



University of Tehran

A New Interpretation of the Conflict Between Ghazali and Avicenna on Creation and Eternity

Naser Gozashte¹ 

1. Assistant Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: ngozasht@ut.ac.ir

Abstract

The question of whether the universe is eternal and without beginning or created by God from nothing and thus temporally originated has long preoccupied philosophers and theologians. This debate has given rise to extensive discussions in philosophical and theological writings under the topic of "origination and eternity." Most philosophers have regarded the universe as eternal, while most theologians have considered it temporally originated. The conflicts and rebuttals between supporters of these two camps were to be expected. Imam Muhammad Ghazali's book *The Incoherence of the Philosophers* is one of the well-known rebuttals written against Ibn Sina and his belief in the eternity of the world. This paper, after summarizing the historical debate on this issue, reexamines the conflict and aims to provide a new interpretation. Essentially, the debate over origination and eternity can be understood as appearing to address the nature of the universe, but in reality, each side had theological preconceptions, and the underlying issue was shaped by different theological perspectives.

Keywords: Origination, Eternity, Ibn Sina, Ghazali, Personal God.

Introduction

The emergence of human beings into the world and their ongoing relationship with various phenomena naturally raises questions: For instance, what does "being in the world" mean, especially since the inquirer is also part of it? How did this world come into existence? Did it emerge from nothing, and can we consider a point of origin for its existence? (the notion of creation) or has it always existed and is eternal? (the idea of eternity). Historical sources indicate that thinkers have grappled with this issue from ancient times to the present. Each has understood and interpreted the world based on their presuppositions, either through the lens of creation or eternity. These two divergent approaches led to the formation of two camps: those who advocate for creation and those who believe in eternity. It was not unexpected that these two groups would engage in conflict and debate, as few philosophical or theological texts fail to address this issue and establish a particular stance. These two approaches thus gave rise to two main currents or grand narratives. The concept of creation from nothing did not find a place in the beliefs of pre-Socratic philosophers, who viewed the world as eternal and without end. Plato's view seems to align with this notion. Aristotle inclined towards the eternity of the world. The idea of the world's eternity was conceptually refined by Plotinus. In his work "The Eighteen Arguments," Proclus provided eighteen arguments to prove the world's eternity. John Philoponus wrote a critique of Proclus' book in 529 CE, refuting each of Proclus' arguments. In the Islamic world, we witness a similar

conflict: between Ghazali, who supported the creation of the world, and Avicenna, who considered the world eternal.

Research Findings

The debates and critiques between the proponents of creation and the advocates of eternity can be evaluated as having both a superficial cosmological aspect and a fundamental theological aspect. The novelty of this paper lies in this fresh interpretation, which reveals that proponents of the world's eternity understood it through the concept of a non-personal deity, while the presupposition of creation-from-nothing advocates was that God is a personal being, with the most significant feature being His transcendence from the world. Additionally, an implicit finding of the paper is that Ghazali's dispute with Avicenna reflects a critique similar to John Philoponus's against Proclus.

Conclusion

The hermeneutic approach of the paper opens a path to reinterpret the conflict between Ghazali and Avicenna and, more broadly, to revisit all the refutations written by proponents of creation and eternity against each other. The paper demonstrated that both Avicenna, who viewed the world as eternal, and Ghazali, who considered it as created, had theological presuppositions that influenced their perspectives on the world. Belief in a non-personal deity aligned with the idea of eternity, whereas belief in a personal deity aligned with the concept of creation. Another outcome of this investigation was the reassessment of Ghazali's accusation of heresy and atheism against Avicenna, showing that this accusation was unfounded. The paper also implied that both Avicenna and Ghazali were influenced by the works of Proclus and John Philoponus in their arguments.

References

- Al-Baghdādī, 'Abd al-Qāhir (Dateless). *The Difference between Sects (Al-Farq bayn al-Firaq)*. Researcher: Mohammad Mohieddin Abdel Hamid. Beirut: Dar al-M'arefa. (in Arabic)
- Al-Ghazali, Muḥammad (2003). *The Incoherence of the Philosophers (Tahāfut al-Falāsifah)*. Reseacher: Sulaiman Dunya. Tehran: Shams Tabrizi. (in Arabic)
- Aristotle (2000). *Metaphysics*. Sharafuddin Khorasani (Trans). Tehran: Hekmat. (in Persian)
- Avicenna (2004). *The Pointers and Remarks (Al-Isharat wa'l-Tanbihat)*. Researcher: Karim Feyzi. Qum: Matbue'ate Dini. (in Arabic)
- Jaspers. Karl (2019). *Plotinus*. Mohammad-Hasan Lotfi (trans). Tehran: Kharazmi. (in Persian)
- Mullā Ṣadrā, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (2008). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect (Al-Hikmah Al-Motaaliyyah fi al-Asfar al-Aghliyyah al-Arbeah)*. 9 Volume. Qum: al-Mustafawi Publication. (in Arabic)



University of Tehran

Plato (2001). Complete Works. Volume 3. Mohammad-Hasan Lotfi & Reza Kavian. Tehran: Kharazmi. (in Persian)

Cite this article: Gozashte, N. (2024). A New Interpretation of the Conflict Between Ghazali and Avicenna on Creation and Eternity. *Philosophy and Kalam*, 57 (1), 265-280. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jftp.2024.372674.523486>

Article Type: Research Paper

Received: 17-Apr-2024

Received in revised form: 29-May-2024

Accepted: 14-Jul-2024

Published online: 22-Aug-2024



تفسیری تازه از ستیز غزالی با ابن سینا در حدوث و قدم

ناصر گذشته^۱

۱. استادیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: ngozasht@ut.ac.ir

چکیده

این مسئله که آیا جهان هستی بی‌آغاز و ازلی است یا خداوند آن را از عدم به وجود آورده و حادث زمانی است، یکی از مسائلی است که از دیرباز تا امروز ذهن فیلسوفان و متکلمان را درگیر خود کرده است. بیشتر فیلسوفان جهان را ازلی دانسته و بیشتر متکلمان آن را حادث زمانی انگاشته‌اند. درگیری‌ها و ردیه‌نویسی‌ها میان طرفداران هر یک از این دو اردوگاه، پدیده‌ای دور از انتظار نبود. کتاب تهافت الفلاسفة امام محمد غزالی یکی از ردیه‌های نامبرداری است که ضد ابن سینا و باورش به ازلیت عالم نوشته شده است. پژوهش پیش‌رو پس از به دست دادن خلاصه‌ای از آنچه در تاریخ تفکر بر سر این مسئله رفته است، به بازخوانی دوباره این ستیز پرداخته و در پی آن است که تفسیری تازه از این ستیز پیشکش کند. می‌توانیم ستیز درباره حدوث و قدم را این‌گونه بفهمیم که با اینکه در ظاهر مسئله‌ای است که برای شناختن جهان طراحی شده و به آن پاسخ داده شده، ولی هر یک از طرفداران حدوث یا قدم پیش‌فهم‌هایی الهیاتی داشتند و باطن این مسئله را یک انگاره‌های الهیاتی متفاوت تشکیل داده است. بدین‌سان می‌توان چنین ارزیابی کرد که گفت‌وگوها، روبنایی جهان‌شناسانه و زیربنایی خداشناسانه دارند. نوآوری مقاله هم در همین فهم و تفسیر تازه است؛ تفسیری که بر ما نمایان می‌کند که طرفداران ازلیت عالم با انگاره خدای غیرشخصی جهان را می‌فهمیدند، در صورتی که پیش‌فهم باورمندان به آفرینش از عدم این بود که خدا شخص است، همان شخصی که بیرون بودن از جهان مهم‌ترین ویژگی اوست. ناگفته نماند که مقاله یک یافته ضمنی نیز دارد و آن این است که ستیز غزالی با ابن سینا، ردیه جان‌فیلوپونوس را ضد پروکلس بازنمایی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: حدوث، قدم، ابن سینا، غزالی، خدای شخصی

