

دوفصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،  
سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳)

## A Reading of the Temporal Origination of Creation in the Light of Mullā Ṣadrā's

### Methodology

Marzieh Hatef<sup>1</sup>

### Abstract

In justifying the relationship between the originated and the eternal, Islamic philosophers have regarded the universe as essentially originated and temporally eternal. In contrast, most theologians subscribed to the doctrine of temporal origination and rejected the belief in the eternity of all creation, claiming this interpretation to be in accordance with religious propositions. By relying on his own philosophical principles, such as substantial motion, Mullā Ṣadrā accepted the theologians' view regarding the temporal origination of the universe and considered many religious statements as evidence supporting his claim. However, he confined temporal origination exclusively to the natural world. The present study, which is structured using an analytical-descriptive method, while explaining Mullā Ṣadrā's approach and articulating the difference between his view on temporal origination and those of his predecessors, challenges his restriction of temporal origination to the natural world. It argues that, despite his explicit assertions on this exclusivity, one can by adhering to the theory of the "spirits of meanings" consider all contingents and effects of the Divine Truth as originated through temporal origination.

**Keywords:** Mullā Ṣadrā, temporal origination, substantial motion, spirit of the meaning of time.

---

<sup>1</sup> - Faculty member, Transcendent Philosophy, Fatimah al-Zahra Higher Education Institute, Qom, (Corresponding author),

maedehhatef1391@gmail.com



## خوانش «حدوث زمانی آفرینش» در پرتو «روش‌شناسی تفسیری» صدرالمتهین

مرضیه هاتف<sup>۱</sup>

### چکیده

فلاسفه اسلامی در توجیه ارتباط حادث و قدیم، عالم را حادث ذاتی و قدیم زمانی دانسته‌اند. در مقابل، اغلب متکلمان به حدوث زمانی معتقد شدند و قول به قدم را در مورد کل آفرینش انکار کردند و مدعی تطبیق این تفسیر با گزاره‌های دین گشتند. صدرالمتهین با تمسک به مبانی فلسفی خود نظیر حرکت جوهری، قول متکلمان را در حدوث زمانی عالم پذیرفت و بسیاری از گزاره‌های دینی را در این رابطه شاهد بر ادعای خود دانست اما حدوث زمانی را منحصر به عالم طبیعت نمود. نوشتار حاضر که با روشی تحلیلی - توصیفی سامان یافته است، ضمن تبیین رویکرد صدرالمتهین و بیان تفاوت حدوث زمانی او با آرای پیشینیان، انحصار حدوث زمانی صدرالمتهین را به عالم طبیعت به چالش کشیده و بیان می‌دارد که با وجود تصریحات وی مبنی بر این انحصار، می‌توان با تمسک به نظریه ارواح معانی تمام ممکنات و معالیل حق را حادث به حدوث زمانی دانست.

**کلیدواژگان:** صدرالمتهین، حدوث زمانی، حرکت جوهری، روح معنای زمان.

---

۱ - عضو گروه علمی موسسه آموزش عالی فاطمه الزهرا (سلام‌الله‌علیها)، قم، (نویسنده مسئول)،  
maedehhatef1391@gmail.com

### ۱- مقدمه

صدرالم‌تألهین در تفسیر گزاره‌های دینی بر این اعتقاد است که باید بر ظاهر آیات و روایات تحفظ حداکثری داشت. در این میان مسائل توحیدی در حکمت متعالیه - نظیر بحث از حدوث عالم - از جمله مسائلی است که وی ادعای هماهنگی کامل آنچه خود بدان دست یافته با ظاهر عبارات دینی دارد. در واقع صدرالم‌تألهین تأکید می‌کند معنای «حدوث» که در متون شرعی آمده و با موازین فلسفی نیز سازگار است مطابق با معنای مورد نظر اوست و سایر تفاسیر پیشینیان، افزون بر آنکه مستندی در نصوص دینی ندارند، از حیث عقلی نیز فاقد توجیه‌پذیری هستند (صدرالم‌تألهین، ۱۳۶۳ الف: ۱۴)، اما در این مقاله با تحلیل دیدگاه روشن‌شناسی تفسیری او می‌توان ضمن اثبات زمان در عوالم هستی، تمام مخلوقات را حادث به حدوث زمانی دانست و این دیدگاه را منحصر به عالم طبیعت نکرد.

حدوث از ماده حَدَث و دارای مشتقاتی نظیر احداث، محدث و حدیث است. در معنای حدوث به وجود و پیدایش چیزی بعد از اینکه چیزی از آن وجود نداشته اشاره شده است، به گونه‌ای که به وجود آمدن شیء، همراه با جدید بودن خواهد بود. (قرشی، ۱۳۶۷: ج ۲، ۱۱۱). بنابراین محدث به چیزی اطلاق می‌شود که نبوده و ایجاد گردد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۴۵۸) و «ابداع» در لغت مقابل «حدوث» به معنای اختراع بدون داشتن نمونه و الگو است (قرشی، ۱۳۶۷: ج ۱، ۱۷۱). لذا ابداع را نمی‌توان منحصر در مخلوق خاص دانست، بلکه همه مخلوقات از مبدعات هستند یعنی بدون آنکه قبل از خودشان نظیر و مانندی داشته باشند از خدای سبحان صادر شده‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۳۹۶)؛ بنابراین از نظر لغوی می‌توان گفت که ابداع تأکید بر نوآوری و بی‌سابقه بودن مخلوق دارد و یک روش و کیفیت ایجاد را بیان می‌کند ولی حدوث بر زمانمند بودن و وجود بعد از عدم دلالت دارد و بیان‌گر یک وصف و حالت موجود است.

