت مسئله نزدیک کردن فلسفه در محدوده زندگی اجتماعی انسان بود و حتی این نزدیکی بین فلسفه و زندگی انسان، باعث گشودن افق‌های تازه‌ای شد و فلسفه به صورت تخصصی تر مطرح گشت. مثلاً فلسفه تاریخ، فلسفه علم، فلسفه شناخت یا اپیستمولوژیک، فلسفه حیات و فلسفه ماده، هر کدام به شیوه مستقل، اما بر مبانی فلسفی و عقلانی، بسیار متدیک مطرح شد. در غرب، دانشکده‌های مخصوص فلسفه کانت‌شناسی، مباحث اپیستمولوژیک (کانادا)، و در آمریکا، آلمان، فرانسه و ... ایجاد شد و فلسفه از علوم و داده‌های علم تجربی (آمپریسم) بهره‌مند گشت و بسیاری از قضاوت‌های پنداری و غیرمتناسب با علم، از متن فلسفه حذف شد. اکنون بسیاری بر این باورند که اگر با مبانی علم تجربی، مخصوصاً علم فیزیک و فیزیک نظری آشنایی حاصل نشود نمی‌توان فیلسوف شد. کسانی مثل پوپر که از سرآمدترین فیلسوفان معاصر است، تخصص او در مبحث شناخت علمی و فلسفه علم است، اگر بسیاری از نظریات فلسفی که در چارچوب فلسفه کلاسیک مورد بحث و مذاقه قرار می‌گیرد مثل بحث هستی‌شناسی، فلک‌شناسی و از این دست، بی‌استعانت و همراهی فیزیک صورت گیرد بی‌شک خالی از توهم نخواهد بود. آن صغری و کبرای مسئله، زمانی تحکیم می‌شود که با متد علمی و دستاوردهای علمی توأم باشد.

امروزه بحث معرفت نفس که یکی از قسمتهای مهم فلسفه را تشکیل می‌دهد در قالب علم روان‌شناسی به شاخه‌های متعددی تفکیک و هر کدام تخصص جداگانه‌ای را می‌طلبند. فیزیک شعب گوناگون یافت. بحث اینکه سرنوشت انسان چه خواهد شد، در بحث فلسفه تاریخ به علم‌الاجتماع نیازمند است و حتی علوم نیز در این وادی از میزانها و معیارهای عقلانی سود می‌جویند. مثلاً در این اواخر، در مدخل مباحث و تئوریهای جامعه‌شناسی، مبحث معرفت‌شناسی راه افتاده است و این نشان از تعامل منطقی علم با فلسفه و فلسفه با علم است. اما مشکل فعلی این است چرا فلسفه را به زبان ساده‌تر و در اختیار طبقات مختلف قرار نمی‌دهند؟ چرا فلسفه از دشوارگویی و غامض‌گری آزاد نمی‌شود؟ چرا سبک نگارش متون فلسفی، متأثر از سبک جدید نیست؟ چرا هر متنی که مثلاً عربی است، فلسفه است و قابل تدریس، اما اگر متنی در قالب زبان سلیس و روان فارسی ریخته شود، فلسفه نیست و اگر هست قابل تدریس در حوزه‌های علمیه

نیست؟ این یک معضلی است فراروی فلسفه و فیلسوفان و هم مشتاقان به فلسفه و همین معضل باعث شد تا کمتر به فلسفه پرداخته شود و هم این باعث شد تا فلسفه در زندگی وارد نشود و در حاشیه زندگی قرار بگیرد. امروزه متنهای فلسفی را که زبان دانان متبحر ترجمه می‌کنند کمک شایانی به فلسفه و عرفان نموده است. مثلاً کتاب گران سنگ / اسفار را مترجم دانا جناب خواجوی، وارد متن جامعه خواهد نمود. اگر این تبلیغ و تشویق صورت گیرد محی‌الدین عربی را چند درصد جامعه تاکنون شناخته‌اند؟ فتوحات مکیه او را چگونه شناخته‌اند؟ کسانی که به شرح و تحلیل متون فلسفی و عرفانی همت می‌گمارند نیز به شدت در معرض این سؤال قرار دارند که چرا شرح بعضی‌ها از متن آن کتاب، دشوارتر است.^۹

فصوص‌الحکم، اسفار، شفای بوعلی، تحصیل بهمنیار، قبسات میرداماد، منظومه ملاحادی و ... به شدت در معرض فراموشی است. آن را در همان سبک و سیاق گذشته که متناسب با روحیه و وضع فرهنگی - ادبی در آن دوره بوده است، محبوس نمودند. باید این کتابها به فارسی سلیس ترجمه و با شرح واضح شود تا مراجعه‌کنندگان به آن متون، از دشواری الفاظ و کلمات و پیچش آن نهراسند.

در این دوره اخیر دو شخصیت در این باره تلاش نمودند اگرچه این تلاش نیازمند همکاری و همراهی بیشتر بود فتح بابی بود. از جمله استاد علامه طباطبایی و شاگرد نامدارش مرحوم مطهری که در طرح‌ریزی اصول فلسفه و روش رئالیسم، فلسفه و مسائل اساسی، مثل وحدت، کثرت، علم، ادراک، علوم اعتباری و حقیقی و واقعیت و هستی، علت، معلول، قوه و فعل و ... که در عبارات دشوار در متون دیگر قابل دسترسی نبود، هم اینک در این کتاب ارزشمند به زیبایی و با عمق مطرح شده است.

