

Critical Approach to Theory "Creation ex Nihilio" of Transcendent Wisdom

Hossein Vahabpour¹ | Seyyed Ebrahim Aghazadeh^{✉ 2} | Tavakol Kouhi Giglou³

1. PhD Candidate of Islamic Philosophy and Theology, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran. E-mail: vahabpour93@gmail.com
2. Corresponding Author, Assistant Professor of Islamic Philosophy and Theology Department, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran. E-mail: aaghazadeh46@yahoo.com
2. Assistant Professor of Islamic Education Department, Ahar Branch, Islamic Azad University, Ahar, Iran. E-mail: kohi.tavakkol@yahoo.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 15 June 2022

Received in revised 22 July
2022

Accepted 23 July 2022

Published online 20 November
2022**Keywords:**creation ex nihilio, transcendent
wisdom, from nothing,
temporality, substantial motion

The issue of creation is one of the mysterious issues and secrets of the universe. Accordingly, the theory of "Creation ex nihilio" has been one of the challenges of philosophers and theologians in all ages. Many interpretations and explanations have been presented in this regard, each of which is faced with ambiguities and shortcomings. The philosophical system of transcendent wisdom, in turn, has issues and problems that require comprehensive research. Therefore, many of the followers of Siddique transcendent wisdom, while accepting it, have not refrained from criticizing the opinions of "Sadr al-Muta'allehin". Temporality is the basis of the theory of "Creation ex nihilio". Mullah Sadra proves the temporality by substantial motion. The results of substantial motion, In addition to the fact that they do not agree with religious texts; and Mulla Sadra has interpreted the Quranic verses under the influence of the substantial motio, contrary to the apparent meanings of the verses. It also faces serious criticism in the area of reasons. among them: insufficient and incomplete arguments presented and the need to provide a clear and comprehensive reason is an obstacle in proving the theory of substantial motion, and it seems that the drawbacks of the reasons for proving the theory of ink motion have been accepted by the believers of this theory to the extent that elders such as Allama Tabataba'i, while accepting the drawbacks, have made arguments in this position. This theory is based on the challenges and problems that are raised, committing to its correctness and accepting it is difficult and faces serious doubts.

Cite this article: Vahabpour, Hossein; Aghazadeh, Seyyed Ibrahim; Kouhi Giglou, Tavakol. (2022). Critical Approach to Theory "Creation ex Nihilio" of Transcendent Wisdom, *Journal of Philosophical Investigations*, 16(40), 540-556. DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.52121.3251>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.52121.3251>

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Introduction

The theory of "Creation ex nihilo" has been one of the challenges of philosophers and theologians in all ages. Several interpretations and explanations have been presented regarding the theory of "Creation ex nihilo". Creation, in terms of terminology, in the eyes of materialists, is the creation of an object from something (men shay'e), in the eyes of theologians out of nothing (men la shay'e), and with the philosophers is not of anything (la men shay'e)

From something (men shay'e), of nothing (men la shay'e), not of anything (la men shay'e)

From something (men shay'e): It means that God created the primary and raw material from "object" and something else.

Of nothing (men la shay'e): According to this view, the world is a temporal accident and was created by God from nothingness.

Not of anything (la men shay'e): It means the creation of the world without the use of previous matter (there was no matter other than what God created).

In transcendental wisdom, the theory of "Creation ex nihilo" is one of the central topics in Mulla Sadra's ontology. Mulla Sadra uses "lamen shi" instead of creation from nothingness. Believing in the "occurrence of the world" means believing in the theory of "creation from nothing. Mulla Sadra proves the existence of the universe by substantial motion. The basis of "substantial motion" is the originality of existence and the important philosophical issues are based on Mulla Sadra's attitude based on the authenticity of existence. He uses intellectual proofs and Quranic verses to prove substantial motion.

Mulla Sadra believes that based on substantial motion all the creatures of the natural world are inherently variable and transformable, and all its parts are constantly happening and decaying, therefore, the totality of the world with everything in it is a temporal occurrence, and creation was not an accident that happened at the beginning of the creation of beings; Rather, creation is inherent to God and He has created and will create in all times.

Analysis

- The question that is raised is that mulla sadra, in all the preliminaries used to prove the temporal occurrence of the world, briefly says, the totality of the world is an accident, and all the actions and works of the almighty must be willed; while the proofs that mulla sadra builds on the basis of substantial motion which includes only the body and physical things that is, the reason is specific to the claimant and such proof is not valid.
- Due to the fact that Mulla Sadra emphasizes the intensity of the movement, the question that is raised in this regard; This is the reason why many creatures go to decline, weakness and wither in their course, and not only their movements and gradual transformations do not increase their perfection, but also continuously reduce their perfection and bring them closer to nothingness. An example of this phenomenon is in Plants and we observe animals well. Therefore, another challenge of change in substance is to solve the problem of decaying movements in nature.

-
- The other most important question that has been raised against "substantial motion" since the beginning and has caused people like Ibn Sina and his followers to refuse to accept change in substance is the question of the survival of the subject in change in substance.
 - Movement is a type of actuality in any way it can be imagined, and talking about actuality in the first matter is out of proportion. It will not be related to the current movement

There is no doubt about the greatness of Mulla Sadra's thought. He is a philosopher who, with his thoughts, revived the ancient Islamic philosophy and made it prosperous like the previous centuries. However, the criticisms and reviews that have been raised about the theory of "creation from nothingness" and its foundations have made the acceptance of this theory face challenges and problems; which makes their commitment to correctness difficult and doubtful. The most important of which is:

- 1) Its inconsistency with religious texts, including: a) the verses that Mulla Sadra interpreted in the proof of "creation from non-existence" under the influence of substantial motion contrary to the apparent meaning and did not pay attention to the context of the verse and traditions and before and after the verses. b) All divine religions and the Qur'an talk about creation, which is the same creation as "Not of Anything" but Mulla Sadra does not believe in creation in this sense. They take causality to mean the evolution and transformation of causes into various objects and effects and not the creation of disabled people and objects. According to religious texts and contrary to Mulla Sadra opinion, God can and could be without creation "God was and there was nothing with him".
- 2) The criticism and incompleteness of the arguments presented regarding the basis of the theory of creation is due to the lack of substantial motion.

In addition to other philosophers, even the commentators of the transcendental wisdom, while accepting some problems with the substantial motion, they considered it necessary to explain the movement of the substance and the results obtained from it, and by using other principles of the wisdom of the transcendental, they tried to present convincing proofs of substantial motion of and explained the problems.

رویکرد انتقادی بر نظریه «خلق از عدم» حکمت متعالیه

حسین وهاب‌پور^۱ | سیدابراهیم آقازاده^۲ | توکل کوهی گیگلو^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. رایانامه: vahabpoor93@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. رایانامه: aaghazadeh46@yahoo.com
۳. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد اهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اهر، ایران. رایانامه: kohi.tavakkol@yahoo.com

چکیده

اطلاعات مقاله

مسئله آفرینش از مسائل غامض و اسرار جهان هستی است. به تبع آن نظریه «خلق از عدم» یکی از چالش‌های فلاسفه و متکلمان در همه اعصار بوده است. تفسیرها و تبیین‌های متعددی در این خصوص ارائه شده است که هر کدام از آنها با ابهامات و کاستی‌هایی مواجه هستند. سیستم فلسفی حکمت متعالیه هم به نوبه خود دارای مسائل و مشکلاتی است که نیازمند به پژوهش و تحقیق جامعی می‌باشد. لذا بسیاری از پیروان صدیق حکمت متعالیه در عین پذیرش آن، از طرح انتقاد از آراء صدرالمتألهین خودداری ننموده‌اند. حدوث مبنای نظریه «خلق از عدم» است ملاحظه‌کننده حدوث را بوسیله حرکت جوهری اثبات می‌کند. نتایج حرکت جوهری علاوه بر آنکه با نصوص دینی همخوانی ندارند؛ ملاحظه‌کننده آیات قرآنی را تحت تاثیر حرکت جوهری بر خلاف معانی ظاهری آیات تفسیر کرده است. در ناحیه دلایل نیز با انتقادات جدی مواجه است. از جمله: نارسا و ناتمام بودن استدلال‌های ارائه شده و نیاز به ارائه دلیل شفاف و جامع و مانع در اثبات نظریه حرکت جوهری است و به نظر می‌رسد اشکالات وارد بر دلایل اثبات نظریه حرکت جوهری مورد پذیرش معتقدان این نظریه بوده است تا جایی که بزرگانی همچون علامه طباطبایی ضمن پذیرش اشکالات وارد شده خود به اقامه استدلال در این مقام پرداخته‌اند. این نظریه با توجه به چالش‌ها و اشکالاتی که مطرح است. التزام به درستی آن و پذیرش آن را مشکل و با تردیدهای جدی مواجه ساخته است.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۴/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۰۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۸/۲۹

کلیدواژه‌ها:

خلق از عدم، حکمت متعالیه، مین لاشیی، حدوث، حرکت جوهری.