در اصطلاح، حدوث به چهار گونه قابل تصویر است: ذاتی، زمانی، دهری و اسمی. در این بین حدوث زمانی در دو حیطه حدوث زمانی صدرایی و حدوث زمانی کلامی به دو نوع متفاوت تفسیر می‌شود. البته حقیقت مفهوم «حدوث» در مسبوقیت وجود شیء به عدم و نیستی است، از این رو در تعریف آن گفته‌اند: حدوث به عدم سابق و وجود لاحق تحقق می‌یابد (صدرالم‌تألهین، ۱۳۶۳ ب: ۹۴). در تعریف «حادث زمانی»، برخی آن را «موجودی که پس از عدم، به وجود آمده» دانسته‌اند و برخی دیگر با تعبیری همچون «موجودی که برای وجودش ابتدایی است»، «آنچه سابقه عدم بر آن تقدم دارد» یا «آنچه پیش از آن، موجود دیگری بوده» تبیین نموده‌اند (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۵۱)، اما آنچه ابتدائاً از معنای حادث زمانی به ذهن متبادر می‌شود آن است که یک چیز، پیشینه عدم زمانی داشته باشد، اما قدیم زمانی به معنای آن است چیزی چنین پیشینه‌ای نداشته باشد. اهمیت این پژوهش را می‌توان در چند محور اصلی تبیین نمود:

۱- یکی از ضرورت‌های کلیدی این تحقیق، پاسخگویی به یکی از دغدغه‌های دیرپای متکلمان و فلاسفه اسلامی است. مسئله «حدوث عالم» به‌عنوان نماد بارزی از این تعارض تلقی می‌شود، جایی که تفسیرهای رایج فلسفی از «حدوث ذاتی» اغلب با تصویر رایج از «آفرینش زمانی» در متون دینی ناسازگار می‌نماید. پژوهش حاضر با واکاوی روش‌شناسی صدرالمتألهین، نشان می‌دهد که چگونه می‌توان با تکیه بر ابزارهای معرفتی مانند «نظریه روح معانی» از این تعارض ظاهری گذر کرد و تفسیری ارائه داد که هم فلسفی است و هم وفادار به نص.

۲- اگرچه نظریه‌هایی مانند «اصالت وجود»، «تشکیک وجود»، «حرکت جوهری» به کرات مورد بررسی قرار گرفته‌اند، اما روش‌شناسی تفسیری صدرالمتألهین و به‌طور خاص، تطبیق این مبانی بر فهم گزاره‌های دینی، کمتر موضوع مطالعه مستقیم و عمیق بوده است. منظور از «روش‌شناسی تفسیری» مجموعه‌ای از اصول، مبانی و راه‌هایی است که مفسر برای فهم، تبیین و تعامل با مفاهیم و گزاره‌های دینی به کار می‌گیرد. نظریه «ارواح معانی» یکی از مبانی روش‌شناسی فهم متون دینی است که صدرالمتألهین در تفسیر عمیق آیات و روایات توحیدی استفاده می‌کند. این مقاله با تمرکز بر «نظریه روح معانی» به عنوان کلید حل معمای تعارض‌نمای عقل و نقل، درصدد است تا گامی در جهت پر کردن این خلأ پژوهشی بردارد و نشان دهد که فلسفه صدرایی تنها یک نظام متافیزیکی نیست، بلکه دارای یک «هرمنوتیک فلسفی» منسجم برای فهم دین است.

۳- نوآوری و ضرورت اساسی این مقاله در نتیجه‌ای است که از دل این روش‌شناسی استخراج می‌کند و «اثبات حدوث زمانی برای تمام مخلوقات، اعم از مادی و غیرمادی» است. این دیدگاه، قرائتی که حدوث زمانی را منحصر به عالم طبیعت می‌داند، به چالش می‌کشد و دایره شمول آیات و روایات مربوط به خلقت را به تمام مراتب هستی، از جمله عوالم عقول و مجردات، گسترش می‌دهد. این گسترش، پیامدهای فلسفی و کلامی عمیقی دارد.

۴- در فضای فکری امروز که گفت‌وگو بین فلسفه، کلام و مطالعات دینی بیش از پیش ضروری می‌نماید، رویکرد تلفیقی صدرالمتألهین می‌تواند به عنوان الگویی زنده و کارآمد مورد توجه قرار گیرد. این پژوهش نشان می‌دهد که چگونه می‌توان بدون تقلیل متن دینی به مفاهیم فلسفی یا نادیده گرفتن دقایق عقلی، به خوانشی سازنده و یکپارچه از حقیقت دست یافت. بنابراین، این مقاله تنها یک مطالعه تاریخی نیست، بلکه برای اندیشمندان معاصر در مواجهه با متون مقدس دارای کاربرد روش‌شناختی است.

در حوزه موضوعی این نوشتار، پژوهشگران معاصر آثار ارزشمندی را به رشته تحریر درآورده‌اند. از میان این پژوهش‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره نمود: مقاله «چهره حدوث عالم در پرتو نظریه حرکت

جوهری» سید حسین موسویان، که نویسنده در این مقاله، حادث زمانی عالم طبیعت را از نظر صدرالمتألهین، حدوث‌های جوهری متوالی می‌داند که با توسل به نظریه فیض الهی بی‌آغازی حوادث پذیرفته می‌شود ولیکن نتیجه می‌گیرد که حدوث یا قدم جهان بیشتر شبیه به یک راز است تا یک مسئله. مقاله «حرکت در مجردات از منظر روایات اسلامی» به قلم یحیی نورمحمدی نجف آبادی، که به بررسی و اثبات حرکت در موجودات غیر مادی می‌پردازد و با بررسی روایات معتبر، وجود تغییر و استکمال را در همه مخلوقات الهی اثبات می‌کند و از آنجا که زمان اندازه حرکت است، با اثبات حرکت در مجردات می‌توان وجود زمان را نیز در عوالم خلقی از این نوشتار نتیجه گرفت، اما نویسنده تنها درصدد اثبات حرکت در مجردات بوده است که به طبع آن زمان‌داری آنها نیز اثبات می‌شود و به بحث از روح معنای زمان و سپس اثبات حدوث زمانی عوالم مجرد اشاره نمی‌کند.

در نوشتار حاضر ابتدا به معرفی حدوث زمانی از نظرگاه متکلمین و صدرالمتألهین پرداخته خواهد شد و پس از ذکر شواهد دینی بر دیدگاه صدرالمتألهین، با عنایت به نظریه ارواح معانی و اثبات زمان در عوالم غیر مادی، بیان می‌شود که می‌توان همه ماسوی الله را حادث به حدوث زمانی دانست و علاوه بر اثبات حرکت در مجردات در سایر مباحث فلسفی نظیر معاد جسمانی و تکامل نفس در برزخ و پاره‌ای از مسائل دیگر تاثیر آن را تبیین نمود.