شرح منظومه مختصر و مبسوط استاد مطهری نمونه دیگر آن است. اصولاً استاد مطهری، که در این پنجاه سال اخیر در فلسفه در سطح عالی قرار دارد و یگانه استاد مسلم بعد از او علامه طباطبایی است و حاصل عمر اوست با طرح مباحث اساسی فلسفه به زبان واضح فارسی و گویا، فلسفه را وارد عرصه جامعه نموده است و بی‌شک یکی از احیایان تفکر فلسفی در این دوره، استاد مطهری است. هم او با طرح مباحثی چون «فلسفه شدن»، «فلسفه علم»، «فلسفه تاریخ»،



«فلسفه اخلاق»، «فلسفه انسان» و «فلسفه خلقت» در مباحث ایسمتولوژیک، فلسفه را به شدت با علم در تماس قرار داد.^{۱۰}

امروزه مبحث فلسفه دین نیز یکی از شعب تازه‌ای است که در حوزه فلسفی مطرح است که جان هیک و دیگران آن را در خاک اروپا ساز کردند و در ترجمه فارسی در ایران، این بحث نیز بازار گرمی دارد.

* * *

پیشنهاد بنده این است که اگر ما می‌خواهیم مشاهیر ما، از جمله ابن سینا، فارابی، میرداماد، ملاصدرا و محی‌الدین، مولوی و ... در این دوره و در سطح وسیع‌تری مطرح شوند لازم است دو کار اساسی صورت گیرد:

۱- تحقیق و پژوهش دقیق درباره زندگی، افکار و دوره زمانی‌ای که در آن واقع شده‌اند را باید کسانی انجام دهند که به فن تذکره‌نویسی آن هم به سبک علمی و روز تسلط داشته باشند.
 ۲- آثار و مکتوباتی که حاوی آراء و اندیشه‌های آنان است را افراد دانا و آگاه به فلسفه و عرفان و ... ترجمه کنند و شرح دهند. اما این ترجمه و شرح در قالب زبان فارسی و بسیار روان و سلیس باشد. نمونه زیبایی آن را می‌توان در ترجمه‌های استاد خواجه‌ی و شرح و توضیح متون فلسفی و عرفانی را در آثار با ارزش استاد مطهری یافت.

مخصوصاً در بازخوانی آثار میرداماد استرآبادی که صاحب‌نظران از دشواری سخن او به‌ستوه آمده‌اند باید آثار او مورد مطالعه و تحقیق جدی قرار گیرد و آن قسمت که از نوآوری میر حکایت می‌کند، از متن خارج و با آرای فیلسوفان بعد از او، از جمله ملاصدرا و دیگران مقایسه شود و کارکرد یا فونکسیون مغزی میرداماد ایضاً گردد.

* * *

اینجانب که از فلسفه چیزکی در انبان دارم هرگز مدعی شناخت میرداماد نیستم و حتی ادعای آن را ندارم که با اطلاعات بسیار ناچیز بتوان شرحی بر دیدگاه‌های او بنگارم. اما تلاشم را بر پایه عشق به فلسفه و مساعدت صاحب‌نظرانی که از میرداماد چیزی فهمیدند، گزاردم.

سبک و روش بنده در نوشتن این مقاله دانشجویی است. منابع مورد استفاده‌ام منابعی بوده‌اند که اغلب راقم آن در جهت شناخت و تحلیل افکار فلسفی میرداماد کوشیده‌اند. و ما هرچه را که

نوشتیم حاصل تلاش این بزرگان بود. اغلب این منابع در پایان این مقال خواهد آمد. اما مبحث مورد انتخاب بنده، مسئله حدوث دهری بود که ابتکار میرداماد است. باشد تا روح بلند میرداماد ما را در این راه مساعدت کند و مقبول دوستداران حکمت میرداماد افتد.

حدوث دهری^{۱۱}

در حدوث و قدم عالم، از دوران یونان باستان، تاکنون مباحث مختلفی صورت گرفت. طراح این مباحث، فیلسوفانی بزرگ بودند که باعث تحریک و تحریض و پاسخگویی متکلمان شدند و جدال مستمر و طولانی در این مبحث صورت گرفت. گاهی آنچنان داغ و شوریده در فرازی از تاریخ بود که به سبب آن، چهره فکری و سیمای نظری کلام و فلسفه را دچار تحول اساسی نمود. مثلاً در دوره اسلامی این جدال، میان متکلمان و فیلسوفان یعنی بین آراء و اندیشه‌های متناقض، غزالی آن دانشمند جنجال‌انگیز تفکر کلامی، که به متهم کردن و تخطئه فیلسوفان از جمله فلسفه ابن سینا اقدام ورزید و زمینه‌ای ایجاد کرد تا چهره تفکر دینی، هم از حالت جموداندیشی و جزم‌نگری کلامی و فقهی خارج گردد و هم سیادت و سلطه اندیشه‌های فلسفی را بر اندیشه‌های کلامی دینی، مرتفع نماید و به قولی آن شادابی، خلوص و طهارت نگاه به دین را، از آلودگی‌های تفکر یونانی و فلسفه مشایی که در بیست مسئله قابل رد و تشکیک است و در سه مسئله اساسی از جمله حدوث عالم یا قدم آن، که به کفر می‌انجامد، نجات بخشد.

این‌گونه صحنه‌های درگیری در این خصوص، در درون حوزه‌های دینی و علمی در جهان اسلام و حتی در عالم مسیحیت به وضوح دیده می‌شود و نوعی تکامل را به لحاظ بازنگری در داده‌های فیلسوفان و تئوری‌های فلسفی و کلامی به وجود آورد. متکلمان در خصوص حدوث عالم عقیده داشتند که عالم به لحاظ زمانی حادث شده است؛ یعنی در زمانی خاص و در مرحله‌ای خاص، عالم تکوین یافته است. همچنین معتقد هستند که زمانی هیچ چیزی وجود نداشت.