استناد: وهاب‌پور، حسین؛ آقازاده، سیدابراهیم؛ کوهی گیگلو، توکل. (۱۴۰۱). رویکرد انتقادی بر نظریه «خلق از عدم» حکمت متعالیه. پژوهش‌های فلسفی، ۱۶(۴۰): ۵۵۶-۵۴۰

DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.52121.3251>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

حکمت متعالیه در نتیجه تلاش‌های عقلانی و مجاهدت‌های عرفانی ملاصدرا توانست تحولی شگرف در عالم اندیشه به وجود آورد اما این به آن معنی نیست که در حکمت متعالیه هیچ نقطه ابهامی وجود ندارد؛ زیرا این سیستم فلسفی هم به نوبه خود دارای مسائل و مشکلاتی است؛ لذا بسیاری از پیروان صدیق حکمت متعالیه در عین پذیرش آن، از طرح انتقاد از آراء صدرالمتألهین خودداری ننموده‌اند. اندیشمندان بزرگی در حوزه فلسفه صدرایی (مانند حاجی سبزواری و علامه طباطبایی و مصباح یزدی و ...) انتقاداتی را به برخی اصول و آموزه‌های این دستگاه فلسفی وارد نموده‌اند. با توجه به این نکته که هیچ بزرگی با نقد آثارش کوچک نمی‌شود و هیچ کوچکی تنها با نقد بزرگان، بزرگ نمی‌شود. مکاتب بزرگ با نقد مکاتب پیشین، شکل گرفتند. مکتب سهروردی و ملاصدرا از نقد مکتب ابن‌سینا شکل گرفته است. یا همان کاری که ابن‌سینا با فلسفه برجای مانده از کندی و فارابی انجام داد. نقد جدی و البته صحیح و علمی به فلسفه صدرالمتألهین با وجود برتری‌هایی که دارد، نه تنها مشکلی ایجاد نمی‌کند، بلکه سبب پویایی فلسفه و چه بسا جذب جوانان علاقه‌مند به فلسفه اسلامی شود، جوانانی که ممکن است فلسفه اسلامی را فاقد مسایل روز و دغدغه‌های پست مدرن بدانند.

اعتقاد به حدوث عالم، به معنای اعتقاد به نظریه خلق از عدم است ملاصدرا حدوث را بوسیله حرکت جوهری اثبات می‌کند و مبنای حرکت جوهری به اصالت وجود می‌باشد و می‌توان ادعا کرد مسائل مهم فلسفی با نگاه خاص صدرایی از قبیل علیت، تشکیک وجود، امکان فقری، حدوث و قدم، حرکت جوهری اشتدادی و ربط حادث به قدیم، از جمله اموری است که ابتدای بر اصالت وجود دارند. نگارنده در صدد است با بررسی نظریه «خلق از عدم» در حکمت متعالیه و دلایل آن و تبیین‌های اصحاب حکمت متعالیه به ویژه صدرالمتألهین درخصوص این نظریه و بررسی میزان سازگاری آن با یافته‌های عقلی و نصوص دینی به مطالعه انتقادی آن بپردازد. در این نوشتار ابتداء تعریف، پیشینه و جایگاه نظریه خلق از عدم در حکمت متعالیه بیان می‌شود. سپس به بررسی دلایل و آثار و لوازم این نظریه به همراه انتقادهای مربوطه پرداخته خواهد شد. برخی از نقدها مستخرج از آثار پیشینیان و برخی دیگر محصول نگارنده می‌باشد. از آنجا که چنین کاری در حوزه تفکرات ما، کم سابقه است، امید است این تلاش ناچیز را نشان گستاخی ندانسته، بلکه کوششی صادقانه در جهت تجزیه و تحلیل و بازشناسی و بازسازی فلسفه اسلامی تلقی گردد.

تحلیل اصطلاحی خلق از عدم

نظریه خلق از عدم یکی از چالش‌های فلاسفه و متکلمان در همه اعصار بوده است. تفسیرها و تبیین‌های متعددی درخصوص نظریه خلق از عدم ارائه شده است (رک. وهاب پور، آقازاده، کوهی، ۱۴۰۰: ۸۵۶-۸۷۹). خلقت از نظر اصطلاحی در نزد ماده‌گرایان ایجاد شیء «مِن شیء»، در نزد متکلمین «مِن لا شیء» و در نزد فلاسفه «لا مِّن شیء» در نزد عرفاء «تجلی و ظهور» (در مقاله حاضر مد نظر نیست) می‌باشند.

مِن شیء - مِّن لا شیء - لا مِّن شیء:

در تبیین نوع رابطه خداوند با جهان در مقام حدوث دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است.

دیدگاه اول: خداوند ماده اولیه و خام را از «شیء» و چیز دیگری آفریده باشد که در این صورت، هر چند ماده اولیه، قدیم و ازلی نیست، اما آن چیزی که شالوده آفرینش ماده اولیه است ازلی خواهد بود. از جمله مادی‌گرایان، اعتقاد دارند پیدایش وجود از «مِن شیء» (ماده قبلی) که وجود ازلی و قدیمی دارد بوده است. ظاهر عبارت‌های اکثر فلاسفه پیش از سقراط نشان می‌دهد که آنان برای جهان ماده، میدئی مادی قایل بودند: طالس آب، اناکسمینس هوا، هراکلیتوس آتش و امپدکلس چهار عنصر (خاک، هوا، آب و آتش) را ذکر کرده و بدانها اعتقاد داشتند (قدردان ملکی، ۱۳۹۶: ۳۲).

دیدگاه دوم: آفرینش ماده اولیه از «لا شیء» بوده است. در این فرض ما عنوانی عدمی و متناقض با «شیء» را به نام «لا شیء» تصور کرده و آن را مبدأ آفرینش می‌پنداریم که دیدگاه اکثر متکلمین است. براساس این دیدگاه جهان حادث زمانی بوده و توسط خداوند از «مِن لا شیء» یعنی از «عدم» خلق شده است. قائلان جدی این نظریه اصحاب مکتب تفکیک هستند.

دیدگاه سوم: که نظر اکثر فلاسفه است آن است که ماده اولیه، نه از «شیء» و نه از «لا شیء» (عدم) آفریده نشده است، بلکه عبارت بهتر آن است که بگوییم آن ماده خام از چیزی آفریده نشده است. «لا مِّن شیء» به معنی: خلق جهان بدون استفاده از ماده قبلی است. در حقیقت جهان با ماده خود، به محض اراده الهی به حیز وجود درآمده و قبل از اراده الهی ماده‌ای نبوده است.

بنابراین جهان نه از عدم و نه هیچ ماده دیگری آفریده نشده است؛ بلکه از حیث رتبه با اراده الهی از رتبه «عدم» به رتبه «وجود» یا گذاشت.

خلق از عدم در حکمت متعالیه

در حکمت متعالیه نظریه «خلق از عدم» یکی از مباحث محوری در هستی‌شناسی ملاصدرا است. ملاصدرا بجای خلق از عدم از «لامین شیء» استفاده می‌کند. می‌نویسد:

«ظاهر شد که کون حادث است و از «لا من شیء» ابداع یافته است ... تا دلالت کند که آن را پدید آورنده‌ای است که بدایت و غایت او را نیست. چه فنا و زوال را پایان باشد و هر پایانی را البته آغاز و اولی باشد. اگر جواهر و صورت‌ها همیشه محقق بودند استحاله و دگرگونی در آنها جایز نبود زیرا استحاله، زوال صورتی است که اشیاء بدان صورت متحقق می‌شوند ... پس ابتدا و غایت دلالت بر وجود مبدع دارند (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف: ۱۴۶).

از نظر ملاصدرا همه عالم حادث زمانی و ذاتی است. وی حادث زمانی را با حرکت جوهری اثبات می‌کند: «العالم کله حادث زمانی إذ کل ما فیه مسبوق الوجود بعدم زمانی متجدد...» (ملاصدرا، ۱۳۴۱: ۲۳۰).

در حکمت متعالیه هر حادث ذاتی ناگزیر نیازمند به محدث است و چون کل جهان هستی حادث ذاتی است پس باید آفریدگاری داشته باشد که آن را از هیچ آفریده باشد و چون وجود اصیل است جاعل و مبدع، هستی‌بخش است و جعل، ابداع هویت شیء و ذات آن است که همان نحوه ویژه وجود است و ذات علت جاعل، عین وجود اوست و ذات معلول هم عین وجود اوست پس همه موجودات، اصلی یگانه دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۹). صدرا با نظریه حرکت جوهری مانند عارفان عقیده دارد که آفرینش و خلقت حادثه‌ای نبوده که در ابتدای پیدایش موجودات اتفاق افتاده است، بلکه خلق کردن برای خداوند ذاتی است و در همه زمانها خلق کرده و خواهد کرد. خداوند در زمان نمی‌آفریند بلکه «خدا جهان را با زمان می‌آفریند نه در زمان». عبارتی: جهان موجودی نیست که در زمان باشد بلکه زمان است که در جهان است چرا که زمانمندی عین هویت و شیوه هستی موجودات مادی است (سروش، ۱۳۵۷: ۸۴). برای خداوند زمان همیشه حال است، چون نامتناهی است.