## ۲- بررسی دیدگاه اندیشمندان اسلامی در «حدوث زمانی» عالم

جمهور متکلمین معتقدند عالم حادث زمانی است، به این معنی که با ارجاع علت‌ها به گذشته اگرچه ممکن است سلسله زمانی ممتد در کار باشد، اما سرانجام به لحظه‌ای می‌رسیم که جهان توسط علت هستی‌بخش پدید آمده و پیش از آن موجود نبوده است. استدلال ایشان بر این مدعا آن است که اگر عالم حادث زمانی نباشد قدیم زمانی خواهد بود و این قدمت مستلزم بی‌نیازی از علت است، درحالی که وقوع تغییرات و تبدلات در جهان دلیل بر امکان وجودی و مخلوق بودن آن محسوب می‌گردد (لاهیجی، ۱۳۷۲: ج ۱، ۲۳۱)، اما فلاسفه اسلامی معتقدند که جهان قدیم است؛ به این معنا که اصول و ارکان آن ازلی است و از لحاظ زمان هر اندازه به عقب برگردیم به نقطه‌ای آغاز نمی‌رسیم. این گروه چون ممکنات را ذاتاً فقیر و بلکه عین فقر به علت هستی‌بخش می‌دانند، حدوث ذاتی را سبب نیاز معرفی می‌کنند. از نظر این گروه، نیازمندی یک شیء به علت، ملازم با حدوث زمانی آن نیست. بلکه ملاک نیازمندی یک شیء به علت، امکان آن است. از این جهت، قدم زمانی را با حدوث ذاتی قابل جمع می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ج ۳، ۱۲۹). در هر صورت این اختلاف در نگرش، همواره محل گفت‌وگوهای بسیار بوده است. اما چون متکلمین

ادعای هم‌آوایی دیدگاه خویش با ظاهر آیات و روایات را دارند، در بین متدینین شهرت بیشتری یافتند. از این رو محدثان که تمسک به ظواهر متون دینی را مبنای کار خویش می‌دانستند، نظر متکلمین را پذیرفته و گفتار فلاسفه را خلاف قرآن و سنت معرفی کردند. (مجلسی، ۱۴۱۲: ج ۱۸، ۱۸۶ و ۱۸۵) در این میان فلاسفه اسلامی، ادعای متکلمین را مبنی بر «اجماع کتاب و سنت بر حدوث عالم» نپذیرفته و معتقدند عبارت متون دینی مبنی بر این که «عالم حادث است» تنها دلالت بر حدوث عالم دارد، اما در رابطه با کیفیت این حدوث و اینکه کدام یک از معانی «حدوث» منظور است به طور صریح تبیینی ارائه نشده است. وجود این اختلافات، صدرالمتهلین را بر آن داشت که به تبیین دقیق این ادعا بپردازد. وی با تأکید فراوان مبنی بر حفظ ظاهر متون دینی و پرهیز از هرگونه تأویل نابه‌جا مدعی شد که آنچه در کتاب و سنت در رابطه با حدوث عالم بیان شده نه مطابق با دیدگاه اهل کلام است و نه صرفاً تبیین حدوث ذاتی فلاسفه، بلکه باید با تمسک به اصول حکمت متعالیه به معنای صحیح حدوث عالم که کاملاً مطابق با دیدگاه شرع مقدس است دست یافت (صدرالمتهلین، ۱۳۷۸: ۱۷ و ۱۶).

### ۳- تبیین دیدگاه صدرالمتهلین با تکیه بر «حرکت جوهری»

صدرالمتهلین ضمن پذیرش نسبی قول فلاسفه الهی و جمهور متکلمان، از طرفی عالم را حادث ذاتی نامید و از طرف دیگر آن را حادث زمانی دانست (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱: ج ۷، ۲۸۳). درعین حال با اندکی دقت در آثارش به دست می‌آید که آنچه وی حادث زمانی می‌نامد با گفتار متکلمین تنها مشترک لفظی است. صدرالمتهلین ابتدا شروع به بر شمردن اصول و قوانین لازم جهت تبیین حدوث زمانی می‌کند و پس از اثبات اینکه هر گونه طبیعی همواره در حال تجدد و سیلان است و از حیث وجود عقلی و صورت علمی مفارق خویش، در علم الهی ثابت و پایدار باقی است، معتقد می‌شود که عروض حرکت در این عالم بر موضوعات خویش، عروض تحلیلی بوده و این یعنی حرکت، نحوه خاص وجود شیء است. بنابراین از جهت واقع، حرکت با متحرک یکی است و تنها در تحلیل ذهن دوگانگی حاصل می‌شود (صدرالمتهلین، ۱۳۶۳: ب: ۶۸۶).

براساس دیدگاه صدرالمتهلین، تمامی موجودات جهان ماده - اعم از اعراض و جواهر - واجد حرکت جوهری و دگرگونی مستمر هستند. جواهر عالم، ذاتاً متحرک و در حال تجدد بوده و حقیقت آنها چیزی جز حدوث و زوال پی در پی نیست. این حدوث و زوال دائم، سراسر جهان مادی را در بر گرفته است؛ زیرا اگر هر جزء از این سلسله سیال، حادث باشد، کل عالم نیز حادث خواهد بود (صدرالمتهلین، ۱۳۶۳: ب: ۱۱۲-۱۰۶؛ همو، ۱۳۶۳: الف: ۲۶ به بعد). بنا بر نظر صدرالمتهلین، هرگونه فرض آغاز زمانی برای عالم،

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

ناممکن است. این امتناع، هم از حیث ذاتی صادق است و هم با علیت تامه، فیاضیت مطلق و قدیم‌الاحسان بودن خداوند در تعارض است. از سوی دیگر، مطابق اصل حرکت جوهری، در طبیعت قدیم زمانی وجود ندارد. بنابراین حدوث زمانی تنها برای بخشی از ممکنات که دارای ماده و اندازه هستند قابل تصور است و دیگر بخش‌های هستی که منزله از حرکت و تغییر و بدون ماده و زمان هستند، نه حادث زمانی هستند و نه قدیم زمانی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف: ۸۸). هیچ چیز در جهان - نه اجرام آسمانی مانند ستارگان و کهکشان‌ها و نه موجودات زمینی - ثابت و پایدار نیستند زیرا همه آنها ذاتاً ماهیتی مادی، سیال و فناپذیر دارند. تنها تفاوت در چگونگی این دگرگونی است، هویت اجرام آسمانی با نو شدن پیوسته و تدریجی خود، به‌طور مداوم حفظ می‌شود؛ در حالی که موجودات زمینی با تولد و مرگ‌های گسسته، هویت‌های جداگانه و منفصل پیدا می‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف: ۸۸).