خداوند اراده محض بود و او وجود مطلق بود و هستی خارج از او، وجود نداشت؛ یعنی قدمت عالم را، منتفی می‌دانستند. حال باید پرسید که اگر عالم، زمانی نبود و هستی وجود نداشت، آن وقت عدم به منزله یک واقعیت و حقیقت است می‌تواند وجود داشته باشد؟ سؤال دیگر اینکه،



آیا فیض الهی، یک فیض مستمر نیست؟ یعنی وقتی یکی از صفات مهم خداوند را، «جواد» معرفی می‌کنیم و او را «فیاض علی‌الاطلاق» تعبیر می‌کنیم، آیا این فیض زمانی بوده یا امری همیشگی و دائمی و ازلی است؟

قطعاً متکلمان با مشکلی اساسی مواجه می‌شوند و همین مشکل را فیلسوفان ایجاد کرده‌اند. متکلمان می‌گویند خدا جدای از عالم وجود، وجود دارد و جز او هیچ موجودی وجود ندارد و او، پس از مدتی، هستی را از عدم، به وجود آورد. اما این مطلب به زعم حکیم و فیلسوف، اظهار نظری بسیار سُست و بی‌اساس است. حکیمان، خداوند را، خالق می‌دانند، اما خلقت را، دفعی نمی‌دانند یا در یک مُعد تلقی نمی‌کنند. بستر تولید اشیاء و گونه‌های متنوع و طبقات هستی، بستری ازلی است و قدیم است نه حادث زمانی که حدوث زمانی، با فیض الهی مغایرت دارد و این فیض جاری را فیلسوفان «حدوث ذاتی» تلقی می‌کنند و «ممکن» می‌دانند که در خودش نیازمند به علت فاعلی است. اما، «ممکن» در ذاتِ خویش محتاج به علت است؛ یعنی استقلال وجودی ندارد و برای تحقق، آمادگی وجودی دارد. این در ذات، به معنای نه اقتضای وجود و نه عدم، بلکه امکان وجود دارد. این البته نکته ظریفی است که از دید متکلمان دور مانده است. به تعبیر استاد علامه حسن زاده آملی: «هر وجود ممکن مسبوق به عدم ذاتی است و هرچه مسبوق به عدم ذاتی است حادث است. پس ممکنات حادث ذاتی هستند».^{۱۲} و این با قولی از پاسکال بی‌ارتباط نیست که گوید: «خداوند همیشه در حال خلقت است و هیچ‌گاه نیست که خلق نکند». گستره هستی و تنوع در پدیده‌ها و تکرار آن در عالم، استمرار و همیشگی بودن امر خلقت را نشان می‌دهد. حتی یک لحظه از خلقت، خالی نبود. ظهور و بروز آن به تعبیر استاد علامه حسن زاده در قرآن به یوم، تعبیر شده است.

خداوند حکیم هر لحظه صورتی نو می‌آفریند، اگر حدوث را به «زمان‌دار» تعبیر کنیم، این استمرار خلقت نو به نو به تعبیر مولوی، بی‌معنا می‌شود و آن ملالی و کسلی حتی یک لحظه در گستره هستی مشاهده نمی‌گردد. اگر این پدیده نوشدن به چشم سر نمی‌آید چون در عمق اشیاء صورت می‌گیرد، که حکیم متألّهی از آن به حرکت جوهری، تعبیر می‌کند. دلیل بر غفلت ماست. در این باره شبستری در گلشن راز می‌گوید:



که آن را از همه عالم تو داری

جهان را نیست مرگ اختیاری

و مولوی می‌گوید:

تا ز نو دیدن فرو می‌رود ملال

هر زمان نو صورتی و نو جمال

بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما

مستمری می‌نماید در جسد

عمرهمچون جوی نو نو می‌رسد

که ذهن پویا و سیال مولوی، جهان را راکد و متوقف شده در زمان نمی‌یابد، بلکه آن را، فیضی جاری و سیال و متحرک تفسیر می‌کند.

آنچه به‌عنوان مقدمه استدلال حکیمان در حدوث ذاتی مطرح است، همان «مناط احتیاج شی به علت امکان است، نه حدوث». گفتیم که غزالی استدلال می‌کرد، اگر در جهان چیزی بوده باشد که همیشه بوده است، آن چیز اگر قدیم باشد، حتماً بی‌نیاز علت است، و این با اصل توحید منافات دارد. چون خداوند قدیم است و ولاغیر، غیر از خداوند همه چیز حادث است و نیاز به علت فاعلی دارد.

علت نخست، خداوند است. قبلاً اشاره کردیم که، وجود به لحاظ ذاتی، محتاج علت است، نه در حدوث، چون هستی اشیاء فاقد توانایی علت فاعلی است، علت فاعلی را نیز باید در غیر از آن جست. در بحث حرکت آمده است «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» و این خروج تدریجی به علت فاعل نیازمند است.