استناد: گذشته، ناصر (۱۴۰۳). تفسیری تازه از ستیز غزالی با ابن سینا در حدوث و قدم. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۷ (۱)، ۲۶۵-۲۸۰.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۹

بازنگری: ۱۴۰۳/۰۳/۰۹

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۲۴

انتشار: ۱۴۰۳/۰۶/۰۱

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

© نویسندگان

DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2024.372674.523486>



مقدمه

برآمدن آدمی در جهان و نسبتی که او لحظه‌به‌لحظه با پدیده‌های گوناگونش دارد، طبعاً پرسش‌هایی را برایش پیش می‌آورد: از جمله اینکه «بودن در جهان» - که پرسشگر هم بخشی از آن است - به چه معناست و این جهان چگونه پدیدآمده است؟ آیا از هیچ برآمده و نقطه‌ای برای آغاز هستی آن می‌توان در نظر گرفت؟ (=انگارهٔ حدوث) یا همیشه بوده و بی‌آغاز است؟ (=اندیشهٔ قدم). داده‌های منابع مورد مطالعه نشان می‌دهد اندیشوران عالم از دیرباز تا به امروز با این مسئله دست‌به‌گریبان بوده‌اند و هر یک به فراخور پیش‌داوری‌ها و پیش‌فهم‌هایشان جهان را بر پایهٔ حدوث یا بر مبنای قدم فهمیده‌اند و تفسیر کرده‌اند. این دو رویکرد ناهم‌ساز به شکل‌گیری دو اردوگاه یعنی طرفداران حدوث و باورمندان به قدم انجامید. دور از انتظار نبود که این دودسته با یکدیگر به ستیز و مجادله برخیزند چندان که کمتر کتاب فلسفی و کلامی می‌بینیم که به این مسئله نپرداخته و جهت‌گیری ویژه‌ای را سرسوامان نداده باشد. باری این دو رهیافت موجب پیدایش دو جریان اصلی یا دو کلان‌روایت شد.

در مقدمه بایسته است که فشرده‌ای از تاریخی که بر سر این مسئله رفته است، بازگو کنیم. افلاطون در محاورهٔ تیمائوس مسئله را این‌گونه صورت‌بندی کرده که آیا جهان همیشه بوده است و آغازی نداشته یا حادث است و از مبدایی به وجود آمده و پیدایش آن را آغازی بوده است؟ در باورهای نخستین فیلسوفان یونان یا به اصطلاح فیلسوفان پیش سقراطی، انگارهٔ حدوث جهان (=آفرینش از عدم) جای نداشت. جهان از نقطه نظر آنان بی‌آغاز و بی‌انجام بود. به دیگر سخن، نه چیزی از عدم به وجود می‌آید و نه موجودی معدوم می‌شود. از قرار معلوم، پندار افلاطون نیز از همین جنس بوده است. او در محاورهٔ تیمائوس از پیدایش جهان سخن می‌گوید: «دمیورژ (=مهندس، صانع) با الهام‌گرفتن از ایده‌های ازلی و کلی، مادهٔ بشولیده و بی‌نظم (خائوس) را برگرفت و سرسوامان بخشید و گیتی (کاسموس) را از آن پدید آورد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ج ۳: ۱۷۲۴-۱۷۲۷). پرسش اینجاست که ما چگونه باید دمیورژ را بفهمیم؟ او دست‌کم باید نمایندهٔ عقل الهی باشد که در جهان عمل می‌کند. اما او خدای آفرینشگر به معنای اینکه جهان را از عدم به وجود آورده نیست. بی‌گمان از تیمائوس چنین بر می‌آید که دمیورژ مادهٔ «قبلاً موجود» را برمی‌گیرد و به بهترین صورت در می‌آورد. پس دمیورژ خدای آفرینشگر نیست (کاپلستون ۱۳۸۶: ۳۳۹-۳۷۷؛ گمبرتس، ۱۳۹۹: ج ۲: ۱۱۵۷-۱۱۵۸). نخستین جانشینان افلاطون و همچنین کراتور از نسبت‌دادن عقیدهٔ حدوث عالم به افلاطون خودداری می‌کردند (Lang, 2001: 18).

باری سنت آکادمی این بود. البته این تفسیر از ایستار افلاطون مخالفانی نیز داشت. پلوتارک و آتیکوس تیمائوس را نه در بافتار قدیم بودن عالم بلکه با پی‌رنگ حادث بودنش قرائت و تفسیر می‌کردند (نک: دنبالهٔ مقاله). در این میان تفسیر کاپلستون هم شنیدنی است: اگر دمیورژ یک چهرهٔ رمزی و تمثیلی است، ممکن است تمایز صریحی که در تیمائوس بین دمیورژ و صُور (=ایده‌ها=مُثل) وجود

دارد، فقط نمایشی تصویری از اقتضائات یک رسالهٔ تعلیمی باشد. بدین قرار، به هنگام تفسیرکردن حرف‌های افلاطون، فرض یک صانع الهی بیرون از جهان ضروری نیست (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۳۳۸-۳۳۹).

ارزیابی ارسطو به گواه نوشته‌هایش به جانب قدم عالم می‌گراید، آنجا که جوهر محسوس را دو گونه می‌داند و جوهر افلاک را ازلی و ابدی و تباهی ناپذیر برمی‌شمارد. برخلاف جوهر مادی که اثری از این اوصاف در آن به دیده نمی‌آید (ارسطو، ۱۳۷۹: ۳۸۵-۳۸۶ و ۳۹۵؛ خراسانی، ۱۳۷۷: ۵۸۶؛ کاپلستون، ۱۳۸۶: ۴۳۹).

جریان ازلیت عالم به دست پایه‌گذار فلسفهٔ نوافلاطونی یعنی افلوپین (=فلوطین=پلوتینوس، د ۲۷۰ م) به اوج ساماندهی مفهومی خود رسید. از نگرگاه افلوپین، نسبت میان خدا و جهان همچون پیوند میان خورشید با پرتوهای نور است. خداوند چون خورشید هم در کانون هستی حضور دارد و هم در همهٔ موجودات جریان دارد و «احد» نام دارد. او چون کامل است و چیزی نمی‌جوید و نیاز به چیزی ندارد گویی لبریز می‌شود و از فراریزش او (=فیضان) جهان پدید می‌آید. افلوپین این فرایند را چونان رویدادی ضروری می‌انگارد (یاسپرس، ۱۳۹۸: ۲۳-۲۵).

تفسیر کرانتور از سوی بیشتر افلاطونیان میانه و نوافلاطونیان از جمله پروکلس (د ۴۸۵ م) پذیرفته شد. در این گیرودار، تنها پلوتارک و آتیکوس از رهبران حوزهٔ اسکندریه و سرسخت‌ترین مدافعان نظریهٔ حدوث عالم بودند (ساکت، ۱۴۰۳: ۵۹؛ ۲۲-۲۶: Lang, 2001). پروکلس در کتابش «رسالهٔ حجج هجده‌گانه» یا «دربارهٔ ازلیت عالم» (عنوان عربی شدهٔ آن: حجج ابرقلس فی قدم العالم نک: بدوی، ۱۹۹۵: ۴۲-۴۴؛ نیز نک: شهرستانی، ۱۳۸۷: ج ۲: ۱۴۹-۱۵۳). طی ۱۸ برهان به اثبات قدیم بودن جهان می‌پردازد. چند سال پس از مرگ پروکلس، جان فیلوپونوس (یحیی محب‌التعب) در ۵۲۹ م ردیه‌ای بر کتاب پروکلس نوشت زیر عنوان ردیه بر پروکلس در باب قدم عالم (عنوان عربی شدهٔ آن: ردیحی النحوی علی ابرقلس ثمانی عشرة مقاله نک: بدوی، ۱۹۹۵: ۳۲-۳۳) که طی آن برهان‌های پروکلس را یک‌به‌یک رد کرد. کتاب پروکلس و ردیهٔ یحیی نمونه‌ای از برخورد دو رویکرد متضاد دربارهٔ حدوث و قدم بود و در این زمینه تأثیر بسزایی بر دانشوران بعدی خاصه دانشمندان مسلمان گذاشت (همان: ۳۴).