«ففی کل آن له بعث و خلق جدید، و له فی جمیع الدهر حدوث واحد من الله و حشر واحد إلیه وحده جمعیة، كما قال -سبحانه-: ما خلقکم و لا بعثکم إلا کنفس واحدہ ... (لقمان: ۲۸) و قال: ... إلیه یرجع الأمر کله ... (هود: ۱۲۳)» (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف: ۲۴۹).

ملاصدرا درباره نظریه خلق از عدم و حدوث زمانی می‌گوید: هیچ چیزی از اجسام و جسمانیات مادی چه فلکی باشد چه عنصری، نفس باشد یا بدن، یافت نمی‌شود؛ جز اینکه هویت آن متجدد و وجود و شخصیت آن غیر ثابت است. جسم همواره در تحول و سیلان و تجدد و گذرایی و زوال و انهدام است و بقایی ندارد و سببی هم برای حدوث و تجدد آن یافت نمی‌شود: «... آن جمیع الهویات الجسمانیة الّتی فی هذا العالم - سواء کانت بسائط أو مرکبات و سواء کانت صورا أو موادا، و سواء کانت فلکیة أو عنصریة و سواء کانت نفوسا أو طبائع - فهی مسبوقة بالعدم الزماني؛ فلها بحسب کل وجود معین مسبقیه بعدم زمانی غیر منقطع فی الأزل ... فکلها حادثه، لیس فیها واحد شخصی مستمر الوجود و لا حقیقه ثابتة الهویة» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷: ۲۸۵).

صدرا معتقد است که این تجدد معلول هیچ علتی نیست زیرا ذاتی است و ذاتی بسته به هیچ علتی نمی‌باشد و علت وجود ذاتش، در آفرینش ذاتیات او بسنده است و جاعل نخستین در هنگام جعل، ذات متجدد را آفرید و تجدد طبیعی او بجعل جاعل و تأثیر مؤثر و فعل فاعل نیست، بلکه جاعل ذات را با وصف تجدد ایجاد کرد؛ پس تجدد پیرو اصل وجود اوست که هر دو به یک جعل آفریده شدند (ملاصدرا، ۱۳۴۱: ۳۳). همچنین می‌فرماید: تجدد هویت‌ها را از راه تدبر در آیه‌های آسمانی دانستم در آنجا که پروردگار جهان گفته است: «... بل هم فی لیس من خلق جدید...» (ق: ۱۴) و آفرینش موجودات جهان را متجدد دانسته و آیه «و ما نحن بمسبوقین علی أن نبدل أمثالکم و ننشکم فی ما لا تعلمون» (واقعه: ۶۱) که بر تجدد ذاتی و تبدل امثال گواه تواند بود و آیه «و ترى الجبال تحسبها جامده و هی تمر مر السحاب» (نمل: ۸۸) که این آیه هم بر تجدد و حدوث ذاتی دلیل روشن و آشکار است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹: ۲۸۰). نخستین فیض حق یا صادر اول عقل، همان وجود منبسط یا عقل اول است که تجلی اول ذات و ساری در کلیه موجودات است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۹). ملاصدرا علت را اصل «ریشه و منبع» و معلول را شانی از شئون علت

می‌داند و علّیت را به معنای متطور شدن و متبدل شدن ذات نخستین به اطوار گوناگون و تجلی آن به انواع ظهورات است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۵۰) و خداوند بسیط الحقیقه است و هر موجودی بسیط الحقیقه باشد کل الاشیاء و مشتمل بر کلیه حقایق است. «فواجب الوجود لكونه بسیط الحقیقه فهو تمام كل الأشیاء علی وجه أشرف و أطف...» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۱۴)

– همانطوری که اشاره شد؛ اعتقاد به حدوث عالم یعنی اعتقاد به «نظریه خلق از عدم». ملاصدرا حدوث عالم را به وسیله حرکت جوهری اثبات می‌کند. در ادامه مقاله به بیان حدوث و حرکت جوهری ملاصدرا و نقد و بررسی آنها پرداخت می‌گردد.

حدوث از منظر ملاصدرا

ملاصدرا کتابی مستقل با عنوان رساله فی الحدوث به رشته تحریر در آورده و در مقدمه آن از پیچیدگی‌های مسئله حدوث سخن گفته است او در همان ابتداء نظریه برگزیده خود را بیان می‌کند نظریه‌ای که آن را موافق با دیدگاه متدینان از ادیان گوناگون می‌داند:

«کوننا ذاهبین الی ان جمیع ما سوی الله حادث، و لا قدیم ذاتا و لا زمانا الا الله» (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف: ۲۳).

صدرا معتقد است که همه ادیان الهی و حکمای پیشین بر حدوث عالم اتفاق دارند و مراد آنها از «حدوث» نیز «حدوث زمانی» است؛ و اساسا «حدوث» را بدون «زمان» نمی‌توان فهمید. وی تعبیر «حدوث ذاتی» را که فلاسفه متأخر اسلامی در تأویل و تفسیر متون دینی پیشنهاد کرده‌اند نمی‌پسندد؛ اصطلاح «حدوث ذاتی» در نظر آنها مفهومی بیش از وابستگی موجود ممکن به غیر خود را نمی‌رساند و از معنای حقیقی «حدوث» بسیار بدور است (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف: ۲۷). البته باید توجه داشت که حدوث زمانی در مکتب صدرایی، معنایی غیر از آنچه مورد نظر متکلمان است پیدا می‌کند: در این مکتب، «حدوث» به معنای «پدید آمدن جهان در زمان» نیست، بلکه به معنای «پدید آمدن جهان با زمان» است. این معنا از حدوث، لازمه معنای حرکت جوهری و بلکه عین آن است و لذا بدون آن فهمیده نمی‌شود. هر تغییر جوهری، یک آغاز و در همان حال، یک پایان است؛ و این به معنای حادث شدن جوهری جدید است که عینا زائل شدن جوهری دیگر است. بنابراین، صفت «حادث» را باید به تک‌تک اجزای جهان در هر لحظه نسبت داد، نه به کل جهان و در نتیجه، جهان‌های حادث خواهیم داشت، نه یک جهان حادث (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷: ۲۹۷). ملاصدرا اجزای عالم را حادث زمانی و حادث ذاتی می‌داند. ملاصدرا در کتاب رساله الحدوث می‌گوید:

«ما با برهان ثابت نمودیم که عالم با تمام جواهر حسی آسمانی و زمینی‌اش حادث تدریجی متکون فاسد (دارای کون و فساد) است که در دو زمان پایدار نمی‌ماند» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف: ۱۴۰).

وی ادعا می‌کند نظریه حدوث زمانی عالم جسمانی ابداع خود اوست و هیچکس پیش از وی آنرا درک نکرده است (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف: ۱۱۱). البته این پایان کار نیست ایشان بیان می‌دارد:

«اگرچه اجزای عالم وقتی به صورت تک به تک نگاه می‌شود، هر یک حادث زمانی است به معنایی که گذشت، اما این امر مستلزم این نیست کل عالم نیز حادث باشد بلحاظ اینکه معنای حدوث زمانی عالم آن است که پیش از آفرینش عالم، پاره‌ای از زمان بوده است که مقارن با آن فقط خداوند وجود دارد و هیچ خبری از عالم نبوده است درحالی که زمان خود بخشی از عالم است و معنا ندارد عالم که زمان جزئی از آن است حادث زمانی باشد و پیش از تحقق عالم زمانی باشد که عالم در آن موجود نبوده است» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۶۱).

حرکت جوهری

ملاصدرا حرکت را خروج تدریجی شیئی از قوه به فعل و کمال اول برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است تعریف کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۰۹). برخی قول به حرکت جوهری را به هراکلیتوس نسبت داده‌اند (ملکشاهی، ۱۳۷۶: ۲۷۸)، شهید مطهری حرکت جوهری را از ابتکارات صدرالمتهلین دانسته و او را به عنوان قهرمان اثبات عقلانی این نحو از حرکت می‌داند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳: ۱۸۸). ملاصدرا با استناد به آیات قرآنی معتقد است خداوند که راستگوترین حکیمان است اول حکیمی است که قول به حرکت جوهری در قرآن کریم را بیان نموده است:

«فأول حكيم قال في كتابه العزيز هو الله سبحانه و هو أصدق الحكماء حيث قال و تَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ وَ قَالَ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ وَ قوله إشارة إلى تبدل الطبیعه يوم تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۱۰).

اما اینکه حرکت جوهری چیست؟ صدرالمتهلین در تبیین چستی حرکت جوهری، موجود را بر حسب فرض عقلی به سه قسم تقسیم می کند و می گوید:

«فنقول الموجود إما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه الخروج عما كان عليه - و إما بالقوه من كل جهة و هذا غير متصور في الموجود إلا فيما كان له فعلية القوه - فيكون فعله مضمنا في قوته و لهذا من شأنه أن يتقوم و يتحصل بأى شيء كان - كالهیولی الأولى و إما بالفعل من جهة و بالقوه من جهة أخرى و لا محاله ذاته مركبه من شيئين بأحدهما بالفعل و بالأخر بالقوه و له من حيث هو بالفعل سبق ذاتی على ما له من حيث هو بالقوه...» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۲۰-۲۲).