به تحقیق آیت... جوادی آملی: «فعلیت، کمال وجودی برای متحرک است و این کمال وجودی در متحرک وجود ندارد و شیء متحرک که فاقد کمال وجودی است نمی‌تواند بدون مبدأ فاعلی حرکت واجد آن گردد. پس هر متحرکی در رسیدن به فعلیت محتاج به غیرخود است که آن را علت فاعلی، واجد آن می‌گردد، پس هر متحرکی در رسیدن به فعلیت محتاج به غیر خود است که آن را «علت فاعلی حرکت» می‌نامند و اگر علت حرکتی شیء متحرک، شیء دیگری باشد که خود متحرک است، آن شیء نیز نیازمند به محرکی دیگر خواهد بود و چون تسلسل علت فاعلی، باطل است، پس وجود محرک غیرمتحرک ثابت می‌شود.^{۱۳}



و هم او گوید: «در برهان حدوث، حدوث شیء و حادث سبب احتیاج آن به علت دانسته می‌شود، به این دلیل که هر حادث و هرچه آغاز دارد توسط علت دیگری به وجود آید و چون تسلسل در علل محال است، به این بیان که هر حادث و هرچه آغاز می‌دارد توسط علت دیگری به وجود آید و چون تسلسل در علل محال است. پس سلسله حوادث به موجودی ختم می‌شود که حادث نبوده و قدیم است».^{۱۴} پاسخ ابن سینا به متکلمان که مدعی حدوث زمانی عالم بودند، این بود که «اگر هرچه خالی از حوادث نیست، حادث باشد، حدوث خداوند سبحان لازم می‌آید». اگر عالم حادث باشد به این معناست که زمانی هیچ چیزی وجود نداشت؟ آیا «هیچ چیز وجود نداشت؟» «یک واقعیت ذهنی است یا یک تصور ذهنی است؟» اگر خداوند عالم را خلق کرد پس خود نوعی در معرض حوادث بود. یعنی اراده الهی تعلق گرفت که وجودی بشود و وجودی نیز شد. قبل از آن، عدم وجود داشت؛ و اراده حادث- هر چند صنعت ذاتی نیست ولیکن قائم به ذات است و ذات به پندار آنان محل آن است و ذات محل این حوادث است به مفاد قاعده‌ای که پذیرفته‌اند- حادث خواهد بود و اگر اهل کلام لازمه بین حدوث ذات و حدوث اراده‌ها را انکار نمایند که قائم به آن هستند، استدلال آنها بر حادث بودن اصل جسم نیز مخدوش خواهد بود و چون به حدوث اصل جسم خدشه وارد شد، راه اثبات از طریق آن نیز مسدود می‌گردد.^{۱۵}

بر این اساس، فیلسوفان به دلایل و براهین کلامی بر حدوث زمانی عالم خدشه سنگین وارد کرده‌اند. اوج این کشاکش و درگیری کلامی و فلسفی از قرن پنجم بود و حل نهایی آن در زمانی که میرداماد، فیلسوف بزرگ اسلامی، زمینه‌های این بحث را بر ذهن وقاد ملاصدرا شیرازی گشود و صدرا با بهره‌گیری از تجارب فیلسوفان قبل از خویش و تتبعات و تأملات فلسفی در منابع دینی و از جمله قرآن و احادیث؛ و استعداد شگرف خویش، موفق به حل قضیه شده است و در ابداع نظریه حرکت جوهریه و اصالت وجود- اثبات معاد جسمانی، آن را سامان داد.

حال قدری در زمینه حدوث، حدوث زمانی، ذاتی و حدوث دهری که از کشفیات و ابداعات جناب میرداماد است و در مهم‌ترین اثر وی یعنی قبسات آمده است و بارها در حوزه گرم و پرحرارت اصفهان و نزد ملاصدر و شاگردان نامدار دیگر، القاء شده است، به استعانت استادان و صاحب نظران و شارحان این فن، مسائلی به اجمال مطرح می‌کنیم.

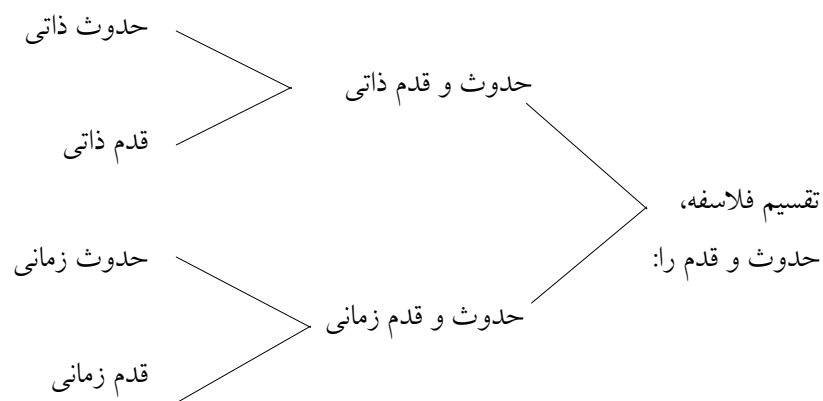
حدوث

معنی «حدوث» یعنی حادث شدن چیزی، در عرف به معنای خلق و پدیدار گشتن چیزی که از قبل وجود نداشت. اما از این معنا در حوزه‌های فکری گوناگون، معانی دیگری مستفاد می‌شود. مثلاً حدوث، در عرف کلام به همان معنای زمانی اطلاق می‌گردد. اما در عرف فلسفه به ذاتی و در فلسفه میرداماد به دهری و در فلسفه ملاصدرا، به حرکت جوهری، اشاره به نوع خاص حدوث دارد که هیچ‌یک از این دو شاخص را، بر نمی‌تابد.

اما تعریف اکثر فیلسوفان از حدوث این‌گونه است: «حدوث این است که وجود یک شیء و مسبوق به عدم در یک زمانی باشد».