بی‌گمان ابن‌سینا همچون بیشترینهٔ پیشینیان خود جهان را بی‌آغاز و ازلی می‌دانست و غزالی همچون بیشتر متکلمان جهان را دارای آغاز زمانی و آفریدهٔ خدا از عدم می‌انگاشت. هر دوی اینان نیز به‌نوبهٔ خود برای اثبات قدم یا حدوث جهان دلایلی مطرح کردند و استدلال‌های رقیب را زیر تیغ نقد و مناقشه کشیدند. مسئلهٔ مقاله آن است که آیا می‌توان با یاری گرفتن از آورده‌های دانش‌های «هرمنوتیک» و «الهیات»، خوانش دوباره‌ای از این بحث چالش‌برانگیز به دست دهیم؟ مدعای مقاله این است که چنین کاری شدنی است و در اینجا آهنگ آن دارم که این رهیافت را خویشتاری خود قرار بدهم. در واقع نوآوری مقاله آن است که ضمن اشاره به سه جریان اصلی الهیاتی می‌خواهم نشان دهم

که بحث‌های طرفداران قدم عالم با نمایندگی ابن‌سینا، با باورمندان به حدوث عالم با نمایندگی غزالی، یک سلسله معناهای ظاهری دارد و درعین حال زنجیره‌ای از معناهای باطنی در درون آنها حضور دارد. سطح ظاهر یا روبنای بحث‌ها چنین می‌نماید که این دانشوران مسئله‌ای را درباره هستی جهان طرح کرده و به آن پاسخ داده‌اند، اما این رهیافت‌های جهان‌شناسانه باطن و زیربنایی الهیاتی دارد. بدین‌سان، دو نحوه نگرش در باب خدا در مقام پیش‌فهم موجب شده که آن دو بزرگوار هر کدام به فهمی متفاوت از چگونگی بافت عالم هستی برسند و همین مبنای الهیاتی سبب شده تا فرجام درگیری غزالی با ابن‌سینا در مسئله حدوث و قدم به آنجا بکشد که ابن‌سینا را به الحاد و ناخدا باوری متهم کند. بر این پایه، مقاله را در دو سطح طراحی کردم: یکم، سطح ظاهر یا روبنا و دوم، سطح باطن یا زیربنا.

۱. پیشینه پژوهش

آثاری که به مناقشه ابن‌سینا و غزالی در باب حدوث و قدم جهان پرداخته‌اند به دو دسته کلی قابل تقسیم هستند: توصیفی و مقایسه‌ای-انتقادی. آثار توصیفی که به صورت مفصل یا مجمل درباره این موضوع نوشته‌اند، از جمله کتاب حدوث و قدم از اسماعیل واعظ جوادی، کتاب معمای زمان و حدوث جهان به قلم غلامحسین ابراهیمی‌دینانی (۱۳۹۹) و مدخل حدوث و قدم در دانشنامه جهان اسلام (دجا). ویژگی آثاری که با رویکرد مقایسه‌ای-انتقادی نوشته شده‌اند آن است که آنها پس از تقریر محل نزاع و تشریح ادله طرفین به ارزیابی استدلال‌های آنان، سرانجام به اتخاذ یک موضع دست زده‌اند. این آثار خود به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. موافقان فلسفه مشاء: این دسته از آثار پس از طرح استدلال‌های ابن‌سینا و ردیه‌های غزالی به اشکالات غزالی پاسخ داده و در نهایت پرونده این مناقشه را به نفع ابن‌سینا مختومه کرده‌اند، برای نمونه مقاله بررسی و ارزیابی انتقادات غزالی بر ابن‌سینا در مسأله حدوث و قدم عالم با تکیه بر مبانی سینوی (علیزاده و حیدری، ۱۳۹۶) و پایان‌نامه بررسی مقایسه‌ای پاسخ‌های حکمت مشاء و حکمت متعالیه به انتقادات غزالی بر فیلسوفان در مسایل معاد جسمانی و قدم عالم از محمد بهرامی (۱۳۹۰).

۲. موافقان فلسفه صدرایی: چند اثر نیز ادله طرفین را مردود دانسته و صدرالمآلهین را تنها کسی که معرفی کرده‌اند که توانسته‌است این مسئله را حل بکند، برای نمونه مقاله بررسی تطبیقی شیوه اثبات حدوث یا قدم عالم از دیدگاه غزالی و ابن‌سینا، پایان‌نامه ارزیابی برهان حدوث در فلسفه و کلام اسلامی از زیبا زینالزاده (۱۳۹۱) و پایان‌نامه تحلیل آرا اندیشمندان مسلمان در مسئله حدوث و قدم عالم از علی ابراهیم (۱۳۸۰).

۳. پایان نامه بررسی انتقادی نقدهای فلاسفه بر نظریه متکلمان درباره حدوث زمانی عالم از مرضیه عریانی (۱۳۹۸) هیچیک از استدلال‌های ابن سینا و غزالی را کافی نمی‌داند و به باز بودن این پرونده باور دارد.

ویژگی مشترک آثار یادشده آن است که همگی به توصیف مناقشه حدوث و قدم و داوری در باب آن پرداخته‌اند اما نگاهی تاکنون مغفول مانده‌است چرایی طرح این بحث بین ابن سینا و غزالی است. به سخن دیگر، باید یک گام به عقب رفت و پرسید چه پیش فرض‌های هرمنوتیکی سبب شده‌است که ابن سینا و غزالی دست به چنین موضعی کیهان‌شناسانه بزنند؟ این مقاله پاسخی به این پرسش نیندیشیده یا دستکم نانوشته‌است.

۲. سطح ظاهر یا روبنا

از نگرگاه ابن سینا انگاره حدوث عالم از بن نامعقول است، زیرا صادرشدن جهان حادث از خدای قدیم مطلقاً ناممکن است، چه وقتی ما این‌گونه فرض کنیم که خدای قدیم بوده و چیزی نیافریده و جهانی را به وجود نیاورده، این فرایند صادرشدن هستی از او همانا به این خاطر بوده‌است که خدا مرجّحی برای پدیدآوردن و هستی بخشیدن نداشت. در این فرض، عالم معدوم بوده‌است. اینکه در فرض حدوث عالم، خدا جهان را از نیستی به هستی آورد، از دو حال بیرون نیست: یا مرجّحی در خدا به‌تازگی پدیدآمده و یا مرجّحی پدید نیامده؛ اگر مرجّحی پدید نیامده، عالم همچنان درکنم عدم و امکان صرف باقی می‌ماند اگر برای خدا مرجّحی پدید آید، باید پرسید که چه کسی پدیدآورنده آن مرجّح بود و چرا آن مرجّح اکنون پدید آمد و نه پیش‌ازاین؟ (قس: فیلوپونوس، ۱۴۰۱: ۶۶) و پرسش پیرامون مرجّح همچنان برقرار است. حاصل سخن اینکه بر فرض حدوث زمانی عالم، چرا عالم پیش از آن نقطه آغازین، حادث نشد؛ نمی‌توان گفت که خدا از پدیدآوردن ناتوان بود و یا پدیدآمدن عالم ناممکن بود، چرا که مستلزم این می‌شود که خدای قدیم از ناتوانی به توانایی یا عالم از ناممکن بودن به ممکن بودن تغییر ماهیت دهد و هر دو محال است. این را نیز نمی‌توان گفت که پیش از آن نقطه فرضی، خدا غرض نداشت و در آن نقطه دارای غرض شد و نمی‌توان گفت که خدا پیش از آن نقطه ابزار نداشت و در آن نقطه دارای ابزار شد. محتمل‌ترین فرض این است که بگوییم خدا پیش از آن نقطه نمی‌خواست عالم را بیافریند و در آن نقطه اراده کرد که عالم را بیافریند. در اینجا باید گفت اراده خدا حادث شده‌است. پدیدارشدن این حدوث در ذات خدا محال است، چراکه ذات خدا محل حوادث نیست. حادث شدن این اراده در جایی جدای از ذات خدا هم آنجا را دارای اراده می‌کند و موجب این نمی‌شود که خدا صاحب اراده گردد. اینک باید پرسید این اراده چگونه حادث شده؟ از کجا حادث شده؟ چرا اکنون حادث شده ولی پیش از آن، حادث نشده‌است؟ آیا حدوث این اراده از سوی خدا نبوده‌است؟ اگر هم پدیدآمدن حادث بدون پدیدآورنده جایز باشد، سپس باید عالم نیز حادثی بدون پدیدآورنده باشد وگرنه چه تفاوتی میان این حادث با آن حادث هست؟ اگر هم به پدیدآوردن خدا حادث شده، چرا اکنون