صدرالمتألهین حدوث را در برابر ابداع به کار می‌برد. از نظر وی ابداع، ایجاد کردن چیزی است که از چیز دیگری حاصل نشده یعنی متوقف بر ماده نباشد. برای ابداع صرف توجه و عنایت کفایت می‌کند اما در حدوث نیاز به ماده سابق و قوه و حرکت و زمان است. از این جهت در حدوث، بحث از تدریج و تکمیل و حرکت از قوه به فعل در میان است (همو، ۱۳۶۱: ج ۴، ۱۷۹).

#### ۴- شواهد قرآنی و روایی صدرالمتألهین مبنی بر «حدوث زمانی عالم ماده»

بنابر دیدگاه صدرالمتألهین آنچه از معنای حدوث در اکثر گزاره‌های دینی به دست می‌آید مربوط به حدوث زمانی عالم طبیعت به معنای سیلان و نوبه‌نو شدن و فانی شدن لحظه به لحظه است، چرا که به عقیده وی واژه‌ها در متون دینی در معانی عرفی خود به کار می‌روند نه در معانی اصطلاحی فلاسفه و اندیشمندان و آنچه فهم عرف در کاربرد واژه حدوث به آن نایل می‌شود حدوث زمانی با همان تبیین صدرایی است (همو، ۱۳۸۷: ۶۴؛ همو، ۱۹۸۱: ج ۷، ۳۲۷). در قرآن کریم آنچه مورد تأکید شارع مقدس بوده، حیثیت «مخلوق بودن» جهان است که حکایت از وابستگی وجودی هستی به خداوند دارد، اما «حادث بودن»، بر اساس نظر صدرالمتألهین، تنها معنایی است که به نحوه هستی‌یابی جهان از ذات مقدس الهی اشاره می‌کند، اما می‌توان آیاتی را یافت که در تأیید نظریه خاص صدرالمتألهین درباره حدوث عالم باشد (همو، ۱۳۶۳ الف: ۲۹-۳۱).

با بررسی آیات قرآن کریم می‌توان آنها را به دو دسته کلی تقسیم نمود: الف- دسته‌ای که بر حرکت جوهری اشیا دلالت دارند و ب- دسته‌ای که عالم ماده را فانی می‌دانند. به نظر صدرالمتألهین هر دو دسته شاهدهی بر حدوث زمانی عالم طبیعت هستند.

آیه شریفه: «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَمَادَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ» (نمل / ۸۸) و کریمه «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق / ۱۵) صدرالمتألهین معتقد است خداوند اولین حکیمی است که در کتاب خود بر حدوث زمانی عالم سخن رانده است و آیه اول را که به حرکت دائمی کوهها اشاره دارد و نیز آیه دوم را تأییدی بر نظریه حرکت جوهری و حدوث آن به آن موجودات عالم ماده می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۳، ۱۱۰). آیه دیگر که مرتبط با حدوث زمانی عالم ماده است عبارتست از آیه کریمه: «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» (فرقان / ۵۹). صدرالمتألهین در تفسیر «سِتَّةِ أَيَّامٍ» بر این باور است که منظور از «شش روز»، دوره‌ای شش‌هزارساله از زمان حضرت آدم (علیه‌السلام) تا نزول قرآن بر پیامبر اسلام (صلوات‌الله‌علیه‌وآله) است. از دیدگاه وی، هر یک از این «روزهای الهی» معادل هزار سال از سال‌های متعارف است. وی سپس به تبیین فلسفی این مسئله می‌پردازد و استدلال می‌کند که برای هر پدیده‌ای که وجودش به صورت تدریجی است، زمان حدوث و پدید آمدنش عیناً همان زمان تداوم و بقای تدریجی آن است (همو، ۱۳۶۳: الف: ۴۶؛ همو، ۱۳۸۷: ۶۷).

به نظر صدرالمتألهین از آنجا که هدف اصلی از خلقت آسمانها و زمین و هر آنچه در آن است رساندن موجودات به غایات ذاتی و خیرات اصلی خویش است، ناگزیر از حرکت دائمی و مستمر هستند، از این جهت آیاتی از قرآن کریم را دال بر این نوع تغییر دائمی عالم ماده و طبیعت می‌داند که نشان‌دهنده حدوث زمانی عالم است (همان، ۶۴-۶۵؛ همو، ۱۳۶۰: ۹۰). وی آیاتی را که تصریح بر فنا و اضمحلال این دنیا دارند را نیز به عنوان دلیلی بر صحت مدعای خویش اقامه می‌کند (رک: همو، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۹۸؛ همو، ۱۳۸۷: ۶۶-۶۷؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۳۰-۲۳۱).