حال باید قدری درباره این موضوع که عدم چیست؟ توضیح داد.

«عدم امر ذهنی است». یعنی اعتبار معینی ندارد. چیزی که واقع نباشد، تعریف‌پذیر هم نیست. این خاصیت ذهن آدمی است که چیزی را که واقع نباشد تصور کند. یعنی ماهیتی فرعی در ذهن از آن ایجاد نماید. پس قدم یک شیء را می‌توان در نبود آن شیء تعریف کرد. حدوث را گفتیم که یعنی پدیداری چیزی که قبلاً نبوده است. حال اینکه این چه نوع حدوثی است، به تعریف و توضیح بیشتر نیاز دارد. «حدوث یک شیء را، بودن وجودش بعد از عدم» گفته‌اند که همان مفهوم پیدایش است. عدم یک شیء در اینجا، عدم همان شیء است نه شیء دیگر. تقدم عدم بر وجود یک شیء همان مفهوم حادث را می‌رساند. تلقی و پندار فیلسوفان از حدوث و قدم، با تلقی اضافی یا نسبی که در عرف رایج است، تفاوت اساسی دارد. اگر در عرف چیزی را حادث گویند، یعنی امری که نسبت به امر دیگر، از لحاظ یک زمان مشخص، مطرح می‌شود. اما در عرف فلسفه، مسئله حدوث و قدم به صورت مطلق ادا می‌شود، نه نسبی.

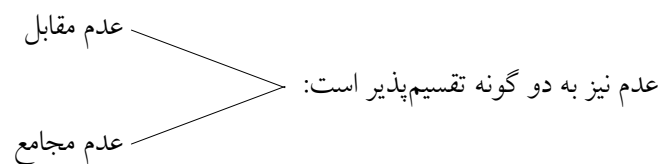


حال حدوث زمانی را نیز به سه قسمت تقسیم نموده‌اند:

- ۱- حدوث تدریجی
- ۲- حدوث دفعی
- ۳- حدوث زمانی

در تعریف حدوث ثلاثه آمده است:

- ۱- حرکت قطعی را «تدریجی» گویند؛ یعنی در امتداد یک زمان و منطبق بر آن، به طوری که منقسم به تقسیم آن باشد؛
- ۲- اینکه یک چیز واحد به تمام در یک آن تقسیم‌ناپذیری شود؛
- ۳- اینکه چیزی واحد به تمامه در یک زمان و محدود بین مبدأ و متنها ولی نه به طور انطباق بر آن و منقسم به انقسام آن، بلکه حصول آن به تامة در هر چیزی از اجزای زمان واقع شود؛ حال باید در تعریف عدم جستجو کنیم:





«مقصود از عدم مقابل و عدم غیرقابل جمع، همان عدم زمانی است.^{۱۶}
 «عدم مقابل یعنی عدمی که با وجودش و غیرقابل جمع است و عدم مجامع یعنی عدمی که با
 وجود شیء قابل جمع است.»^{۱۷}

در عدم زمانی به «بود» یا «نبود» شیء یا کسی مطلق نظر نیست، به خود آن شیء مربوط
 است. حال هر شیء- یک امکان ذاتی نیز دارد که به تعبیر ملاصدرا امکان زمانی نیز می‌شود. در
 ممکن‌الوجود، امکان، امکان ذاتی است، ولی علت از غیر است. یعنی این امکان ذاتی، از یک علت
 فاعلی الهام می‌گیرد. هرگاه زمینه تحقق مهیا گردد، آن شیء وجود می‌یابد؛ یعنی امکان تحقق، در
 ذات او نهفته است. مثل بذری که «شدن» در ذات اوست، اگر علت غیر از ذات او، در تحقق یاد
 شده یا بالندگی دخالت کند، آن محقق می‌گردد. در اینجا امکانش بر وجودش تقدم دارد. چون
 امکان ذاتی است، اما وجود به دخالت علت فاعلی متکی است. همه این چند و چون در ظرف
 عقل مطرح است، اما در عین وجود محقق می‌گردد.

«مسبوقیت وجود شیء به عدم مجامع، یعنی امکان ذاتی، را اصطلاحاً «حدوث ذاتی»
 نامیده‌اند. البته هر حادث زمانی، حادث ذاتی هم هست ولی ضرورت ندارد که هر حادث ذاتی،
 حادث زمانی هم باشد.»^{۱۸}

ملاصدرای شیرازی، حدوث ذاتی را این‌گونه تعریف نموده است: «حدوث ذاتی عبارت از
 این است که وجود شیء به ذات خود، مستند به ذات خودش نباشد، بلکه مستند به غیر خودش
 باشد، خواه این استناد مخصوص به زمان معینی باشد و یا در هر زمانی استمرار داشته باشد و یا
 اینکه از مرز زمان و حرکت بیرون باشد، این همان حدوث ذاتی است.»^{۱۹}

در قدم زمانی، نیز ملاصدرا به عدم قدمت زمان اشاره می‌کند و زمان را به «زمان دیگر» معنی
 نمی‌دهد.

میرداماد، در قبسات سه اشکال را در حدوث عالم، متذکر شده است: «وقتی که خالق عالم را
 جاعل موجب تام و عالم را حادث پس از عدم بدانیم، تخلف از جاعل تام لازم آید و اگر جاعل
 بما هو جاعل، تام ازلی باشد لازم می‌آید که عالم در ازل معدوم بوده باشد.»