حادث شده و پیش از آن حادث نشده است؟ آیا ابرازی، غرضی، طبیعتی کم بود؟ یا اراده ای کم بود؟ اگر اراده کم بود، در این صورت اراده به اراده نیاز دارد و کار به تسلسل می کشد. بدین سان، صادر شدن حادث از خدای قدیم بدون دگرگون شدن آن خدای قدیم از لحاظ قدرت یا ابزار یا وقت یا غرض یا طبع، محال است و فرض کردن دگرگونی در خدا محال است. وقتی هم که حدوث عالم محال باشد، قدیم بودنش ثابت می شود (ابن سینا، ۱۳۸۳: ج ۳: ۱۱۲-۱۵۳؛ غزالی، ۱۳۸۲: ۷۶-۷۸؛ توکلی بینا، ۱۴۰۱: ۱۳؛ Philoponus, 2006: 71).

غزالی نیز همچون فیلوپونوس می گوید: چرا این تصور را نمی پذیرید که جهان با اراده قدیم خدا، حادث شده باشد؟ یعنی خدا از ازل اراده کرده باشد که جهان در یک وقت خاصی پدید آید و نیستی تا آن غایتی که بدان پایان یابد، استمرار پیدا کند و هستی از آن به بعد آغاز شود و خدا هستی را پیش از آن نقطه اراده نکرده باشد و به همین خاطر باشد که وجود پدید نیامده باشد؛ آنگاه هم که جهان هستی پدید می آید، این پدید آمدن با اراده قدیم خدا رخ داده باشد. غزالی می گوید چه چیزی موجب می شود چنین تصویری را محال بینگاریم؛ البته فیلسوفان می توانند به این پاسخ اشکال کنند و بگویند فرض غزالی به روشنی محال است، زیرا چگونه می توان گفت علت تامه ایجاب کننده وجود داشته باشد به گونه ای که هیچ کم و کاستی نداشته باشد، آنگاه معلول ایجاب شده به وجود نیاید و با تأخیر به وجود آید؟ در ازل، خدای مرید بود، اراده هم بود، نسبت اراده با مراد هم بود، با اینکه هیچ چیز دگرگون نشد، چگونه مراد متجدد شد؟ حاصل اینکه علت ایجابگر با همه شرایطش حضور دارد. با وجود این، معلول ایجاب شده تأخر یافته است، مثلاً هزار سال گذشته ولی هنوز معلول به وجود نیامده است، آنگاه یکباره معلول بدون اینکه چیزی دگرگون شود منقلب می شود و به وجود می آید. این محال است (غزالی، ۱۳۸۲: ۸۲-۸۰). غزالی پاسخ می دهد این محال بودن را از راه بدهت فهمیده اید یا استدلال: ادعای بدهت درست نیست، چون بسیاری از مردمان به حدوث عالم معتقدند. ابن سینا و دیگر فیلسوفان در ادعای محال بودن، استدلال هم نکرده اند و آنچه در اینجا می گویند چیزی جز استبعاد و همانند دانستن اراده خدا با اراده انسان نیست درحالی که سازوکار اراده خدای قدیم، غیر از سازوکار اراده انسان حادث است. غزالی زیرکانه می گوید وقتی دشمنان فیلسوفان به آنان می گویند محال است خدای واحد به همه کلی ها علم داشته باشد بی آن که چنین دانشی موجب کثرت در او گردد و بی آنکه خود دانش به خاطر دانسته های گوناگون و متعدد گردد، چه طور فیلسوفان در مقام پاسخ می گویند آگاهی خدای قدیم، با انسان حادث قابل مقایسه نیست (همان: ۸۴-۸۵؛ Sorabji, 2005: VIII). اما در اینجا خود فیلسوفان همین خطا را مرتکب شده و اراده خدا را همچون اراده انسان در نظر گرفته اند.

ابن سینا و دیگر فیلسوفان در مقام پاسخ می توانند بگویند که همه زمان ها، ثانیه ها و دقیقه ها در اینکه اراده خدا برای آفرینش عالم، به آن زمان تعلق بگیرد، یکسان اند و هیچ ثانیه ای ترجیحی بر ثانیه دیگر ندارد، اگر خداوند یک زمان خاصی را برای آغاز کردن آفرینش جهان اراده کرده باشد، باید آن نقطه زمانی نسبت به دیگر نقطه ها ترجیحی داشته باشد و تصور متکلمان در این زمینه ترجیح بلا مرجح

است. اگر هم متکلمان بگویند اراده خدا آن نقطه زمانی را به این کار اختصاص داده است! پرسش را روی اراده می‌بریم و می‌گوییم چرا اراده خدا، آن نقطه را به این کار اختصاص داده است؟ اگر بگویند در مورد اراده خدای قدیم نمی‌توان «چرا» گفت، پاسخ می‌دهیم که در این صورت می‌توان گفت عالم قدیم است و به خدا هم نیاز ندارد و شما نمی‌توانید بگویید «چرا». غزالی پاسخ می‌دهد که عالم آن گونه که پدیدآمده و به آن وصفی که پدیدآمده، از رهگذر اراده خدا پدیدآمده است. سازوکار اراده این است که چیزی را از همانندش متمایز کند و اگر اراده چنین شأنی را نداشت، برای انجام فعل، مؤلفه قدرت به‌تنهایی کافی می‌بود. اما از آنجا که نسبت قدرت به دو ضد یکسان است، گزیری نیست خدا صفتی داشته باشد که شأن آن صفت، برگزیدن چیزی از همانندش است و اگر معترضی اعتراض کند و بگوید که چرا اراده مثلاً آن یکی را از میان دو همانند برگزید، این اعتراض بیهوده است. چراکه این اعتراض مثل این است که کسی اعتراض کند و بپرسد که چرا صفت علم، احاطه داشتن به معلوم است؟ پاسخش این است علم صفتی است که چنین شأن و کارکردی دارد. در اینجا نیز باید بگوییم که اراده هم صفتی است که شأنش و کارکردش برگزیدن است. ابن‌سینا و فیلسوفان می‌توانند چنین پاسخ دهند اثبات صفتی که شأنش متمایز ساختن چیزی از همانندش است، امری نامعقول بلکه فی‌نفسه متناقض است، زیرا همانند بودن یعنی نامتمایز بودن و متمایز بودن یعنی ناهمانند بودن. ازین گذشته، اساساً دو امر همانند در عالم واقع وجود ندارد. حاصل سخن اینکه لفظ «اراده» از اراده ما برگرفته شده و در ما قابل‌تصور نیست که از رهگذر اراده، چیزی را از همانندش متمایز کنیم مثلاً اگر در برابر انسان تشنه، دو پیاله آب قرار داشته باشد و این دو پیاله نسبت به غرض او از هر جهت یکسان باشند، ناشدنی است که آن شخص، یکی از آنها را برگزیند. بدین سان اساساً مفهوم «متمایز ساختن چیزی از همانندش» قابل‌تصور نیست (غزالی، ۱۳۸۲: ۸۷-۸۹). غزالی می‌گوید اینکه می‌گویید چنین مفهومی قابل‌تصور نیست، آیا از راه بداهت به آن رسیدید یا از راه استدلال؟ هیچ‌یک از این دو پذیرفته نیست. اینکه اراده خدا را با اراده ما مقایسه کرده‌اید، اندیشه فاسدی است، همچون مقایسه علم خدا با علم انسان، در صورتی که علم خدا در بسیاری از جهت‌ها با علم ما متفاوت است. چه اشکالی دارد که صفتی را برای خدا اثبات کنیم که شأنش متمایز ساختن چیزی از همانندش باشد؟ (همان: ۸۹).