«الف) موجودی که از هر جهت بالفعل است لذا خروج این موجود از حالت بالفعل معنا ندارد.

ب) موجودی که از هر جهت بالقوه است (حرکت در چنین چیزی که از هر جهت بالقوه باشد واقع نمی شود). مگر در آنچه فعلیت او متضمن در قوه اش و فعلیت یافتن آن در واقع همان قوه بودنش باشد و به همین جهت می تواند به هر چیزی متحصل شود که همان هیولای اولی است.

ج) موجودی که از جهتی بالقوه است و از جهتی بالفعل است. این موجود بواسطه جهت بالقوه اش، بالقوه و به واسطه جهت بالفعلش، بالفعل می باشد جهت بالفعل این موجود بر جهت بالقوه آن تقدم ذاتی دارد. ملاصدرا با این تقسیم بندی موجودی را که فعلیت صرف است از هر گونه تغییر و دگرگونی مبرا می سازد زیرا هیچ جهت بالقوه ای در آن نیست که به فعلیت تبدیل گردد ولی حرکت را در موجودی که از جهتی بالفعل و از جهت دیگر بالقوه است امکان پذیر می داند. صدرا معتقد است برای هیولا در هر آنی از آنات صورتی بعد از صورت دیگر است و تفاوت صورت قبلی و بعدی به نقص و کمال می باشد به نحوی که به نظر می رسد که در جسم، صورت واحدی است که همواره به یک حال بوده و هیچ تجدد و نوشدنی در آن نیست در حالی که در جسم در هر آنی صورت جدیدی حادث می شود» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۶۳).

ملاصدرا با نظریه حرکت جوهری عقیده دارد آفرینش و خلقت حادثه ای نبوده که در ابتدای پیدایش موجودات اتفاق افتاده باشد بلکه خلق کردن برای خداوند ذاتی است و در همه زمان ها خلق کرده و خواهد کرد و در پایان نتیجه می گیرد در هر لحظه ای برای جهان برانگیختنی نو و خلقی جدید است و آن در تمامی دهر بصورت وحدت جمعی از سوی خداوند حدوثی واحد و حشری واحد بسوی اوست:

«ففى كل آن له بعث و خلق جديد و له فى جميع الدهر حدوث واحد من الله و حشر واحد إليه و حده جمعیه، كما قال - سبحانه: ما خلقكم و لا بعثكم إلا كنفس واحد (لقمان: ۲۸) و قال... إِلَيْهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ (هود: ۱۲۳)» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۲۴۹).

نقد و بررسی حرکت جوهری

اشاره شد ملاصدرا حدوث عالم را بوسیله حرکت جوهری اثبات می کند معتقد است براساس حرکت جوهری تمام موجودات عالم طبیعت ذاتاً متحول و دگرگون شونده هستند و تمام اجزای آن پیوسته در حال حدوث و زوال مستمرند از این رو مجموع جهان که حکمی جز حکم اجزا ندارند با همه آنچه در آن است حادث به حدوث زمانی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۴). پرسشی که مطرح است این است که صدرالمتهلین در تمام مقدماتی که برای اثبات حدوث زمانی جهان بکار می برند، به طور اجمال می گوید: «مجموع عالم، حادث است ناگزیر باید جمیع افعال و آثار واجب تعالی را اراده کنند؛ در حالی که برهانی که صدرا بر اساس حرکت جوهری اقامه می کند تنها جسم و جسمانیات را شامل می شود؛ پس چگونه از کبری برهان خاص نتیجه عام می توان گرفت؟ به عبارت دیگر دلیل، اخص از مدعی است چنین برهانی اعتبار ندارد؛ و اگر بگویند صدرا گفته است عالم مجردات و نشأت افعال ابداعی واجب تعالی از جهت اندکاک ماهوی آنها در علت اولی و ذات واجب از ماسوی الله بحساب نمی آیند؛ در نتیجه جزو عالم نمی باشند و عالم

به حقیقت همان افعال اختراعی و تکوینی که شامل طبیعت و جسمانیات می‌باشد هست، این تفسیر نیز استوار نیست زیرا مادیات هم در نزد علت اولی مجرداتند و مجموع عالم جسمانی هم از جنبه وجودی فانی در حق و مندک در اشراق وجود مطلق هستند بنابراین عالمی که بر اثر حرکت جوهر حدوث زمانی یافته کدام است؟» (موسوی مدرس بهبهانی، ۱۳۷۷: ۳۱۹-۳۲۱).

- با توجه به این که صدرالمتألهین بر اشتدادی بودن حرکت تأکید می‌نماید:

«لکن المقوله التي فيها الحركة لابد ان تقبل الاشتداد والاستكمال وهذا في الأين و الوضع غير ظاهر عند الناس» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۸۰-۸۱)

پرسشی که در این رابطه مطرح می‌شود؛ این است بسیاری از موجودات در سیر خود رو به افول و ضعف و پژمردگی می‌روند و نه تنها حرکات و دگرگونی‌های تدریجی آنها بر کمالاتشان نمی‌افزاید بلکه پیوسته از کمال آنها می‌کاهد و آنها را به نیستی نزدیک می‌کند نمونه این پدیده را در نباتات و حیوانات بخوبی مشاهده می‌کنیم. لذا چالش دیگر حرکت جوهری حل مسئله حرکات‌های ذبولی در طبیعت است مجموعه پرسش‌هایی که در این رابطه مطرح است به این شرح است

«الف) آیا حرکت جوهری فقط یک حرکت تکاملی است که نهایت آن تجرد از ماده است؟ پس حرکات

جوهری مثل نباتات و حیوانات که هنوز به این نهایت نرسیده متوقف می‌شوند چه نوع حرکتی است؟

ب) حرکات تنازلی مثل فساد میوه به کمال رسیده و نظایر آن چه حرکتی است؟

ج) به موجب استدلال‌های اثبات حرکت جوهری این حرکات نیز حرکات جوهریه باید باشند زیرا در این

مورد نیز اعراض ذاتیه تغییر می‌یابند و تغییر آنها باید بر تغییر ذات دلالت کند در غیر این صورت به تعبیری

می‌توان گفت حرکت جوهری فقط در مورد انسان است و مبین تکامل از جمادی به نباتی و حیوانی و

انسانی و مراتب تجرد تام و بالاخره فنا در حق می‌باشد در این صورت سؤال می‌شود آیا دلیل حصر

چیست؟» (فلاطوری، ۱۳۴۰: ۹۲۱-۹۲۳)

- مهمترین پرسش دیگری که از آغاز در برابر حرکت جوهری مطرح بوده و باعث شده افرادی همچون ابن سینا و مشائبان

تابع او، از پذیرش حرکت جوهری سرباز زنند، پرسش از بقای موضوع در حرکت جوهری است. شیخ الرئیس در مقاله دوم از فن

طبیعیات شفا که موسوم به «فن سماع طبیعی» است؛ بحثی جامع درباره حرکت و زمان در سیزده فصل ارائه کرده است. در فصل

سیزدهم که تحت عنوان «فصل فی بیان المقولات التي تقع الحركة فيها وحدها لا غيرها» نگاشته شده است وقوع حرکت در مقوله

جوهر را با طرح پرسش از بقای موضوع، ناممکن دانسته است (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۱۲۱-۱۲۵). نظر ابن سینا را می‌توان در دو بند

خلاصه کرد:

الف) در مبحث حرکت اثبات شده است که حرکت نیاز به شش چیز دارد یکی از آنها موضوع است حرکت در اعراض واقع

است زیرا موضوع ثابت دارند که عبارت است از جوهر، ولی جوهر دیگر موضوع ندارد و اگر حرکت در جوهر واقع بشود

این حرکت بلاموضوع می‌ماند پس حرکت در جوهر محال است

ب) اگر بنا باشد حرکت در جوهر صورت گیرد، از آنجا که حرکت تدریجی است، لازمه آن پیدایش جوهر جدید در هر لحظه

است. پس امکان تحقق انواع جوهری تا بی‌نهایت وجود دارد و این محال است

البته صدرالمتألهین در پاسخ به پرسش از بقای موضوع در حرکت جوهری ابتدا دلایل پرسش کنندگان را تحکم و مغالطه‌ای

که ناشی از خلط بین ماهیت و وجود و اشتباه گرفتن آنچه بالقوه است بجای آنچه بالفعل است، می‌داند سپس نظرات خویش را در

این باره مطرح می‌نماید (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۸۶). اما با توجه به پاسخ‌هایی که صدرالمتألهین به این پرسش داده است برخی

پرسش‌های دیگری نیز مطرح می‌گردد:

- اگر موضوع حرکت جوهریه «هیولی و صوره ما» باشد در صورتی که هیولی ذاتاً نه متصل است و نه منفصل باید ذاتاً نه باقی

باشد و نه زائل و اگر صور غیرمتناهی‌ای که بر این هیولی وارد می‌شود بدون قرار و ثبات باشد لازم می‌آید که هیولی نیز ثبات و

قرار نداشته باشد (آهنی، ۱۳۶۲: ۱۳۸).