شرح کلام

خالق عالم، بلاواسطه فاعل عالم است و این فاعل بودن او، مأخوذ از ذات اوست. یعنی یک ذات در حال صدور پی‌درپی و متوالی اشیاء در گونه‌های مختلف، هرگز از یک ذات جوشنده و صادرکننده بعید است که مدتی را در خلق و اثر، تعطیل کند. به زبان ساده‌تر اینکه، هیچ دلیلی بر این مدعا نیست که خداوند که فیاض علی‌الاطلاق است، یک لحظه از صنع و خلق دست کشیده باشد. به تعبیر پاسکال: خداوند همیشه در حال خلق کردن است. یعنی، هیچ لحظه‌ای را در سکوت و سکون نبوده است. هیچ زمانی نمی‌توان از عالم سراغ گرفت که در «عدم» غوطه‌ور بوده باشد و عدم، تصویر ذهنی است. عالم سراسر وجود است. همه‌جا وجود است. وجود همه‌جا را پر کرده است؛ زیرا وجوددهنده فیضی مستمر و گسترده و همیشگی دارد. وجودها، پی‌درپی در حال تکوین‌اند، در زمان جاری‌اند، و زمان مقدار حرکت است و حرکت در متن اشیاء نهفته است، سیال است و جوشنده، حرکت در ذات اشیاء است. اما تصور میرداماد، بر رد این نظریه متکلمان بر حدوث زمانی عالم، بر حرکت جوهریه که ابداع ملاصدر است، ناظر نیست. بلکه وی از فیض مطلق و خلق همیشگی، استدلال و ردیه آورده است. این امر «شدن» در عالم ناسوت و در اشیاء، به صورت دفعی، زمانی و تدریجی حاصل می‌شود که هریک تعریف خاص خویش را دارد.

۲- خلاصه اشکال دوم: «گفتارمان به اینکه خداوند ازلی و مجهولاتش حادث‌اند، درحالی‌که خداوند را جواد می‌دانیم لازم می‌آید که از جوادالحق، جود و بخشش تعطیل شده باشد و این نامعقول است.

شرح کلام میرداماد

میرداماد از کلمه جواد، که صنعت خداوند است، ضیق و خلق مستمر و همیشگی را مستفاد می‌گردد. جواد، یعنی بخشنده، دهنده و این دهندگی، همیشگی است که چون صفت خداوند مطلق است و از آن متوجه می‌شویم که، نسبی بودن خلقت، منتفی است یعنی نمی‌توان آن را به زمان واحد منتسب دانست که اگر چنین تصویری کنیم، برخلاف معنی مطلق اراده نمودیم.

۳- اشکال سوم

«زمان اگر حادث، از جانب ازل، کمیت آن متناهی است، چون طبیعت کمیت زیاده و نقصان می‌پذیرد. لذا ممتنع به نظر می‌رسد، از آنچه خلق شده، مخلوقی طولانی‌تر و بیشتر خلق شود و نیز از قدرت الهی مانعی ندارد که حرکات آسمانی محدثه‌ای بیافرید که از حرکات موجود در جهت ازلی دور بیشتری داشته باشد، و حرکاتی ایجاد کند که در تندی و کندی با هم فرق داشته باشد. پس ناگزیر وهم آدمی از خالق تا اولین مخلوق یک امتداد بی‌انتهایی در نظر می‌گیرد که این ازمنه را دَوّار و حرکات مفروضه بر آن مطابق است و آن عدم محض نیست.

چون بعضی از آن مساوی نخواهد بود؛ در حالی که بیشتر می‌شود آن را به اجزاء مساوی و متفاوت تقسیم کرد و این همان زمان «قدیم ممتدی» است که نامتناهی بوده است و ناگزیر برایش حرکتی و ماده‌ای باید بوده باشد. در اینجا قدم خلق لازم می‌آید؛ در حالی که فرض ما حدوث آن بوده است.^{۲۰}

حدوث دهری

حدوث دهری، مقوله‌ای است که میرداماد، آن را مطرح نموده است و در قبل این بحث، سابقه این‌چنینی نداشت. بعد از میرداماد نیز، به تحقیق استاد مطهری، این بحث تداوم نیافت، چرا ملاصدرا، آن را مطرح نکرد، خود یک دلیل آشکار بر رد آن می‌توان تلقی نمود. ولی آن را میرداماد طرح کرد. حال ببینیم، کلمه دهر، نزد محققان فلسفه چه تعبیری داشته است.

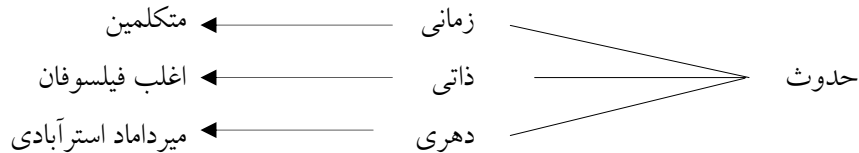
دهر چیست؟ آن ظرف وجود سلسله طولیه است. ظرف وجود طولیه چیست؟

وجود یا وجود عرضی است، یا وجود، وجود طولی است. در وجود عرضی، علت را در عرض اشیاء جستجو می‌کنند، علت زید، پدر اوست. زید از جهت وجود نیازمند به علت «پدر بودن» است.