برهان دیگر ابن‌سینا در زمینه اثبات ازلیت عالم از این قرار است: تأخر وجود عالم از وجود خدا و اینکه خدا مقدم است و عالم مؤخر است. تقدم خدا بر عالم یا ذاتی است مثل تقدم عدد یک بر عدد دو که با اینکه می‌توانند هم‌زمان باشند ولی یک بر دو ذاتاً تقدم دارد. اگر تقدم خدا بر عالم ذاتی باشد، از دو حال خارج نیست، یا هر دو حادث‌اند یا هر دو قدیم و محال است که یکی از این دو قدیم و دیگری حادث باشد؛ و یا تقدم خدا بر عالم زمانی است (نه ذاتی) در این صورت، پیش از وجود عالم و زمان، زمانی بوده است که عالم در این زمان، معدوم بوده است، زیرا عدم پیش از وجود بوده است و خداوند سابق بوده است بر عالم، در یک مدت درازی که این مدت، از این سو طرف دارد، ولی از آن سو طرف ندارد. در این صورت، باید گفت بر فرض حدوث زمانی عالم، پیش از زمان، زمانی بی‌نهایت بوده است

و این حرف متناقض است و به همین خاطر، باور به حدوث عالم محال است (همان: ۹۶؛ ابن سینا، ۱۳۸۳: ج ۳: ۱۲۸ به بعد؛ نیز نک: فیلوپونوس، ۱۴۰۱: ۹۶؛ فتحی، ۱۳۸۷: ۲۷-۲۸).

اعتراض غزالی به برهان دوم: غزالی می‌گوید زمان حادث و آفریده‌است و پیش از آن نقطه آغازین آفرینش عالم، اصلاً زمانی در کار نبوده‌است. معنای این سخن که ما می‌گوییم زمان حادث و آفریده‌است، این است که خدا بوده و عالمی نبوده، سپس خدا بوده و عالم به همراه او بوده‌است. منظور از این جمله که «خدا بود و عالم نبود»، فقط این است که ذات خدا بود و ذات عالم نبود و منظور از این جمله که «خدا بود و همراه او عالم بود»، فقط وجود دو ذات است. منظور ما از تقدم خدا بر عالم این است که خدا در وجود، منفرد و یکتا بود و عالم همچون یک شخص واحد بود. این عبارت متضمن چیزی جز وجود یک ذات و عدم یک ذات، پس آنگاه وجود دو ذات نیست و این پیکربندی مفهومی، ضرورتاً فرض چیز سوم را به دنبال نمی‌آورد. البته قوه وهم، از فرض کردن یک چیز سوم یعنی زمان آرام نمی‌گیرد، اما ما نباید به این وهم‌های غلط‌زا توجه کنیم (غزالی، ۱۳۸۲: ۹۶-۹۷).

۳. سطح باطن یا زیربنا

در این بخش از مقاله، با بهره‌گرفتن از دانش هرمنوتیک که عهده‌دار چیستی رخداد فهم است و در این زمینه به دستاوردهای ارزشمندی رسیده، می‌خواهم متن‌های یاد شده را با پیش‌فهم‌ها و انتظاری‌های تازه، بازخوانی و تفسیر کنم. فهم مفسر از متن، لایه‌های گوناگونی دارد که جای واکاوی همه آنها در این مقاله نیست. در اینجا تنها به دولایه از لایه‌های فهم که دانش هرمنوتیک برای ما برملا ساخته اشاره می‌کنم و روایت هرمنوتیکی را بر مبنای این دولایه گزارش خواهم کرد. یکی از مؤلفه‌های شکل‌گیری رخداد فهم، این است که هر فهمی در گروهی «فهم به‌مثابه» است و این لایه مجموعه انتظاری‌های ما از متن را که به‌نوبه خود مسیر فهم ما را رقم می‌زند، بر می‌سازد (Heidegger, ۲۰۰۸: ۱۴۹). مثلاً تقدیر فهم ما در فهمیدن متن‌های مربوط به حدوث و قدم را این انگاره تعیین می‌کند که آیا ما این متن‌ها را «به‌مثابه» یک بحث جهان‌شناسانه بفهمیم یا به «به‌مثابه» بحث الهیاتی دریابیم. بی‌گمان، برگرفتن هر یک از این دو رویکرد، انتظاری‌های ما و بالمآل فهم و تفسیر ما را از این متن‌ها عوض خواهد کرد. لایه دوم به این نکته هرمنوتیکی برمی‌گردد که هر فهمی در گروهی پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌هاست. در این بخش از مقاله، چند نگرگاه بنیادین را به‌عنوان پیش‌فهم و پیش‌داوری طرح‌افکنی کرده‌ام تا به تفسیر تازه‌ای از متن‌های یاد شده برسم. بایسته‌است که در این باره چند جمله‌ای از گادامر نقل کنم: «کسی که به دنبال فهم متنی باشد، همواره یک طرح‌افکنی می‌کند. به‌محض اینکه معنای نخستینی در متن، خود را نشان می‌دهد، او برای خود معنایی از کل متن را پیش رو می‌افکند. چنین معنایی به‌نوبه خود تنها هنگامی آشکار می‌شود که متن را از آغاز با انتظارات معینی نسبت به معنای معینی بخوانیم. فهم آنچه پیش رو قرار گرفته در به‌دست‌آوردن چنین طراحی است. که البته مدام از جانب چیزی که با رسوخ بیشتر در معنا حاصل می‌شود، مورد بازنگری

قرار می‌گیرد. وظیفهٔ مدام فهم، از کار درآوردن طرح‌افکنی‌های درست و فراخور موضوع است. طرح‌افکنی‌هایی که از آن‌جهت که طرح‌افکنی‌اند، پیش‌یابی‌هایی هستند که باید تأیید شوند (Gadamer, 2006: 269-270). با بهره‌بردن از ترجمهٔ منتشرشدهٔ محمدرضا بهشتی از این کتاب).