- حرکت به هر شکل تصور شود یک نوع فعلیت است و صحبت از فعلیت در هیولی بی‌تناسب است هیولی وقتی واقعیت نداشته

باشد یعنی فقط استعداد و بالقوه محض باشد؛ با حرکت که فعلیت است سختی نخواهد داشت (رک. جوان، ۱۳۴۵: ۲۶۱-۲۶۷).

- صدرالمتألهین مشکل بقای موضوع حرکت جوهریه را با ثنویت حقیقت جسم حل کرده است به این صورت که ماده را موضوع حرکت و صورت را بستر حرکت می‌داند اما با توجه به این که ترکیب جسم از اجزا از بدیهیات است حتی در سطوح مدارس راهنمایی نیز تدریس می‌شود، این پایه ارزش خود را از دست می‌دهد علاوه بر این که اصولاً تصور صدرالمتألهین از جسم به عنوان جوهری بدون جزء و دارای استعداد و بالقوه محض باشد با حرکت که فعلیت وحدت شخصی، اکنون توهم عامیانه‌ای بیش نیست (یثربی، ۱۳۷۹: ۱۵۲).

- شیء مادام که تشخیص نپذیرد موجود نمی‌گردد مادام که یک شیء موجود نگردد توانایی ایجاد نخواهد داشت اگر این مقدمات صحیح و معتبر باشد چگونه می‌توان گفت صورت نامعین علت وجود هیولی به شمار می‌رود؟ (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۱۰۱).

- علامه طباطبایی در حاشیه اسفار در پاسخ به شبهه بقای موضوع به صدرالمتألهین اشکال گرفته و اصرار ایشان را در اثبات موضوع برای حرکت جوهری بدون وجه می‌داند؛ که شما چرا برای اثبات موضوع برای حرکت جوهری تلاش می‌کنید؟ آخر چه آیه‌ای نازل شده است که ما در هر حرکتی نیازمند به موضوع هستیم؟ اگر قدما قائلند که حرکت نیازمند به موضوع است از آن جهت است که فقط در مقولات عرضی قائل به حرکت بودند... الا ما دلیلی نداریم که حرکت از آن جهت که حرکت است نیازمند به موضوع باشد. لیکن شهید مطهری در کتاب «حرکت و زمان»، کوشش نموده اقوال مختلف صدرالمتألهین را در این مورد جمع نماید لذا نظر علامه طباطبایی را نیز در این مورد ناتمام و تلاش صدرالمتألهین را در اثبات موضوع را ضروری دانسته است زیرا حرکت از آن جهت که کمال اول است نیاز به قابل دارد (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۱ ج ۴۱۵).

شایان ذکر است عده‌ای معتقدند پرسش‌های مطرح شده ناشی از سوء برداشت و عدم درک درست حرکت جوهری است اگر چنانچه حرکت جوهری درست فهمیده شود هیچگونه تعارض غیرقابل حلی در آن مشاهده نخواهد شد (رک. بابایی؛ موسوی، ۱۴۰۱: ۱۵۳-۱۱۹).

دلایل نظریه حرکت جوهری و نقدهای پیرامون آن

صدرالمتألهین در اثبات حرکت جوهری دلایل متعددی را بیان می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۰۱). برخی شارحان حکمت متعالیه در اثبات حرکت جوهری تا بیست و یک دلیل ارائه نمودند (رک. حسن زاده آملی، ۱۳۸۴). در این نوشتار به سه دلیل مورد اتفاق طرفداران حرکت جوهری اشاره و بررسی می‌گردد.

برهان اول: علیت جواهر برای اعراض

نخستین دلیل وی بر حرکت جوهریه، از دو مقدمه تشکیل می‌شود:

مقدمه اول: آنکه تحولات عرضی، معلول طبیعت جوهری آنها است.

مقدمه دوم: علت طبیعی حرکت باید متحرک باشد.

نتیجه: آنکه جوهری که، علت برای حرکات عرضی بشمار می‌رود باید متحرک باشد.

بررسی و نقد برهان:

۱. اشاره شد که این استدلال، بر مبنای علیت جواهر برای اعراض بنیان نهاده شده است بر این اساس می‌توان سوال کرد، چرا سکون برخی اعراض را دلیل عدم وجود حرکت در جوهر حامل آنها ندانیم؟ از سوی دیگر، حرکات مکانی قسری از بیرون برشیء عارض می‌شود و جوهر شیء قبول کننده حرکت است نه فاعل حرکت، جمع بین فاعل و قابل نیز ممتنع است در این صورت حرکت مکانی قسری اشیاء چگونه با حرکت جوهری توجیه پذیر است؟

۲. چه مانعی دارد وجود سیال عرض را مستقیماً به فاعل الهی و ماوراء طبیعی نسبت داده شود و نقش جواهر را در تحقیق آن، نظیر نقش ماده برای تحقیق صورت به حساب آوریم نه به عنوان علت فاعلی (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۰۸).

۳. قائلین به حرکت جوهریه، حرکت در جوهر را به فاعل مجردی نسبت می‌دهند، که ثابت و غیرقابل تغییر و حرکت است، پس چرا استناد حرکات عرضی را، به جوهر ثابت صحیح نمی‌دانند.

۴. مشکل دیگری که پیش می‌آید این است که با پذیرش این استدلال تفاوتی بین وجود رابط و رابطی باقی نخواهد ماند؟ زیرا عرض نسبت به موضوع وجود رابطی است و معلول نسبت به علت وجود رابط است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۰۸).

۵. آیا علاوه بر کم و کیف در «این» و «وضع» نیز حرکت جوهری هست یا نه؟ آیا می‌توان واقعاً نشان داد که با تغییر وضع و این جسمی تغییر و حرکتی در اصل جوهر آن جسم به وجود آمده باشد؟
۶. این برهان مبتنی بر این اصل است که علت متغییر، متغییر و علت ثابت، ثابت است در این صورت چگونه می‌توان علیت خداوند را برای جهان متغییر اثبات نمود (فلاطوری، ۱۳۴۰: ۹۲۲).

برهان دوم: اعراض از مراتب وجود و شأنی از شئون جوهر

دلیل دوم نیز از دو مقدمه تشکیل می‌شود،

مقدمه اول: اعراض وجود مستقلاً از موضوعاتشان ندارند، بلکه در واقع از شئون وجود جوهر می‌باشند و مقدمه دوم: هر گونه تغییری که در شئون یک موجودی روی دهد، تغییری برای خود آن و نشانه‌ای از تغییر درونی و ذاتی آن بشمار می‌رود، نتیجه آنکه حرکات عرضی، نشانه‌هایی از تغییر وجود جوهری است.

بررسی و نقد برهان:

- در این دلیل چنانکه ملاحظه می‌شود، بر معلول بودن حرکات عرضی، نسبت به طبیعت جوهری تکیه نشده، بلکه اعراض بعنوان نموده‌ها و شئون وجود جوهر معرفی شده‌اند و این مطلب، در مورد کمیت‌های متصل قابل قبول است زیرا ابعاد و امتدادات موجود جسمانی، چیزی جز چهره‌هایی از آن نمی‌باشد و می‌توان آن را در مورد کیفیت‌های مخصوص، به کمیات مانند اشکال هندسی نیز جاری دانست، حال پرسشی که مطرح شده است این است که این سخن نمی‌تواند توجیه کننده کیفیت نفسانی باشد کیفیت نفسانی، که بمعنای دقیق کلمه اعراض خارجی می‌باشند، هر چند به یک معنی نموده‌ها و جلوه‌هایی از نفس بشمار می‌روند، ولی وجود آنها عین وجود نفس نیست، بلکه نوعی اتحاد، میان آنها با نفس برقرار است، وحدتی بین آنها و نفس برقرار نیست، لذا جریان این دلیل در این کیفیات قابل تأمل است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۰۹).
- صدرالمتألهین عالم مادی و جسمانی را جزء شئون و ظهور حق تعالی می‌داند اگر حکم شأن از وجود آن حکم، در ذی شأن باید حکایت کند، پس باید تمام احکام عالم مادی برای حق تعالی ثابت باشد.
- برخی معتقدند علت تجدد عرض مثل رنگ و طعم، تجدد و تغییر طبیعت نیست بلکه تجدد و تعاقب درجات عرض، تجدد و تعاقب مراتب قرب به مقصد متحرک است و تا این احتمال باقی است اثبات حرکت جوهریه ناتمام است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۳۷).

برهان سوم: شناختن حقیقت زمان

سومین و متقن‌ترین دلیل، بر وجود حرکت جوهریه، دلیلی است که از شناختن حقیقت زمان، بعنوان بُعدی سیال و گذرا، از ابعاد موجودات مادی بدست می‌آید و شکل منطقی آن این است:

مقدمه اول: هر موجود مادی زمانمند و دارای بعد زمانی است.

مقدمه دوم: هر موجودی که دارای بعد زمانی باشد، تدریجی الوجود می‌باشد.