صدرالمتألهین علاوه بر شواهد قرآنی، از کلام معصومین (علیهم‌السلام) نیز جهت صحه‌گذاری بر نظر اختصاصی خویش بهره می‌برد (همو، ۱۳۶۶: ج ۳، ۲۱۳-۲۱۵). در روایتی از امام صادق (علیه‌السلام) درباره‌ی دلیل حدوث عالم آمده است که وجود دگرگونی و زوال در پدیده‌های جهان، گواه بطلان قدیم بودن عالم است (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۷۷)؛ حمد خدایی را که به وسیله خلقت دلالت کرد بر وجود خود و به‌وسیله حادث بودن مخلوقاتش بر ازلیت و قدم خود (نهج‌البلاغه، خطبه ۹۶)؛ ای بندگان خدا! شما را به پرهیزگاری و ترس از خدا سفارش می‌کنم و از دل بستگی به دنیا بر حذر می‌دارم؛ چراکه دنیا سرایی ناپایدار و جایگاهی پر از رنج و بلاست. ساکنان آن همواره در حال کوچ کردن هستند و اقامت گزیدگانش به جدایی محکومند. دنیا مردم را همچون کشتی‌ای طوفان‌زده، در اضطراب و هراس می‌افکند. (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۶)؛ چگونه خانه دنیا را توصیف کنم که ابتدای آن مشقت و پایان آن نابودی است؟ تلاش کننده دنیا به آن نرسد و به رهاکننده آن روی آورد (نهج‌البلاغه، خطبه ۸۲) (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۵، ۳۴۶).

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

رک: نهج‌البلاغه، خطبه ۱، ۹۰، ۱۵۲، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۶؛ کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۱۳۴-۱۳۵؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸: ج ۲، ۶۰۷؛ مجلسی، ۱۴۱۲: ج ۵۴).

از نظر صدرالمتألهین در کلام نبوی نیز احادیث بسیاری یافت می‌شود که بر تجدد جواهر طبیعی چه صراحتاً و چه تلویحاً دلالت می‌کند که خود شاهدهی بر حدوث زمانی عالم طبیعت است. به‌عنوان نمونه حدیث شریف «دل مومن میان دو انگشت از انگشتان حضرت رحمان قرار دارد که هر گونه بخواد آن را از حالی به حالی بر می‌گرداند» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۰۶). در برابر استنادات نقلی صدرالمتألهین، متکلمان نیز به احادیثی تمسک جسته‌اند که به ظاهر بر حدوث زمانی عالم -مطابق با قرائت خاص ایشان- دلالت دارد. اما با تدبر در این دسته از روایات روشن می‌شود که در اکثر آنها اشاره‌ای صریح به مسئله «زمان» نشده است. آنچه این روایات به طور ضروری اثبات می‌کنند، صرفاً «اصل حدوث عالم» و آفرینش آن از سوی خداوند از «عدم» است. اما این پرسش که آیا آفرینش و صدور عالم از جانب حق تعالی به صورت زمانی بوده یا رتبی و به‌طور کلی چگونه می‌توان زمان را در نسبت بین حادث و قدیم دخیل دانست، موضوعاتی هستند که -ظاهراً- در این روایات درباره آنها داوری صریحی صورت نگرفته است، گرچه از این موارد حدوث ذاتی را نیز می‌توان استنباط نمود اما بی‌تردید معانی احادیث معتبر را نباید به این نوع حدوث تقلیل داد، زیرا چنانچه گفته شد حدوث ذاتی یعنی همه موجودات با نظر به ذاتشان محتاج علت هستند. اما آنچه روشن است اینکه همه معالیل در حال موجودیت خویش نیز نیاز به علت دارند. به عبارتی این وجود در همین لحظه نیاز به علت دارد و در همین لحظه علت آن حاضر است و بنابراین در همین لحظه در حال حادث شدن است، پس به یافتن زمان و نقطه مشخص نیازی نیست. بنابراین با نگاهی جامع به گزاره‌های دینی این تصویر از حدوث که آفرینش عالم طبیعت به صورت لحظه به لحظه بوده و اینکه جهان ماده دائماً در حال خلق شدن و نابودی است وضوح بیشتری می‌یابد و با آنچه در حکمت متعالیه و بحث حرکت جوهری تبیین شده است تطبیق رساتری دارد.

#### ۵- بررسی «حدوث زمانی آفرینش» بر مبنای نظریه «ارواح معانی»

در ادامه تبیین حدوث زمانی بر اساس اصل حرکت جوهری -که ثمره حکمت متعالیه است- این پرسش بنیادین مطرح می‌گردد که آیا می‌توان این حدوث را در پرتو مراتبی فراتر از عالم مادی و بر مبنای حقایقی مجرد نیز تحلیل نمود؟ نظریه «ارواح معانی» به‌عنوان یکی از روش‌های تفسیری صدرالمتألهین، پاسخی ایجابی به این پرسش ارائه می‌دهد. این جستار بر آن است تا با عبور از تحلیل ساحت مادی حرکت جوهری، نشان دهد چگونه تعلق اراده تکوینی حق تعالی به این حقایق ثابت و نقش آنان در ظهور تدریجی

مخلوقات، خوانشی نوین و عمیق‌تر از «حدوث زمانی» را رقم می‌زند.