در این بخش از مقاله با این پرسش روبه‌رو هستیم که اینک متن‌های مربوط به مسئلهٔ حدوث و قدم را چگونه بفهمیم و تفسیر کنیم؟ به نظر می‌رسد کلید فهم این متن‌ها بر این مبنا استوار است که همهٔ آن بحث‌ها را می‌توان از این نقطه‌نظر بازبینی کرد که با اینکه رو بنای این گفت‌وگوها ناظر به جهان‌شناسی (Cosmology) است، اما زیربنا و پی‌رنگشان خداشناسی (Theology) است. به دیگر سخن، ریشهٔ اختلاف‌هایی را که پیرامون حدوث و قدم وجود دارد، باید در نحوهٔ نگرش باشندگان دو اردوگاه به ایدهٔ خدا بازجست. برای تفصیل این اجمال، باید رویکردهای متفاوتی را که از دیرباز در زمینهٔ خداشناسی وجود داشت، واکاوی کنیم. گذشته از رهیافت‌های عرفانی به‌جانب خدا که به‌کلی با رویکردهای فلسفی و الهیاتی فرق داشت و خدا در آن «واقعها» در افق تجربه‌های عارف اتفاق می‌افتاد، اما در فلسفه و کلام کار الهیات به‌گونه‌ای دیگر دست می‌داد. در این دو دانش، به ایدهٔ خدا چونان یک مسئلهٔ شناختی نگاه می‌کردند که در سطح آگاهی و نه در افق «تجربهٔ زیسته» به آن رسیدگی می‌کردند؛ البته با این تفاوت که در فلسفهٔ نوافلاطونی با «خدای غیرشخصی» مواجهیم. خدایی که به‌هیچ‌روی غیر از جهان نیست. درین نگرگاه، تنها یک واقعیت در جهان وجود دارد و آن چیزی جز خدا نیست (= وحدت وجود). ازین رهگذر، پدیده‌های گوناگون و متکثری که در جهان هستی به چشم می‌آیند، همگی نمودی بیش نیستند و مظهرهای (پدیدارگاه‌های) آن واقعیت یگانه هستند، چندان که نمی‌توان هیچ‌یک از موجودات را از خدا سلب کرد. انگاره‌ای که یادآور این حکم فلسفی ملاصدراست: «بسیط الحقیقة کل الاشياء و لیس بشی منها» (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۱۳۸۷: ج ۶: ۱۱۰-۱۱۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۴۳۵-۴۳۶). فارابی می‌گوید در حقیقت خدای متعال که وجود محض است، شاهد و گواه است بر وجود همه چیز و اینکه وجود هر موجودی از اوست (فارابی، ۱۴۱۸: ۶۲-۶۳). جهان در این انگاره واقعیتی بیرون و جدای از خدا نیست و هویتی جز وابستگی به وجود خدا ندارد. به‌عبارت‌دیگر، خدا و جهان هر دو ازلی و قدیم هستند. طبیعی بود که طرفداران خدای غیرشخصی به ایدهٔ قدم جهان بگرایند و بر حقانیت آن پافشاری کنند و استدلال‌های گوناگونی طراحی کنند تا آن را به کرسی قبول بنشانند. بر این پایه، به‌سادگی می‌توان این جریان را این‌گونه فهمید و تفسیر کرد که طرف‌داری از قدم جهان یعنی جانب‌داری از خدای غیرشخصی. متکلمان اما در صف مقابل قرار داشتند، همانان که انگارهٔ «قدم عالم» را به چیزی نمی‌گرفتند و دفترها در انکار آن سیاه می‌کردند و قلم‌ها می‌فرسودند و رقمی کمتر از خط بطلان خشنودشان نمی‌کرد. آنان خدا را چونان شخص می‌انگاشتند؛ از نقطه‌نظر آنان، خدا کسی بود که بودو باش قدیمش به‌کلی و یکسره از پدیده‌های حادث جهان جدا بود و در یک کلام، آن غیر از این و این غیر از آن به سر می‌برد و خدا بیرون از عالم و عالم بیرون از خدا انگاشته می‌شد. به‌منظور اینکه خدایی همچون شخص

در ساحت اندیشه تعین یابد، باید به گونه‌ای او را تفسیر می‌کردند و می‌فهمیدند که بتوانند او را از تک‌تک موجودات جهان و روی‌هم‌رفته از کل جهان هستی سلب کنند. سلب او از موجودات و متقابلاً سلب موجودات از او، در کنار اراده و کنش آفرینشگر، اموری بود که شخص بودن او را تعین می‌بخشید. پس بی‌چیز نبود آن همه پافشاری، مجادله و تکفیر بر سر این عقیده که جهان حادث زمانی است و تنها خداست که قدیم است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ج ۱: ۱۴۶ به بعد). کتاب تهافت الفلاسفة غزالی اشعری مسلک که چهاریک آن به نقادی و ابطال قدم عالم اختصاص یافته، تنها مشتی از خروار است. کتاب ابن ملاحمی متکلم معتزلی زیر عنوان تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة همان راه تهافت الفلاسفة را پیموده است و به خداشناسی فیلسوفان حمله کرده و آنان را به بی‌دینی مهم نموده است (ابن ملاحمی، ۱۳۸۷: ۳-۹؛ همو، ۱۹۷۹: ۴ و ۸).

در اینجا مسئله بسیار مهمی رخ می‌نماید و آن اینکه اگر جهان را قدیم و خدا را غیرشخصی بینگاریم، نیاز داشتن جهان به خداوند و ارتباط علی خداوند با جهان، چگونه توجیه می‌شود؟ متکلمان در اینجا به فیلسوفان تاخته‌اند که اگر جهان قدیم است، دیگر نیازی به خدا (= علت) ندارد، چون از نظر متکلمان آن چیزی که سبب نیاز یک موجود (= معلول) به خدا (= علت) می‌شود، حدوث زمانی است. به دیگر سخن، از نظر آنان مناط نیاز شیء به علت، حدوث زمانی است. اما فیلسوفان معیار و مفهوم دیگری برای توجیه چنین نیازی پیکربندی کردند. فیلسوف با کنار گذاشتن «حدوث زمانی» به عنوان مناط نیاز بر آن است که «امکان ذاتی» یک ماهیت موجب نیازمندی آن به علت می‌شود. بدین قرار از آنجاکه جهان قدیم، واجب‌الوجود بالذات نیست، ممکن‌الوجود است و ازلی بودن و همبود بودن آن با خداوند، نیازمندی‌اش را به بی‌نیازی تبدیل نمی‌کند. جهان همیشه ازلی و همیشه نیازمند به وجود خداست. البته این توجیه هرگز پسند خاطر متکلمان را فراهم نیاورد. حاصل بحث این است که حکیمان معتقدند جهان ازلی است و ازلی بودنش با نیازش به خدا منافاتی ندارد، اما متکلمان می‌گویند اگر جهان ازلی باشد، به فاعل نیازی ندارد، چون محال است که امر ازلی به فاعل نیاز داشته باشد (رازی، ۱۳۸۳: ج ۳: ۹۳). متکلمان برای اثبات شخصی بودن خدا و اختیار داشتنش چاره‌ای نداشتند که ازلیت جهان را نفی کنند و به حدوث عالم معتقد شوند، چندان که برخی متکلمان باور به حدوث را در شمار ضروریات دین ارزیابی کرده‌اند (بغدادی، بی‌تا: ۷۰؛ فخر رازی، ۱۹۸۶: ۱۸). خواجه‌نصیر طوسی هوشمندانه این نکته را دریافته و می‌گوید «همه متکلمان در آغاز کتاب‌هایشان استدلال کرده‌اند بدون اینکه در وهله اول به خدا و نحوه فاعلیت‌ش که مختار است یا غیر مختار، بپردازند، استدلال کرده‌اند که جهان باید حادث زمانی باشد و پس از اثبات حدوث جهان به اینجا رسیدند که به پدیدآورنده نیاز دارد و پس از آن گفتند که خدا باید مختار باشد، چراکه در غیر این صورت، جهان ازلی و قدیم می‌شود و این باطل است». اشکال خواجه‌نصیر طوسی به متکلمان این است که آنان انگاره حدوث زمانی عالم را بر اختیار خداوند مبتنی نکردند، بلکه اختیار خداوند را بر حدوث زمانی مبتنی کردند (طوسی، ۱۳۸۳: ج ۳: ۹۸).