اما در وجود معلولی، علاوه بر علت پدر، علل واقعی که کمی پنهان جلوه می‌کند مورد هدف است. یعنی علیت اصلی، ذات خداوند است. در سلسله طولیه به ذات صدورکننده هر وجود خواهیم رسید که میرداماد، ظرف سلسله طولیه را، دهر می‌خواند که از زمان، فراتر است. که خود



زمان در آن معنی می‌یابد. گفتیم که عدم وجود ندارد. پس هرچیز و در کجا و در کدامین بستر شکل می‌گیرد. میرداماد می‌گوید، آنچه را شما جستجو می‌کنید، در دهر بجوید. حدوث، حدوث دهری است، نه حدوث زمانی. پس می‌توان این‌گونه ترسیم نمود:



متکلمان، به‌خصوص اشعریان، حدوث را این‌گونه تعریف می‌کنند: «حادث فی نفسه معدوم است و وجود و عدمش برابرند، و وجودش جز به تأخیر غیرش نمی‌باشد.» و قدم، آن است که وجودش غیر از او وابسته نیست، یعنی قائم به ذات است.

قطب‌الدین در *دره التاج* چنین می‌گوید: «اما خواص از حدوث این مراد خواهند که شیء به دیگری نیاز داشته باشد خواه دائمی یا غیردائمی و این را حدوث، حدوث ذاتی گویند، مقابل این را قدم ذاتی خوانند.»^{۲۱}

در همین خصوص در *الهیات شغلی بوعلی* آمده است:

«اگر اصطلاح حدوث را این‌طور معنی کنیم که وجود بعد از عدم باشد تمام معالیل (جود و غیرمجرد) حادث خواهند بود و جز علت اولی قدیمی نخواهد بود. ولی اگر در معنی حدوث سبق زمانی اخذ شود. یعنی وجود معلول بعد از عدم در یک زمانی بوده باشد تمام معالیل حادث نبوده، بلکه فقط سلسله معلولات مادی هستند که با زمان و تغییر و حرکت مسبوق‌اند.»^{۲۲}

اکنون پردازیم به دیدگاه میرداماد در معنی حدوث:

«اگر مفهوم حدوث این باشد که هیچ‌گونه سابقه زمانی نداشته باشد، آن را ابداع گویند و دارای حدوث ذاتی است. اگر در مفهوم حدوث، قبلیت زمانی باشد آن را، حدوث زمانی گویند.»

میرداماد، در تعریف حدوث زمانی و ذاتی، یکی را وابسته به زمان، و دیگری را فاقد زمان دانسته است. حال باید این پرسش مطرح باشد که، حدوث بی‌زمان و بی‌دخال ماده را، چگونه تعریف کنیم؟

میرداماد در پاسخ می‌گوید: «اگر در «حدوث»، نیازی به ماده باشد ولی احتیاجی به زمان وحدت نباشد آن را ابداع گویند. و از ابداعات، اجرام فلکی را می‌توان نام برد».

حدوث دهری از نظر میرداماد، تنها در عالم ماده قضاوت نشده است، بلکه سراسر هستی و «خلقت و آفرینش» را شامل می‌شود و همه آنچه را در حدوث ذاتی می‌گنجد، در درون حدوث دهری قرار می‌گیرد.

استدلال بر وجه حدوث دهری میرداماد

همه هستی از خداست، یعنی از ذات الهی جوشیده است. موجودات، اعم از ماده و غیرماده، نسبت به خدا از تأخر برخوردارند و در حد رتبه الهی نیستند. خداوند هستی مطلق است، انقسامی به لحاظ ماهیتی در او نیست؛ یعنی نمی‌توان در ذات او، این انقسام را به لحاظ عقلانی توجیه نمود. بلکه در فعل خداوند که در خارج تحقق یافته است، آن‌همه خلقت، متأخر اوست و به لحاظ تقدم و تأخر، خدا بر همه تقدم دارد. یعنی نمی‌توان بین این تقدم (خدا) و تأخر (موجودات) جمع نمود، لذا این انقسام تقدم و تأخر ممکن است. از نظر میرداماد، چون این تقدم و تأخر زمانی نیست، «تا دارای حدود و اقسام باشد، بلکه منزه از تقسیم و تجزیه هست، پس انفکاک او دهری بود و این تقدم و تأخر در وعاء دهر^{۳۳} انجام خواهد گرفت».

حال می‌توان این‌گونه استنباط نمود که چون عالم امکان در «واقع» و «دهر» متأخر از عدمش و عدم او در متن دهر سابق بر وجودش است، پس آن وجود مسبوق به عدم دهری بوده.^{۲۴}

همه آنچه در قلمرو هستی وجود دارد محکوم به تأخراند و «حادث به حدوث دهری هستند».

میرداماد، در این باره، یعنی اثبات حدوث دهری این‌گونه ادامه می‌دهد:

«اگر صادر اول سرمدی باشد، لازمه‌اش این است که معلول در رتبه علت یافت شده و با او معیت (همراهی) واقعی داشته باشد؛ زیرا در اینجا جریان تقدم به حسب رتبه عقلی و ماهوی مطرح نیست. برای اینکه ذات واجب از ماهیت منزّه است. پس اگر موجود که از او صادر شده، سرمدی باشد و مسبوقی به عدم دهر نباشد، حتماً در مرتبه خارج و واقع با او بوده و از لحاظ رتبه خارج از او متأخر نخواهد بود. پس معلول، از علت تأخر نخواهد داشت. وانگهی اگر چیزی، جز واجب،