نتیجه: آنکه وجود جوهر مادی تدریجی یعنی دارای حرکت خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷: ۲۹۰-۲۹۱).

بررسی و نقد برهان:

- براساس این برهان، وجود زمان دلیل وجود حرکت جوهری است، پرسشی که اینجا مطرح می‌شود در این است که دلیل وجود زمان فقط این را می‌رساند که حرکت وجود دارد حال از کجا اثبات کنیم که اگر ما حرکت جوهری نداشته باشیم، زمان هم نخواهیم داشت، اگر گفته شود چون این حرکت‌ها، بالعرض باید به حرکت ما با لذات، ختم شود، در این صورت، این همان برهان اول خواهد بود.
- پرسشی که تمامی ادله این نظریه را مورد مناقشه قرار داده است عبارت است از: اینکه دلایل حرکت جوهری، اشتداد وجودی را اثبات می‌نماید ولی اشتداد وجودی را نمی‌توان حرکت جوهری نامید. به دو جهت: الف) حرکت امری بین قوه و فعلیت است در هر حرکتی قوه‌ای به فعلیت می‌رسد یعنی قوه‌ای از بین می‌رود و فعلیتی متحقق می‌شود زیرا جمع بین قوه و فعل ممکن نیست ولی در اشتداد وجودی چیزی از بین نمی‌رود بلکه مرتبه ضعیف مبدل به مرتبه قوی می‌گردد،

آنچه از بین می‌رود حد است که خود امری عدمی است در حالی که قوه معدوم در حرکت عدمی نیست (ب) وجود عین فعلیت و فعلیت مساوی با وجود است و تفاوت بین مراتب وجودی به قوه و فعلیت نیست بلکه به تعلق و عدم تعلق است بطور مثال، معلول از این جهت که، وجودش نسبت به علت ضعیف است؛ متعلق و وابسته به علت است و علت وابسته به آن نیست. صدرالمتألهین در تبیین برهان صدیقین به این مطلب تصریح نموده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۴)؛ لذا در اشتداد وجودی نمی‌توان گفت که مرتبه ضعیف، حامل قوه مرتبه قوی است همانگونه که در حرکت چنین است. با توجه به این دو جهت، اشتداد جوهری را نمی‌توانیم حرکت بگوییم بلکه باید حقیقتاً آن را اشتداد وجودی و بالعرض و المجاز اشتداد جوهری نامید لذا براهینی که بر حرکت جوهری اقامه شده اشتداد وجودی را ثابت می‌کند نه حرکت جوهری را (سعادت مصطفوی، ۱۳۷۷: ۶۱-۶۲).

علامه طباطبایی در مورد براهینی که ملاصدرا در اثبات حرکت جوهری تقریر کردند، می‌نویسد:

«براهینی را که مرحوم صدرالمتألهین برای اثبات حرکت جوهری اقامه نموده‌اند؛ به واسطه اختلالی که در برخی از آنها هست و مناقشه‌های زیادی که به برخی دیگر متوجه است نپذیرفته، مسئله را چنان که در نوشته‌های خود منعکس نموده‌ام با برهان دیگری که باز از اصول فلسفی خود صدرالمتألهین استخراج شده مبرهن کرده‌ام» (طباطبایی، ۱۳۴۱: ۳۰).

نقد و بررسی تفسیر آیات قرآنی که صدرا با توجه به نظریه «حرکت جوهری» ارائه داده و نظریه خلق از عدم را اثبات می‌کند:

۱. وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ... « (نمل: ۸۸) «کوه‌ها را می‌بینی و آنها را ساکن و جامد می‌پنداری. در حالی که، مانند ابر در حرکتند...»

صدرا در چندین اثر خود، حرکت کوه‌ها را در این آیه به حرکت جوهری تفسیر کرده است. برای مثال می‌گوید: ماده اولی در هر آن فرضی، صورتی دارد غیر از صورتی که در آن فرضی دیگر دارد و به خاطر تشابه این صور، گمان می‌رود که ماده اولی، دارای صورت واحدی است و حال آن که چنین نیست، بلکه صورتی متوالی به نحو اتصال بر ماده حلول می‌کنند. بنابراین، اجسام، خصوصاً اجسام بسیط، دائماً عوض می‌شوند، ولی به علت تشابه، به نظر ثابت می‌رسند و آیه مذکور به همین مطلب اشاره می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۴۰).

نقد و بررسی:

با توجه به این که آیه قبل در مورد یکی از وقایع قیامت (نفخ صور) و آیه بعد نیز در مورد جزا و پاداش روز قیامت است، بهتر است آیه مورد بحث به حرکت کوه‌ها در روز قیامت تفسیر شود، نه به حرکت جوهری که حرکتی است دنیوی. به عبارت دیگر از آنجا که حرکت جوهری حرکتی است که اجسام در جهان طبیعت دارند، اگر آیه به حرکت جوهری تفسیر شود، ارتباط بین آیه قبل و بعد که هر دو در مورد قیامت هستند، قطع می‌شود، ولی اگر به حرکت کوه‌ها در روز قیامت تفسیر شود، هر سه آیه در مورد وقایع روز قیامت خواهد بود.

افزون بر آنچه گذشت، اشکال مهم‌تری که به تفسیر صدرا وارد است، این است که معنای کلمه «مر» حرکت مکانی است که یکی از حرکت‌های عرضی است. بنابراین، آیه در حرکت مکانی ظهور دارد، نه حرکت جوهری و هیچ قرینه‌ای برای دست برداشتن از معنای ظاهری آیه وجود ندارد.

۲- أَ فَعَبَّيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ (ق: ۱۵)؛ صدرا معتقد است که طبیعت تمام اجسام و افلاک سیال و متجدد و دائماً در حال نو شدن است، یعنی هر لحظه صورت اشیاء تبدیل و تغییر می‌یابد، ولی از آنجا که این صور مشابه و هم شکل هستند، مردم در مورد این تغییر تدریجی صور (حرکت جوهری اجسام) در ناآگاهی و اشتباه به سر می‌برند و منظور از «خلق جدید» در این آیه، همان حرکت جوهری است که مردم در مورد آن در لبس و اشتباه هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷: ۲۸۵).

نقد و بررسی:

این آیه در پاسخ به کسانی است که در معاد شک دارند و آن را بعید می‌دانند و می‌گویند: «ذلک رجع بعید» و ضمیر «هم» در «بل هم فی لبس» به همین منکران حیات مجدد انسان بازمی‌گردد. بنابراین و با توجه به آیات قبل و سیاق آیه، معلوم می‌شود که منظور از «خلق جدید» دوباره زنده شدن انسان در قیامت است، نه حرکت جوهری که در این دنیا دائماً تحقق می‌یابد.

۳- *إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ* (ابراهیم: ۱۹): صدرا می‌گوید که این آیه نظریه حرکت جوهری را تأیید می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۱۰).

نقد و بررسی:

به نظر می‌رسد که این آیه هیچ ارتباطی با حرکت جوهری نداشته باشد، زیرا حرکت جوهری پیوسته در جهان واقع می‌شود و در مورد امری که همواره واقع شده و خواهد شد، گفته نمی‌شود که اگر خدا بخواهد آن کار را انجام دهد، انجام خواهد داد. معنای این جمله شرطیه این است که خداوند قدرت این فعل را دارد و اگر بخواهد، انجام خواهد داد، هر چند هنوز انجام نداده است.

۴- *يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ* (ابراهیم: ۴۸) «در آن روز که این زمین به زمین دیگر و آسمان‌ها مبدل می‌شود و آنان در پیشگاه خداوند واحد قهار ظاهر می‌گردند».

صدرا بر آن است که این آیه به حرکت جوهری اشیای زمینی مربوط است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۱: ۱۱۲).

نقد و بررسی:

با توجه به دنباله آیه و آیات بعد، معلوم می‌شود که این آیه به یکی از وقایع قیامت (تبدیل زمین به زمین دیگر) اشاره دارد.

۵. *الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ* (فرقان: ۵۹) «همان که آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان این دو وجود دارد، در شش روز آفرید...».

مراد از شش روز در این آیه، شش هزار سال است، زیرا هر روز ربوبی هزار سال است. بنابراین، طبق این آیه، مدت حدوث جهان طبیعت شش هزار سال است. از طرف دیگر می‌دانیم که از آغاز پیدایش جهان طبیعت تا زمان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله شش هزار سال گذشته است. بنابراین، زمان حدوث و زمان بقای (عمر) جهان طبیعت مساوی است و با توجه به این که هر چیزی که تدریجی الوجود (متحرک) باشد، زمان حدوث آن عیناً زمان بقای آن است، نتیجه می‌گیریم که جهان طبیعت تدریجی الوجود و در حال حرکت است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ ب: ۵۹-۶۰).

نقد و بررسی:

اولاً: این مطلب که از آغاز آفرینش جهان طبیعت تنها شش هزار سال می‌گذرد، هر چند مورد پذیرش بیشتر دانشمندان قدیم بوده، ولی امروزه بطلان آن کاملاً واضح شده است.