باری، ابن سینا خدا و جهان هستی را ازلی و قدیم می‌داند و برآن است که جهان را در هر آن، به خدا نیاز دارد. ابن سینا برای اینکه نیاز جهان را به خداوند از لحاظ فلسفی، تحلیل کند، مفهوم «حدوث ذاتی» را پیش می‌کشد. او بدین منظور، بحث انواع تقدم و تأخر را درمی‌اندازد. چون تأخر به دو قسم ذاتی و زمانی تقسیم می‌شود و تأخر ذاتی در حقیقت همان حدوث ذاتی است. تأخر ذاتی آن است که هستی معلول از علت باشد ولی هستی علت از معلول نباشد، از این رهگذر، معلول سزاوار هستی نیست مگر آنکه علت موجود باشد، اما وجود علت از معلول نیست و برای معلول هستی نخواهد بود مگر آنکه نخست علت موجود باشد مثلاً حرکت دست و کلید با اینکه هم‌زمان اند اما می‌گوییم نخست دست حرکت کرد آنگاه کلید. در اینجا حرکت دست بر حرکت کلید تقدم ذاتی دارد با اینکه هر دو حرکت هم‌زمان اند. اینک با دو اصطلاح حدوث ذاتی و قدیم ذاتی روبه‌رو می‌شویم. جهان با اینکه از لحاظ زمانی قدیم و ازلی است، اما حادث ذاتی است و خدا با اینکه قدیم زمانی است و هم قدیم ذاتی است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ج ۳: ۱۲۸-۱۳۱).

نتیجه

رویکرد هرمنوتیکی مقاله راهی را می‌گشاید تا از ستیز غزالی با ابن سینا و اساساً از همه رده‌هایی که طرفداران حدوث و قدم ضد هم نوشته‌اند، تفسیری دوباره کنیم. مقاله نشان داد که هم ابن سینا که جهان را قدیم می‌دانست و هم غزالی که آن را حادث می‌انگاشت، پیش‌فرض‌هایی الهیاتی داشتند و این پیش‌فهم‌ها در نحوه نگرششان به جهان نقش‌آفرین بود چندان که باور به خدای غیرشخصی با اندیشه قدم و باور به خدای شخصی با انگاره حدوث همساز می‌افتاد. دیگر برون‌داد این جستار آن بود که اتهام غزالی را ضد ابن سینا مبنی بر الحاد و ناخدا باوری ارزیابی کردم و نشان دادم که این اتهام بی‌وجه است. مقاله این نتیجه ضمنی را هم در برداشت که هم ابن سینا و هم غزالی در استدلال‌هایشان تحت‌تأثیر آثار پروکلس و جان فیلوپونوس بودند.

منابع

- ابراهیم، علی (۱۳۸۰). تحلیل آرا اندیشمندان مسلمان در مسئله حدوث و قدم عالم. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. به راهنمایی بیوک علیزاده. تهران: دانشگاه امام صادق، دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶). بسط الحقیقه. در دانشنامه جهان اسلام. ویراستار غلامعلی حداد عادل. تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی. ج ۳، ۴۳۵-۴۳۶.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۹). معمای زمان و حدوث جهان. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). الاشارات و التنبیها. به کوشش کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.
- ابن ملاحمی، محمود (۱۳۸۷). تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه. به کوشش ویلفرد مادلونگ. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۹۷۹). المعتمد فی اصول الدین. به کوشش مارتین مکدرمت و ویلفرد مادلونگ. لندن: الهدی.
- ارسطو (۱۳۷۹). متافیزیک. ترجمه شرف الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت.
- افلاطون (۱۳۸۰). دوره آثار، ۴ جلد. ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویان. تهران: خوارزمی.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۵۵). الافلاطونیه المحدثه عند العرب. قاهره: مکتبه النهضة المصریه.
- _____ (۱۳۹۳). مقدمه فارابی، ابونصر محمد، رسائل فلسفیه، بنغازی: منشورات الجامعة الليبية.
- بغدادی، عبدالقاهر (بی تا). الفرق بین الفرق، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت: دارالمعرفة.
- بهرامی، محمد (۱۳۹۰). بررسی مقایسه‌ای پاسخ‌های حکمت مشاء و حکمت متعالیه به انتقادات غزالی بر فیلسوفان در مسایل معاد جسمانی و قدم عالم. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. به راهنمایی محمدجعفر علمی. قم: دانشگاه باقرالعلوم، دانشکده فلسفه و کلام.
- توکلی بینا، میثم (۱۴۰۱). مقدمه جان فیلیپونوس: ردیه بر پروکلس. ترجمه میثم توکلی بینا. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- خراسانی، شرف الدین (۱۳۷۷). ارسطو. در دایرة المعارف بزرگ اسلامی. ویراستار محمدکاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی. ج ۷، ۵۶۹-۶۰۷.
- رازی، قطب الدین (۱۳۸۳). المحاکمات. به کوشش کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.

زینالزاده، زیبا (۱۳۹۱). ارزیابی برهان حدوث در فلسفه و کلام اسلامی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. به راهنمایی منصور ایمان‌پور. تبریز: دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.

ساکت، امیرحسین (۱۴۰۳). ترجمه و تحقیق رساله حجج پروکلس در قدم عالم. تهران: انتشارات حکمت.

شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۸۷). الملل و النحل. به کوشش محمد سید کیلانی. قاهره: شرکت مکتبه و مطبعة مصطفى البابی.

طوسی، خواجه‌نصیر (۱۳۸۳). شرح الاشارات و التنبیها. به کوشش کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.

عربانی، مرضیه (۱۳۹۸). بررسی انتقادی نقدهای فلاسفه بر نظریه متکلمان درباره حدوث زمانی عالم. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. به راهنمایی حسین زمانیه. تهران: دانشگاه شاهد، دانشکده علوم انسانی.

علیزاده، حامد؛ حیدری، طیبه (۱۳۹۶). «بررسی و ارزیابی انتقادات غزالی بر ابن سینا در مسأله حدوث و قدم عالم با تکیه بر مبانی سینوی». اندیشه دینی. ۱۷ (۶۲) ۸۶-۶۵.

غزالی، امام محمد (۱۳۸۲). تهافت الفلاسفه. به کوشش سلیمان دنیا. تهران: شمس تبریزی. فارابی، ابونصر محمد (۱۴۱۸). رساله للفارابی فی الرد علی یحیی النحوی رسائل فلسفیه. بنگازی: منشورات الجامعة الليبية.

فتحی، حسن (۱۳۸۷). پاورقی ترجمه تهافت التهافت. نویسنده ابوالولید ابن رشد. تهران: حکمت. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۶). المسائل الخمسون فی اصول الدین. به کوشش احمد حجازی سقا. قاهره: المکتب الثقافی.

فیلوپونوس، جان (۱۴۰۱). ردیه بر پروکلس در باب قدم عالم. ترجمه میثم توکلی بینا. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه (یونان و روم). ترجمه جلال الدین مجتبیوی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

گمبرتس، تئودور (۱۳۹۹). متفکران یونانی. ۳ جلد. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی. ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۸۷). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. ۹ جلد. قم: المکتبة المصطفوی.

واعظ جوادی، اسماعیل (۱۳۶۲). حدوث و قدم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

یاسپرس، کارل (۱۳۹۸). فلوطین. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.