سرمدی باشد و در رتبه خارجی از او متأخر نخواهد بود پس معلول از علت تأخر نخواهد داشت. وانگهی اگر چیزی جز واجب، سرمدی باشد و در رتبه خارج مسبوق به عدم دهری نباشد. قطعاً از لوازم ذات خویش باطل است. پس هیچ چیز صالح نیست که سرمدی و با پروردگار معیت در رتبه خارج و متن واقع داشته باشد. پس ناگزیر از آن رتبه خارج متأخر بوده و در آن مرتبه موجود نیست یعنی معدوم است. قهراً وجودش که متأخر است، مسبوق به عدم خواهد بود و چون عدم سابق و وجود لاحق جمع نخواهند شد، پس تقدم آن عدم بر این وجود، انفکاک است و از این نظر که مقداری زمانی نیست، پس دهر است.^{۲۵}

گوهر کلام میرداماد در این استدلال این است که:

- ۱- ذات واجب ماهیت پذیر نیست؛
- ۲- از طرفی آنچه صادر شده است (معلول) متأخر از علت است؛
- ۳- آنچه در خارج محقق گشت در مقام امکان قرار دارد؛
- ۴- هیچ چیز به لحاظ وجودی در معیت با ذات الهی نیست؛
- ۵- در آن مرتبه معدوم است.

پی‌نوشت‌ها

۱. صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات ایران*، جلد ۱/۵، ص ۳۰۶.
۲. براون، ادوارد، *تاریخ ادبیات ایران*، جلد ۴، ترجمه بهرام مقدادی، ص ۳۷۴.
۳. تاریخ ادبیات ایران، جلد ۱/۵، ص ۳۰۷.
۴. همان، جلد ۱/۵، ص ۳۰۷.
۵. در کتاب تهافت التهافت آن پاسخها آورده شد.
۶. آشتیانی، جلال‌الدین، *آثار حکمای الهی ایران*، جلد اول، ص ۱۳.
۷. ملاصدرای شیرازی به مدت ده سال خود را در روستای کهک قم منزوی کرد تا دور از جنجالها و اشتغالات، به مطالعه و غور و تنظیم افکار فلسفی خویش پردازد و در همین فاصله بود که موفق به ابداع تفکر جوهریه شد و اسفار را پدید آورد (نویسنده).
۸. شریعتی، محمدباقر، *شرحی به اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ص ۲۵.
۹. به دوستی می‌گفتم، کتاب *اسفار* را که جناب خواجوی ترجمه نموده است خیلی آسان‌تر و روان‌تر از شرح جناب جوادی آملی است، که با شرح آیتا... جوادی آملی اسفار مثل ماهی لیز از کف دست به‌در می‌رود.

۱۰. لازم به توضیح است در این خصوص چهره‌های دانشگاهی سعی وافری نمودند تا فلسفه را به زبان روز و در قالب نو و تازه مطرح کنند. در ایران چهره‌هایی چون دکتر نصر، دکتر سروش، دکتر داوری، دکتر احمدی، دکتر دنیانی و دکتر اعوانی و افراد فراوان دیگر که در حلقهٔ انجمن حکمت ایران کوشش‌های بلیغ نمودند.
۱۱. حدوث دهری: در واقع بستری و رای زمان است که از این اصطلاح جناب میرداماد در جهت القای تفکرات فلسفی خویش سود گرفته است. قبل از میرداماد، کسی از این اصطلاح در جهت حدوث عالم با آن تعبیر ویژه، بهره نگرفته بود.
۱۲. حسن زادهٔ آملی، *دروس اتحاد عاقل و معقول*، ص ۴۱۴-۴۱۳.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، *تبیین براهین اثبات خدا*، ص ۱۶۹.
۱۴. همان، ص ۱۷.
۱۵. همان، ص ۱۷۳.
۱۶. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، جلد ۱۰، ص ۳۳۵.
۱۷. همان، ص ۳۳۵.
۱۸. همان، ص ۳۳۶.
۱۹. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین، *اسفار*، جلد ۳، ترجمهٔ محمد خواجوی، ص ۲۰۰.
۲۰. گفتار جاذب میرداماد استرآبادی که در سه بند به صورت تلخیص آمده، از تحقیق و نگارش دکتر واعظ جوادی، کتاب *حدوث و قدم اقتباس شده است و شرح کلام از ماست*.
۲۱. *درهٔ التاج*، جلد ۲، ص ۳۰-۲۹.
۲۲. ابوعلی سینا، *الهیات شفا*، ص ۵۲۶.
۲۳. یعنی در بستر دهر که و رای زمان است.
۲۴. واعظ آملی، *حدوث و قدم*، ص ۱۵۹.
۲۵. استرآبادی، میرداماد، *قبسات*، ص ۶۱؛ واعظ آملی، *حدوث و قدم*، ص ۱۶۰-۱۵۹.

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین، *آثار حکمای الهی ایران*، جلد اول.
- براون، ادوارد، *تاریخ ادبیات ایران*، جلد ۴، ترجمهٔ مقدادی.
- بوعلی سینا، *الهیات شفا* (برگرفته از کتاب *حدوث و قدم*، اثر دکتر واعظ آملی).
- حسن زادهٔ آملی، سیدجوادی، *اتحاد عاقل و معقول*.
- جوادی، واعظ، *حدوث و قدم*.
- دینانی، نیایش فیلسوف.
- شریعتی سبزواری، محمدباقر، *شرحی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*.
- شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا)، *اسفار اربعه*، جلد ۳، ترجمهٔ محمد خواجوی.
- صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات ایران*، جلد اول.
- علامه طباطبایی و مرتضی مطهری، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*.
- غزالی، ابو حامد، *تهافت الفلاسفه*.
- مطهری، مرتضی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه.



- مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه.
- مطهری، مرتضی، علل گرایش به مادی‌گرایی.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، جلد ۱۰.