ثانیاً: منظور از «یوم» در این آیه روز (خواه ربوبی و خواه غیر ربوبی) نیست، بلکه مراد دوره است. چنانکه در تفسیر نور الثقلین نقل شده است که «فی سته ایام»، یعنی «فی سته اوقات» «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ قَالَ: فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» (العروسی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۳۸). استعمال یوم به معنای دوره بسیار رایج است، برای مثال «یوم القیامه» به معنای روز نیست، زیرا در قیامت خورشید و حرکت وضعی زمین به دور خود که موجب پیدایش شب و روز است، وجود ندارد. همچنین در عبارت «الدهر یومان یوم لک و یوم علیک» منظور این است که روزگار گاهی بر وفق مراد است و گاهی بر خلاف آن. هر چند هریک از این دوره‌ها، سال‌ها طول بکشد.

ثالثاً: در حرکت، زمان حدوث عیناً زمان زوال است نه زمان بقا. متحرک در هر حرکتی به محض این که حادث می‌شود، نابود می‌گردد و در هر حدی که وارد می‌شود، در همان لحظه از آن حد خارج می‌شود و به عبارت دیگر دو لحظه در یک حد باقی نمی‌ماند.

رابعاً: بر فرض که در حرکت، زمان حدوث عیناً زمان بقا باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت هر چیزی که زمان حدوث آن با زمان بقای آن مساوی باشد، در حال حرکت است.

۶- *يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأْتَهُ... (انشقاق: ۶)* «ای انسان! تو با تلاش و رنج به سوی پروردگارت می‌روی و او را ملاقات خواهی کرد». این آیه به حرکت جوهری انسان اشاره دارد. انسان در اثر حرکت جوهری، به مجرد تام می‌رسد و در نتیجه از بدن مستقل می‌شود و این استقلال از بدن، سبب مرگ طبیعی است. در این آیه خداوند می‌فرماید: ای انسان تو به سوی پروردگار خویش حرکت جوهری می‌کنی و در نتیجه او را ملاقات می‌نمایی (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۸۹).

نقد و بررسی:

«کادح» به معنای ساعی و انجام دهنده کار به زحمت و دشواری است (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۵: ۴۵۹). از این رو، معنای آیه چنین است: ای انسان تو با تلاش و رنج به سوی پروردگار خویش می‌روی. بنابراین، آیه یاد شده نمی‌تواند به حرکت جوهری اشاره داشته باشد، زیرا حرکت جوهری مقتضای طبیعت و ذات شیئی است و هیچ‌گونه دشواری و زحمتی در آن نیست.

۷- نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ. عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَلَكُمْ وَ نُنشِئْكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ (واقعہ: ۶۰-۶۱). «ما در میان شما مرگ را مقدر ساختیم و هرگز کسی بر ما پیشی نمی‌گیرد تا گروهی را به جای گروه دیگری بیاوریم و شما را در جهانی که نمی‌دانید آفرینش تازه‌ای بخشیم».

صدرا می‌گوید: اشیای مادی تنها به وسیله حرکت جوهری و توارد صور اشتداد یافته، مجرد می‌شوند. چنانکه خداوند در این آیه می‌فرماید: «و ما نحن بمسبوقین...» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳: ۱۶۱-۱۶۲).

نقد و بررسی:

اولاً: با توجه به صدر آیه که درباره تقدیر مرگ بین انسان‌هاست، معلوم می‌شود که آیه به قیامت مربوط است، نه به حرکت جوهری که یک حرکت دنیوی است، یعنی اجسام در اثر حرکت جوهری در همین دنیا مجرد می‌شوند.

ثانیاً: آیه می‌فرماید: «ان تبدل امثالکم» امثال شما را به جای شما بیاوریم، یعنی مانند شما را جایگزین شما قرار دهیم. این عبارت به هیچ وجه با حرکت جوهری سازگار نیست، زیرا حرکت جوهری تجدد امثال نیست، بلکه یک وجود واحد است و یک صورت متصل. در حرکت جوهری توارد صور مجازی است و در حقیقت یک صورت واحد مستمر است.

ثالثاً: اگر آیه درباره حرکت جوهری باشد، باید منظور از «و ننشئکم فیما لاتعلمون» همان مرحله تجردی باشد که انتهای حرکت جوهری است: در حالی که، چون وجود تجردی، وجودی است که برای انسان‌ها شناخته شده است، نمی‌تواند منظور از ذیل این آیه وجود تجردی باشد. از این دو مقدمه نتیجه می‌گیریم که این آیه در مورد حرکت جوهری نیست. افزون بر آنچه گذشت، بر فرض که آیه به حرکت جوهری دلالت کند، هیچ دلالتی ندارد بر اینکه حرکت جوهری تنها طریق مجرد شدن باشد.

نتیجه‌گیری

تردیدی در عظمت اندیشه ملاصدرا نیست. وی فیلسوفی است که با اندیشه‌اش، فلسفه بی‌رمق اسلامی را جان دوباره بخشید و آن را همچون سده‌های پیش از خود پررونق کرد. اما آنچه نگاشته شد برخی از نقدها و بررسی‌هایی بود که پیرامون نظریه خلق از عدم و مبانی آن مطرح گردیده است که اهم آن:

۱- عدم همخوانی خلق از عدم با نصوص دینی است از جمله:

الف- آیاتی را که ملاصدرا در اثبات خلق از عدم تحت تاثیر حرکت جوهری بر خلاف معنای ظاهری تفسیر کرده و توجهی به سیاق آیه و روایات و قبل و بعد آیات نداشته است.

ب- همه ادیان الهی و قرآن صحبت از آفرینش و خلقت می‌کنند که همان خلق «لا من شیء» است، ولی ملاصدرا و حکمت متعالیه قائل به خلقت و آفرینش به این معنا نیستند و اصلاً علیت را به معنای تطور و تبدل علت به اشیا و معلولات گوناگون می‌گیرند و نه خلق معلول و اشیا..

ج- طبق نصوص دینی و بر خلاف نظر ملاصدرا، خداوند می‌تواند و می‌توانست بدون مخلوق باشد (خداوند موجب نیست) «کان الله و لم یکن معه شیء»

۲- ناتمام بودن استدلال‌های ارائه شده در مورد مبانی نظریه خلق از عدم «حرکت جوهری» است. از شارحان حکمت متعالیه، ضمن پذیرش برخی اشکالات بر حرکت جوهری، تبیین درست حرکت جوهری و نتایج حاصله از آن را لازم دانسته و خود با استفاده از دیگر اصول حکمت متعالیه به ارائه براهین متقن بر حرکت جوهری اقدام و به تبیین اشکالات وارده پرداخته‌اند. شایان ذکر است عده‌ای معتقدند پرسش‌های مطرح شده ناشی از سوءبرداشت و عدم درک درست حرکت جوهری است اگر چنانچه حرکت جوهری درست فهمیده شود هیچ‌گونه تعارض غیرقابل حلی در آن مشاهده نخواهد شد. در نهایت می‌توان گفت نظریه «خلق از عدم» ملاصدرا که بر مبانی حرکت جوهری تبیین گردیده است کوششی بشری برای تبیین هستی است و هیچ کوشش بشری نیست که در معرض پرسش واقع نگردد و مصون از خطا

باشد و این نظریه هم مواجهه با چالش‌ها و اشکالاتی است که التزام به درستی آنها را مشکل و پذیرش آن را با تردید مواجه می‌سازد.

منابع

قرآن کریم.