### ۵-۱- تبیین نظریه «ارواح معانی»

منظور از «روح معنا» حقیقت والاتر و غایت‌نهایی همان ظاهر است به گونه‌ای که ظاهر، تنها نمودی متناسب با فهم عامیانه از یک حقیقت روحانی باشد. استفاده از نظریه «ارواح معانی» در تفسیر گزاره‌های دینی در واقع توجه کردن به لایه‌های متعدد معنایی است. از این‌رو در نظر مفسر حقایق دینی، موضوع له قریب کلمات، آن چیزی که از حس و وهم به ذهن متبادر می‌شوند نیست، بلکه الفاظ در اصل برای حقیقتی از حقایق الهی وضع شده‌اند، اما از آنجا که این حقیقت مجرد در اطوار مختلف، دچار دگرگونی شده و تنزل یافته است، مرتبه پایین به اسم مرتبه بالا نام‌گذاری می‌شود و این مرتبه نیز مصداقی حقیقی برای آن لفظ قرار می‌گیرد. (قمی، ۱۳۷۳: ج ۲، ۵۱۸) به‌عنوان مثال، واژه «میزان» برای چیزی به کار می‌رود که با آن، چیز دیگری سنجیده می‌شود. این مفهومی است عقلی و مطلق که در حقیقت، روح معانی آن و جوهر اصلی‌اش را تشکیل می‌دهد، بدون آنکه قید یا شرطی در مورد شکل و هیئت خاصی برای آن مقید شده باشد. هرچه با آن چیزی سنجیده شود - با هر ویژگی‌ای، اعم از محسوس یا عقلی - بر آن صادق است که «میزان» نامیده شود. بنابراین، خط‌کش، شاقول، گونیا، اُسْطُرلاب، ذراع، علم نحو، عروض، منطق و عقل، همه معیارها و ترازوهایی هستند که با آنها چیزها سنجیده و اندازه‌گیری می‌شوند و هر یک از آنها، ترازوی سنجش چیزی است که با آن تناسب و همخوانی دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۹: ج ۴، ۱۵۰ و ۱۵۱). در این میان توجه به این امر ضروری است که در فرایند تفسیر و در فهم متون و مفاهیم دینی نباید از ظواهر الفاظ دست برداشت (همو، ۱۳۸۶: ج ۶، ۱۵۲-۱۵۰)، چراکه اگر انسان بخواهد بر طبق رأی خود و بدون پشتوانه شرعی به تأویل متون دینی بپردازد و اموری مانند صفات الهی، معاد، میزان، بهشت و جهنم و نظایر اینها را معنا نماید، منجر به سفسطه و بسته شدن باب هدایت متون دینی می‌گردد (همو، ۱۳۸۹: ج ۶، ۴۷). بلکه نظریه ارواح معانی تنها درصدد بیان این مطلب است که در تفسیر این قبیل الفاظ باید روح و اصل معنا را گرفت و زواید معنایی را حذف نمود (همان، ج ۷، ۴۹۰-۴۹۱).

### ۵-۲- نسبت «حرکت جوهری» و «ارواح معانی» در منظومه حکمت متعالیه و نقد

#### دیدگاه صدرالمتألهین

نظریه «حرکت جوهری» و «ارواح معانی» هر دو بر پویایی و تعالی وجود و معنا تأکید دارند. بر مبنای حرکت جوهری، همه کائنات دو جنبه داشته: یک وجهه‌ی سیال، متجدد و متحرک که وجود مادی و طبیعی آن هاست و یک وجهه‌ی ثابت که وجود ملکوتی و ماورای طبیعی آن هاست (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲:

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

۱۱۱). بنا بر حرکت جوهری و با اثبات و اختصاص حرکت به عالم ماده و نوبه‌نو شدن دائمی فیض حق تعالی، زمان اختصاص به عالم طبیعت داشته، اما در عالم ثابتات (غیر مادی) حرکت نیست. به عبارت دیگر، زمان تنها به وجه ملکی و متغیر عالم تعلق دارد و در ساحت ملکوتی (ملکوت اعلی) زمان مفهومی نخواهد داشت؛ چرا که زمان، مقدار حرکت است و در غیاب حرکت، زمانی نیز متصور نیست. بر پایه این دیدگاه، از منظر صدرالمتألهین، همه مخلوقات عالم ماده، از جمله انسان در پرتو حرکت جوهری از عرصه جسمانیت، طبیعت و زمان فراتر رفته و هنگامی که به مرحله تجرد می‌رسند، دیگر تدریج، تجدد و تغییر برای آنها معنا نخواهد داشت، بلکه ممکن است سالیان متمادی بگذرد و ابتدأً تغییر و تدریج را درک نکند. لکن به نظر می‌رسد با ادله عقلی می‌توان در عالم مجردات نیز قائل به نوعی حرکت و استکمال شد. توضیح آنکه حرکت، لزوماً نیازمند به ماده عنصری نیست.

استدلال‌های سنتی فلاسفه برای نفی حرکت در مجردات عمده‌تاً بر اساس «برهان قوه و فعل» و «لزوم هیولای اولی» استوار است، اما بر اساس اصالت وجود و تشکیک در وجود، قوه و فعل امری هستند که از مراحل مختلف یک وجود سیال انتزاع می‌شوند و حرکت جوهری ذاتاً به معنای «تدرج در وجود» است، نه صرفاً «خروج از قوه به فعل ناشی از ماده». بنابراین، اگر حرکت را به عنوان «سیالیت تدریج وجودی» تعریف کنیم، آنگاه در عالم برزخ نیز برای مجردات تام و نفوس انسانی می‌توان حرکت و سیر برزخی قائل شد؛ همچنان که برخی روایات معتبر به این مسئله اشاره کرده‌اند (اردبیلی، ۱۳۸۵: ج ۳، ۷۲؛ امام خمینی، ۱۴۰۶: ۱۷۱-۱۷۰؛ رک: نورمحمدی، ۱۴۰۲: ۲۵-۴۲). اما چنانچه اشاره شد با تامل در آثار صدرالمتألهین و برخی از تصریحات وی به دست می‌آید که زمان‌بندی اساساً مربوط به عالم طبیعت است و عالم مجردات به طور مطلق فوق زمان بوده و در قوس صعود، عالم برزخ، یک نوع تجردی مافوق این عالم و مادون عالم قیامت دارد و نحوه این تجرد را خود انسان با اعمال و ملکاتش در دنیا مشخص می‌کند. با این حساب مقدار زمانی که بر انسان در عالم برزخ می‌گذرد، متناسب با همین مقدار تجردی است که خود او کسب کرده است نه متناسب با زمان دنیوی مرگ او، لذا در احادیث آمده است که عالم برزخ برای برخی مومنان مانند چشم بر هم زدنی می‌گذرد، اما برای برخی از کافران هزاران سال طول می‌کشد (حسینی تهرانی، ۱۳۶۱: ج ۸، ۲۶۵-۲۵۴).

با تبیینی که از صدرالمتألهین ذکر شد ایشان تنها عالم طبیعت و ماده را دارای «حدوث زمانی» دانسته و از عالم طبیعت، با عنوان «ماسوی‌الله» تعبیر می‌کند و سایر عوالم را داخل در صقع ربوبی می‌داند. وی در این رابطه می‌گوید: «برای خداوند متعال شئون الهیه و مراتب نوریه‌ای است که از افراد عالم نیستند و از جمله ماسوی‌الله شمرده نمی‌شوند، زیرا آنها صوری هستند در قضای الهی و عالم ربوبی ...»