References

- Al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir (Dateless). *Al-Farq bayn al-Firaq*. Researcher: Mohammad Mohieddin Abdel Hamid. Beirut: Dar al-Ma‘āref. (in Arabic)
- Al-Fārābī (1418). *Resāla li-al-Fārābī fī-Alradd ‘Alā Yahyā al-Nahwī*. In *Rasā’il Falsafīyya*, Abdulrahman Badawi (Editor). Beirut: Dar al-Andalus. 38-64. (in Arabic)
- Al-Ghazālī, Muḥammad (1382). *Tahāfut al-Falāsifa*. Researcher: Sulaiman Dunya. Tehran: Shams Tabrizi. (in Arabic)
- Alizādeh, Hāmed, Heydari Mosulu, Tayyaba. (1396). Examining and evaluating Ghazali's criticisms of Ibn Sina in the issue of *Hudūth wa Qidam* of the universe Relying on the Principles of Avicenna. *Quarterly Journal of Religious Thought of Shiraz University*, 17(62), 65-86. doi: 10.22099/jrt.2017.4078. (in Persian)
- Al-Shahrastānī, Abu ‘l-Faṭḥ (1992). *al-Milal wa ‘l-Nihal*. Vol. 3. Researcher: Mohammad Seyyed Kaylanī. Cairo: Mustafa Al-Babi Publication and Printing Company. (in Arabic)
- Al-Tūsī, Nāṣir al-Dīn (1383). *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Researcher: Karim Feyzi. Qum: Matbue’ate Dini. (in Arabic)
- Aristotle (1379). *Metaphysics*. Sharafuddin Khorasani (trans). Tehran: Hekmat. (in Persian)
- Avicenna (1383). *Al-Ishārāt wa ‘l-Tanbīhāt*. Researcher: Karim Feyzi. Qum: Matbue’ate Dini. (in Arabic)
- Badawi, Abdulrahman (1955). *Alaflātūnīyat al-Muḥdatha End al-‘Arab*. Cairo: Maktabat al-Nahzat al-Miṣriyya. (in Arabic)
- Bahrāmi, Mohammad (1390). A comparative study of the responses of *Hikmat Mashā’* and *al-Hikmah al-Muta‘āliyah* to Ghazali's criticisms of philosophers on the issues of physical resurrection and *Hudūth* of the Universe. Master's thesis. By Mohammad-Ja’far Elmi’s Advisory. Qom: Baqir al-Olum University, Faculty of Philosophy and Theology. (in Persian)
- Copleston, Frederick (1386). *A History of Philosophy (Greece and Rome)*. Jalaluddin Mojtabavi (trans). Tehran: Elmi-Farhangi Publishing. (in Persian)
- Ebrāhimi Dināni, Gholamhossein (1399). *Mo’māye Zamān va Hudūth Jahān*. Tehran: Iranian Institute of Philosophy. (in Persian)
- Ebrāhim, Ali (1380). Analysis of the opinions of Muslim thinkers on the issue of *Hudūth wa Qidam* of the world. Master's thesis. By Boyuk Alizādeh's Advisory. Tehran: Imam Sadiq University, Faculty of Theology, Islamic Studies and Guidance. (in Persian)
- Ebrāhimi Dināni, Gholamhossein (1376). *Basiṭ al-Ḥaqīqa*. In *Encyclopedia of the World of Islam*. Gholam-Ali Haddad-Adel (Editor). Tehran: The Encyclopedia Islamica Foundation. Vol 3, 435-436. (in Persian)
- Fakhre Rāzī (1986). *Al-Masā’il al-Khamsūn fī Uṣūl al-Dīn*. Researcher: Ahmad Hijazi Sagha. Cairo: Al-Maktab al-Thaqafi. (in Arabic)
- Fathi, Hasan (1387). Footnote of Al-Ghazali. *Tahāfut al-Tahāfut*. Hasan Fathi (trans). Tehran: Hekmat Publication. (in Persian)

- Gadamer, Hans-Georg (2006). *Truth and Method*. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (trans). London: Continuum.
- Gomperz, Theodor (1399). *Greek Thinkers*. 3 Volumes. Mohammad-hasan Lotfi (trans). Tehran: Kharazmi. (in Persian)
- Heidegger, Martin (2008). *Sein und Zeit*. Berlin: Akademie Verlag.
- Ibn al-Malāḥimī, Maḥmūd (1387). *Tuḥfat al-Mutakallimīn fī l-Radd ‘alā l-Falāsifa*. Researcher: Wilferd Madelung. Tehran: Iranian Institute of Philosophy. (in Arabic)
- _____ (1979). *Kitāb al-Mu‘tamad fī Uṣūl al-Dīn*. Researcher: Wilferd Madelung & Martin McDermott. London: Al-hudā. (in Arabic)
- Jaspers, Karl (1398). *Plotinus*. Mohammad-Hasan Lotfi (trans). Tehran: Kharazmi. (in Persian)
- Kermānshāhāni, Ehsān, Khandagh-ābādī, Hossein (1387). *Ḥudūth wa Qidam*. In *Encyclopedia of the World of Islam*. Gholam-Ali Haddad-Adel (Editor). Tehran: The Encyclopedia Islamica Foundation. Vol 12, 702-713. (in Persian)
- Khorasani, Sharafuddin (1377). *Aristotle*. In *Encyclopaedia Islamica*. Kazem Mousavi-Bojnourdi (Editor). Center for the Great Islamic Encyclopedia. Vol 7, 569-607. (in Persian)
- Lang, H.S. and Marco, A. D. (2001). Introduction. In *On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi)*. Berkeley: University of California Press. 1-35.
- Mullā Ṣadrā, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1387). *Al-Ḥikmat Al-Muta‘aliyya fī Al-Asfār Al-‘Aqlīyya al-Arba‘a*. 9 Volumes. Qum: Al-Mustafawi Publication. (in Arabic)
- Philoponus, John (2006). *Against Proclus on the Eternity of the World 12-18*. James Wilberding (trans). London: Bloomsbury.
- Plato (1380). *Complete Works*. Volume 3. Mohammad-Hasan Lotfi & Reza Kaviani. Tehran: Kharazmi. (in Persian)
- Proclus (2001). *On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi)*. Lang, H.S. and Marco (trans). Berkeley: University of California Press.
- Rāzī, Quṭb al-Dīn (1383). *Al-Muḥākamāt*. Researcher: Karim Feyzi. Qum: Matbue’ate Dini. (in Arabic)
- Saket, Amirhosein (1403). Introduction to Proclus. In *De Aeternitate Mundi*. Amirhosein Saket (trans). Tehran: Iranian Institute of Philosophy. 11-113. (in Persian)
- Sorabji, Richard (2005). Preface. In *Against Proclus on the Eternity of the World 6-8*. Micheal Share (trans). London: Bloomsbury. VII-VIII.
- Tavakoli Bina, Meysam (1401). Introduction to Philoponus. John, In *De Aeternitate Mundi Contra Proclus*. Book 1-5. Meysam Tavakoli Bina (trans). Tehran: Iranian Institute of Philosophy. 7-18. (in Persian)
- Oryāni, Marzieh (2018). *A critical examination of philosophers' criticisms of theologians' theory about the temporal Ḥudūth of the universe*. Master's thesis. By Hossein Zamaniha' Advisory. Tehran: Shahid University, Faculty of Humanities. (in Persian)
- Vāez Javādi, Ismā‘il (1362). *Ḥudūth wa Qidam*. Tehran: Tehran University Press. (in Persian)

Zainālzādeh, Zibā (2011). *Evaluation of the proof of Hudūth in Islamic philosophy and theology*. Master's thesis. By Mansour Imanpour's Advisory. Tabriz: Shahid Madani University of Azerbaijan, Faculty of Theology. (in Persian)

Zamāni, Zahrā, Bahrāni, Siddiqa, and Gholānzādeh, Hossein. (2011). A Comparative Study of the Method of Proving *Hudūth wa Qidam* of the world from the point of view of Ghazali and Ibn Sina.