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۶). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: انتشارات حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۰). *فن سماع طبیعی*، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ارشد ریاحی، علی. (۱۳۸۵). نقدی بر نظریه «حرکت جوهری» ملاصدرا و تأثیر آن در فهم او از آیات قرآن، مقالات و بررسی‌ها (ویژه‌نامه فلسفه و کلام اسلامی)، ۳۸ (۷۸): ۳۱-۱۳.
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۸). *گزیده‌هایی از آثار حکیمان الهی ایران*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- افراسیاب‌پور، علی‌اکبر. (۱۳۹۲). نظریه خلق از عدم در حکمت متعالیه، *خردنامه صدرا*، ۷۲: ۸۱-۹۲.
- آهنی، غلامحسین. (۱۳۶۲). *کلیات فلسفه اسلامی*، تهران: انتشارات علمی.
- بابایی، علی؛ موسوی، سیدمختار. (۱۴۰۱). سه ترتیب حرکت بر اساس سه طریق فلسفی ملاصدرا: حرکت طبیعی، حرکت ذاتی، تجدد امثال، *مجله پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز*، ۱۶ (۳۸): ۱۵۳-۱۱۹. <http://dx.doi.org/10.22034/jpiut.2021.45165.2783>
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۰). *التعريفات*، تهران: ناصر خسرو.
- جوان، موسی. (۱۳۴۵). *حکمت تطبیقی در حقیقت حس و عقل*، تهران: چاپخانه نگین.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۴). *گشتی در حرکت*. چاپ اول، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حکیمی، محمدرضا. (۱۳۷۳). *مکتب تفکیک*، قم: مرکز بررسی‌های اسلامی.
- رفیعی قروینی، میرزا ابوالحسن. (۱۳۶۷). *مجموعه رسائل و مقالات فلسفی*، مقدمه و تصحیح غلامحسین رضائزاد، چاپ اول، تهران: انتشارات الزهرا.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۵۷). *نهاد ناآرام جهان*، تهران: انتشارات قلم.
- سعادت مصطفوی، سیدحسن. (۱۳۷۷). *ملاحظات درباره حرکت جوهری*، مقالات و بررسی‌ها، شماره ۶۴: ۵۱-۶۴.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). *شواهد الربوبیه فی منهج السلوکیه*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). *المشاعر*، تهران: طهوری.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ الف). *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ ب). *شرح اصول کافی*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۴۱). *عرشیه*، اصفهان: دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۷۸). *پیام الحقیق*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). *الحکمه المتعالیه فی اسفار العقليه الاربعه*، قم: مکتبه المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تهران: حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸ الف). *المسائل القدسیه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات حوزه علمیه.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸ ب). *رساله فی الحدوث (حدوث العالم)*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۴۱). *انتقاد بر انتقاد کتابنامه ملاصدرا*، *مجله راهنمای کتاب*، شماره ۱، سال پنجم، تهران: انجمن کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۶ ق). *نهایه الحکمه*. قم: موسسه النشر جامعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم.
- طبرسی، امین‌الدین. (۱۳۷۹ ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ ق). *تفسیر نور الثقلین*، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان.
- فلاطوری، عبدالجواد. (۱۳۴۰). *انتقاد بر کتاب یادنامه ملاصدرا*، *مجله راهنمای کتاب*، شماره هفتم، تهران: انجمن کتاب.

- فیض، ملامحسن. (۱۳۶۲). *اصول المعارف*، تعلیق و تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قدردان قراملکی، محمدحسین. (۱۳۹۶). *راز خلقت و بقا*، چاپ دوم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۶). *آموزش فلسفه*، تهران: معاونت فرهنگی سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری (۱۳)*، تهران: صدرا.
- ملکشاهی، حسن. (۱۳۷۶). *حرکت و استیفای اقسام آن*، تهران: انتشارات سروش.
- موسوی مدرس بهبهانی، علی. (۱۳۷۷). *حکیم/استرآباد میرداماد*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ولفسن، هری اوسترین. (۱۳۶۸). *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: الهدی.
- وهاب‌پور، حسین؛ آقازاده، سیدابراهیم؛ کوهی گیگلو، توکل. (۱۴۰۰). بررسی تطبیقی مبانی نظری اشعره و حکمت متعالیه در باب خلقت، *مجله فلسفی دانشگاه تبریز*، ۱۵ (۳۷): ۸۵۶-۸۷۹. <http://dx.doi.org/10.22034/jpiut.2021.46975.2904>
- یثربی، سیدیحیی. (۱۳۷۹). *ماجرای غم/نگیز روشنفکری در ایران*، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

References

Quran

- Arshad Riahi, A. (2005). A critique on Mulla Sadra's theory of "substantial movement" and its impact on his understanding of the Qur'anic verses. *Articles and reviews* (specialized in Islamic philosophy and theology), 38(78) 31-13. (in Persian)
- Ashtiani, J. A. (1999). *Selections from the works of divine sages of Iran*. Qom: Islamic Propaganda Office of Qom Seminary, Publishing Center. (in Persian)
- Afrasiabpour, A. A. (2013) Theory of Creation ex nihilio Transcendent Wisdom, *Wisdom of Sadra*, Vol. 72: 81-92. (in Persian)
- Ahani, G. H. (1983). *The Generalities of Islamic Philosophy*. Tehran: Scientific Publications. (in Persian)
- Al-Arousi al-Hawiz, Abd Ali bin Juma. (1994). *Tafsir Noor al-Saqlain*. Qom: Ismailian, 4th ed. (in Arabic)
- Babaei, A.; Mousavi, S. (2021). Three orders of movement based on the three philosophical paths of Mulla Sadra: natural movement, essential movement, modernity of proverbs, *Journal of Philosophical Researches of Tabriz University*, 16(38): 153-119. (In Persian) <http://dx.doi.org/10.22034/jpiut.2021.45165.2783>
- Ebrahimi Dinani, G. H. (1997). *Radius of Thought and Intuition in Sohrawardi's Philosophy*. Tehran: Hekmat Publications. (in Persian)
- Falaturi, A. J. (1961). Criticism of Mulla Sadra's Memoir. *Book Guide Magazine*. No. 7, Tehran: Book Society. (in Persian)
- Feyz, M. M. (1983). *The Foundations of Knowledge*. Suspension and correction of Jalaluddin Ashtiani. Qom: Islamic Propaganda Office Publishing Center. (in Persian)
- Ghadrdan Qaramlaki, M. H. (2017). *The Secret of Creation and Survival*. 2nd ed. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization. (in Persian)
- Hassanzadeh Amoli, H. (2005). *Patrol in Motion*. 1st ed. Tehran: Raja Cultural Publishing Center. (in Persian)
- Hakimi, M. (1994). *School of Separation*, Qom: Center for Islamic Studies. (in Persian)
- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah. (1981). *The Art of Natural Hearing*. Translated by Mohammad Ali Foroughi. Tehran: AmirKabir Publications. (in Persian)
- Jorjani, Ali ibn Mohammad. (1991). *Al-Taarifat*, Tehran: Nasser Khosrow. (in Persian)
- Javan, Musa. (1966). *Comparative Wisdom in the Truth of Sense and Reason*. Tehran: Nagin Printing House. (in Persian)
- Misbah Yazdi, M, T. (1987). *Teaching Philosophy*. Tehran: Islamic Propaganda Organization-Cultural Deputy. (in Persian)
- Motahari, M. (1997). *A Collection of Works by Master Shahid Motahari (13)*. Tehran: Sadra. (in Persian)

- Malekshahi, H. (1997). *Movement and Its Types*. Tehran: Soroush Publications. (in Persian)
- Mousavi Modares Behbahani, A. (1998). *Hakim Estrabad. MirDamad*. Tehran: University of Tehran Press. (in Persian)
- Rafii Qarvini, Mirza Abolhassan. (1988). *A Collection of Philosophical Essays and Essays*. Introduction and correction by Gholamhossein Rezanjad. 1st ed. Tehran: Al-Zahra Publications. (in Persian)
- Soroush, A. (1973). *Unsettled Institution of the World*. Tehran: Qalam Publications. (in Persian)
- Saadat Mustafavi, S. (1998). Considerations about intrinsic motion. *Articles and Reviews*. No. 64: 51-64. (in Persian)
- Sadrudin Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra). (1989). *The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Travels*, Qom: Al-Mustafavi Library. (in Persian)
- Sadrudin Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra). (1984). *Al-Mashaer*, Tehran: Tahoori. (in Persian)
- Sadrudin Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra). (1999). *Al-Masal al-Qudsiyya*. Qom: Islamic Propaganda Office. Seminary of the Publishing Center. (in Persian)
- Sadrudin Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra). (1996). *A Collection of Philosophical Essays by Sadr al-Mutalahin*. Tehran: Hekmat. (in Persian)
- Sadrudin Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra). (1981). *Shawahid al-Rubabiyyah in Minhaj al-Salukiyyah*. Tehran: Academic Publishing Center. (in Persian)
- Sadrudin Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra). (1962) *Arshiye*, Isfahan: Faculty of Literature and Humanities. (in Persian)
- Sadrudin Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra). (1987). *Interpretation of the Holy Qur'an*, Qom: Bidar. (in Persian)
- Sadrudin Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra). (1999). *Message to Happen*, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. (in Persian)
- Sadrudin Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra). (1987). *Sharh Usule Kafi*, Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, Institute of Cultural Studies and Research. (in Persian)
- Tabatabai, S. M. H. (1995). *The End of Wisdom*. Qom: Teachers' group in the seminary in Qom Publication Institute. (in Arabic)
- Tabatabai, S. M. H. (1962). Criticism of Mullah Sadra's book criticism. *Book Guide Magazine*, No. 1, Vol. 5, Tehran: Book Association. (in Persian)
- Tabarsi, A. (1959). *Al-Bayan Complex in the Interpretation of the Qur'an*. Beirut: Darahiya al-Trath al-Arabi. (in Arabic)
- Vahabpour, H.; Aghazadeh, S. E.; Kuhl Giglo, T. (2021). Comparative study of the theoretical foundations of Ash'areh and Hikmat-e-Talaaliyyah regarding creation ex nihilo", *Journal of Philosophical Investigations of University of Tabriz*, 15(37): 856-879. (in Persian) <http://dx.doi.org/10.22034/jpiut.2021.46975.2904>
- Wolfsen, H. O. (1989). *Philosophy of Theology*. Translated by Ahmad Aram. Tehran: Al-Hadi. (in Persian)
- Yathrebi, S. Y. (2000). *A sad leader of intellectuals in Iran*. Tehran: Cultural Institute of Knowledge and Contemporary Thought. (in Persian).