(صدرالمتألهین، ۱۳۶۱ ب: ۲۳۳) و در جایی دیگر آنها را با تعبیر «و انهما لیست من جملة العالم و ما سوی الله» وصف می‌کند (همو، ۱۳۶۶: ج ۳، ۲۱۴). براساس دیدگاه صدرالمتألهین، هیچ واسطه یا فاصله‌ای میان خداوند و جهان اجسام - که همگی در حرکت جوهری به سر می‌برند- و نیز خود زمان که زاینده این حرکت است، وجود ندارد. آنچه در مکاتب فلسفی، کلامی، عرفانی و دینی تحت عناوینی همچون «عقول»، «صفات»، «علم تفصیلی»، «ملائکه عقلی»، «امر اعلی»، «روح اعظم» و «عالم ملکوت» نامیده می‌شود، در نهایت حقیقتی مستقل از ذات الهی نداشته و به‌طور ذاتی مخلوق محسوب نمی‌گردند. (همو، ۱۳۶۳ الف: ۴۳-۴۴).

اشکالی که می‌توان بر دیدگاه صدرالمتألهین در رابطه با انحصار حدوث زمانی به عالم طبیعت وارد نمود این است که علی‌رغم تصریحات وی در برخی از عباراتش، با عنایت به نظریه حرکت جوهری و ارواح معانی، می‌توان تمامی ممکنات را حادث به حدوث زمانی دانست. مطابق نظریه ارواح معانی، الفاظ تنها بازتابنده عالم ماده نیستند بلکه می‌توانند حامل حقایق متعالی باشند. صدرالمتألهین حال راسخان را در هر آنچه که می‌شنوند و می‌بینند، این چنین می‌داند که به فحوای لفظ منتقل گشته و به روح و باطن معنا هجرت می‌کنند و به ظاهر لفظ و معنای دنیوی و مادی آن مقید نمی‌گردند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۹: ج ۵، ۱۶۸). همچنین مطابق مبانی حکمت متعالیه، وجود تشکیک‌پذیر هر چه ضعیفتر می‌شود بر حدود آن افزوده می‌شود، لذا آنچه در عالم ماده، از وجود انتزاع می‌شود به جهت ضعف وجودی اوست و گرنه حقیقت همه چیز منهای نقص و قصور در عوالم بالا موجود است. از جمله این امور در عالم طبیعت، زمان است که اگر چه در عالم مادی متصرم و سیال است، اما حقیقت آن در عالم غیرمادی فاقد سیلان و تصرم است که به آن دهر گفته می‌شود. (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۱۸۸-۱۲۰). ت ارواح معانی و حقایق متعالی سیر کنند و این سیر، بازتابی از حرکت جوهری اشتدادی وجود است. از آنجا که زبان و معنا نیز جزئی از وجود است، طبق حرکت جوهری، متحول و سیال است و به مراتب بالاتر وجود راه می‌یابد. شاهد بر این ادعا، عبارت صدرالمتألهین در تفسیر سوره زلزال است: «إذ زمان الآخرة تسع الأزمنة كلها و کذا مکانها تسع الأمکنه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱ الف: ج ۷، ۴۲۲) چون زمان آخرت وسیع‌ترین زمانهاست و همچنین مکان آخرت از وسیع‌ترین مکانهاست؛ که اشاره به وجود زمان و مکان در عالم ماورای طبیعت منهای خصوصیات مادی آنها دارد. وی پس از آنکه تاکید می‌کند احدی حق انکار این مطلب را که اجتماع همه مخلوقات از اولینشان تا آخرینشان در یک زمان واحد در زمینی واحد است را ندارد و این امر را به جهت قدرت گسترده و عنایت فراگیر خداوند دانسته، دلیل می‌آورد که زمان آخرت از همه زمانها وسیع‌تر بوده و همچنین مکانش از جمیع مکانها گسترده‌تر است. بنابراین از نظر وی عوالم فوق عالم طبیعت دارای زمان بوده متنها نه به همراه

ویژگی زمان در عالم ماده، همانطور که جسم در عالم ماده دارای سه بعد بوده و محدودیت‌های عالم طبیعت او را احاطه کرده است، ولی در عوالم بالاتر حقیقت جسم موجود است و این امر حکایت از مادیت موجودات ملکوتی نمی‌کند.

بر اساس این تحلیل، اگر در جهانی فراتر از طبیعت، وجود زمان را فرض کنیم، در آن صورت می‌توان برای موجودات آن جهان نیز «حدوث زمانی» قائل شد. بر همین اساس، همچنانکه مثل نورانی و افراد طولی عقلانی در «عالم عقل» حضور دارند، با همین استدلال می‌توان حدوث زمانی آنها را نیز اثبات نمود، اما باید حدوث را از معنای مادی آن که مشروط به فرد واحدی است و متصرف‌الوجود و منقطع‌الاجزاء است تجرید کرد و حقیقت معنای آن را گرفت و اصل و روح معنای آن را از مشاهده خصوصیات طبیعی و از این قوالب لفظی خالی ساخت؛ چراکه حدوث به این معنا برای مصداق طبیعی و از خصوصیات فرد است (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۱۸۸-۱۲۰).

صدرالمتألهین بر این باور است که روح معنای زمان، همان «کمیت اتصالی» آن است که حقیقتی واحد بوده و حتی در عوالم مجرد مانند عالم عقل و دهر نیز حضور دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ج ۷، ۴۲۳). از سوی دیگر، ماهیت اصلی «حدوث»، گذار از «عدم» به «وجود» است که این مفهوم -فارغ از خصوصیات فردی- در عوالم فوق طبیعی نیز جاری است، با این تفاوت که در عالم طبیعت، پدیده‌ها پس از گذشت مدتی از حرکت فلکی به وجود می‌آیند؛ حال آنکه در مورد موجودات مجرد، باید از این زمان عرضی و شخصی -که برای هر جوهری در اثر حرکت جوهری‌اش پدید می‌آید- صرف‌نظر کرد. چون در این عالم، هرفردی از انسان و غیر انسان دارای زمانی مستقل بوده که با جوهرش دائماً در تبدل است به گونه‌ای که وجودی از او معدوم و وجودی موجود می‌شود و این حرکت اوست که عین زمان اوست. بنابراین اگرچه تکامل تدریجی و ترقی از نقص به کمال و این نحو حرکت جوهری و در نتیجه حدوث زمانی مختص به عالم ملک است، اگر به هر صورتی قائل به تکامل برزخی و ترقی در عالم آخرت و برزخ باشیم - چنانکه برخی با عنایت بر متون دینی و ادله عقلی و نقلی به حرکت در مجردات قائل شده‌اند- باید ملزم به ترقی و تکامل برزخی و رفع حجاب‌های ظلمانی گردیم و ناگزیر از پذیرش قبلیت و بعدیت بوده و این یعنی اثبات زمان و اثبات حدوث زمانی در مافوق عالم طبیعت.

## ۶- نتیجه‌گیری

۱. در دیدگاه متکلمان، تمام عالم اعم از مجردات و مادیات، حادث به حدوث زمانی هستند، به این معنا که در یک زمان خاصی، توسط خداوند متعال از کتم عدم موجود شده‌اند،

◀ عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳)

۲. از نظر صدرالمتألهین حدوث زمانی مختص به عالم طبیعت است و موجودات عالم ماده، آن به آن در حال تغییر و حدوث و فنای تدریجی هستند و از ناحیه حق تعالی فیض هستی را دریافت می‌کنند، اما سایر عوالم، حادث زمانی نبوده گرچه قدیم زمانی نیز نیستند.
۳. پس از بررسی در آثار فلسفی و تفسیری صدرالمتألهین می‌توان به دست آورد که او با خارج کردن مسئله حدوث عالم از دایره مباحث کلامی و پذیرش و تبیین نظریه ارواح معانی، وجود زمان و در نتیجه حدوث زمانی را در تمامی عوالم خلقی اثبات نموده است.
۴. اگرچه صدرالمتألهین به صراحت حدوث زمانی را مخصوص عالم ماده دانسته و متون دینی را با خود همراه می‌داند، اما با تکیه بر مبانی روش‌شناسی تفسیری حکمت متعالیه می‌توان حدوث زمانی را به تمام کائنات و عوالم فوق آن سرایت داد.
۵. با وجود اصرار صدرالمتألهین در این رابطه که حدوث زمانی – که در برابر سکون و عدم تغییر عالم قرار دارد – منحصر در چارچوب عالم ماده است، اما با عنایت به «روح معنای زمان و حدوث» – که از برخی تعابیر ایشان فهمیده می‌شود – می‌توان قائل شد که زمان و حدوث زمانی با حذف خصوصیات مادی و طبیعی آن، قابل انطباق بر مفارقات نیز خواهد بود.
۶. سراسر هستی به جز ذات باری تعالی را می‌توان حادث به حدوث زمانی غیر از آن معنای موردنظر متکلمان دانست.

## منابع

-قرآن کریم

-نهج البلاغه

۱. ابن سینا، ابوعلی، (۱۳۸۳)، *الاشارات والتنبيهات*، ج ۳، چاپ اول، قم، نشر البلاغه.
۲. ابن بابویه، محمدبن علی، (۱۳۹۸)، *التوحيد*، تصحیح: هاشم حسینی، چاپ اول، قم، جامعه مدرسین.
۳. اردبیلی، عبدالغنی، (۱۳۸۵)، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، چاپ دوم، سه جلدی، ج ۲، تهران، مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، ۹ جلدی، چاپ سوم، ج ۱-۱ و ج ۳-۱ و ج ۵-۱، قم، انتشارات اسراء.
۵. حسینی تهرانی، محمدحسین، (۱۳۶۱)، *معاد شناسی*، ج ۸، تهران، انتشارات حکمت.
۶. خمینی، روح‌الله، (۱۴۰۶)، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، تهران، موسسه پاسدار اسلام.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۴)، *مفردات الفاظ القرآن*، ج ۱، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
۸. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۳ الف)، *رسالة فی حدوث العالم*، چاپ اول، تصحیح و ترجمه: محمد خواجه‌جوی، تهران، انتشارات مولی.
۹. ———، (۱۳۶۳ ب)، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح: محمد خواجه‌جوی، چاپ اول، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۰. ———، (۱۳۷۸)، *رسالة فی الحدوث*، تصحیح و تحقیق: سید حسین موسویان، قم، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. ———، (۱۳۸۷)، *المظاهر الإلهية فی اسرار العلوم الكمالية*، تصحیح و تعلیق: محمد خامنه‌ای، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۱۲. ———، (۱۳۶۰)، *اسرار الآيات*، تصحیح و تحقیق: محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۱۳. ———، (۱۹۸۱)، *الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الاربعة*، ۹ جلدی، ج ۵-۷، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.

۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۱ الف)، **تفسیر القرآن الکریم، هفت جلدی، ج ۴ و ۷**، چاپ دوم، تصحیح: محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۱ ب)، **العرشیه**، تصحیح: غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی.
۱۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۶)، **شرح اصول کافی**، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹)، **تفسیر القرآن الکریم، ج ۵**، تصحیح و تحقیق: محمد خواجوی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۸. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۲)، **شرح هدایة الأئیریه**، تصحیح: محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
۱۹. طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۷۴)، **ترجمه تفسیر المیزان**، ج ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۳)، **انوار الملکوت فی شرح الیاقوت**، تحقیق: محمد نجمی زنجانی، چاپ دوم، قم، الشریف الرضی.
۲۱. فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق، (۱۳۷۲)، **گوهر مراد**، تصحیح و تعلیق: زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۲. قرشی، علی اکبر، (۱۳۶۷)، **قاموس قرآن**، ج ۲، تهران، انتشارات اسلامی.
۲۳. قمی (قاضی سعید)، محمد بن محمد، (۱۳۷۳)، **شرح توحید الصدوق**، تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی، ج ۲، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، **الکافی**، تهران، دار الکتب الاسلامی.
۲۵. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۱۲)، **بحار الانوار**، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت، موسسه الوفاء.
۲۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴)، **مجموعه آثار (شرح منظومه)**، ج ۵، چاپ هفتم، تهران، انتشارات صدرا.