

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال هفتم، زمستان ۱۳۹۴، شماره مسلسل ۲۶

واکاوی ادله متکلمان مسلمان در اثبات زمان موهوم

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۱/۱۰

تاریخ تأیید: ۹۳/۵/۱۷

علیرضا کهنسال\*

معصومه عارفی\*\*

مسئله حدوث و قدم عالم همواره منشأ منازعات بسیاری بین متکلمان و فلاسفه اسلامی بوده است؛ در این میان، فلاسفه اسلامی متقدم رأی به قدم عالم داده‌اند. ولی از آنجا که متکلمان با قدم عالم مخالف بودند و نیز بر اساس مبانی خود به حدوث زمانی آن معتقد بودند، برخی از آنان در تبیین حدوث زمانی را فرض کردند که ویژگی‌های زمان واقعی را نداشته باشد و آن را زمان موهوم نامیدند. تکیه‌گاه اصلی استدلال متکلمان بر انتزاع این زمان از بقای الهی و استمرار وجود او است، اگرچه آنان به انتزاع حرکت توسطی از قطعی نیز استدلال کرده‌اند. مخالفان نیز بقای الهی را و رای زمان دانسته‌اند و انتزاع موجود بی‌قرار از مبدأ برقرار را محال دانسته‌اند. این مقاله به بررسی استدلال متکلمان در انتزاع این زمان از صفت بقای الهی، تبیین‌های مرتبط با آن و نقدهای مخالفان می‌پردازد. فرضیه زمان موهوم، در صورت اثبات، آثار فراوانی در مباحث حرکت و حدوث و قدم و زمان خواهد داشت. هم‌چنین، در این پژوهش از روش عقلی-تحلیلی در بررسی آرا استفاده شده است.

\* استادیار دانشگاه فردوسی.

\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی.

**واژگان کلیدی:** زمان، زمان موهوم، حرکت، بقا، حدوث عالم، حدوث زمانی.

### طرح مسئله

نظریه زمان موهوم نظریه‌ای است که در تبیین حدوث زمانی عالم و تصحیح اشکالات وارد بر آن از جانب متکلمان مسلمان ارائه شده است. قیایان به این نظریه، در پی ارائه یک طرح جامع برای تبیین این نظریه، منشأ انتزاع این زمان را صفت بقای الهی دانسته‌اند و در پاسخ به اشکالات مخالفان این نظریه سعی کرده‌اند که این انتزاع را به هرگونه‌ای که می‌شود مستدل کنند. در مقابل، مخالفان این نظریه هم به هر نحو ممکن این انتزاع را محال دانسته‌اند و سعی کرده‌اند استدلال‌های متکلمان را ابطال کنند. این مقاله به بررسی این انتزاع و تبیین‌های متکلمان درباره نحوه این انتزاع و استدلال‌های مخالفین در مقابل آن - که در ارتباط مستقیم با تبیین صفت بقای الهی و حقیقت آن قرار می‌گیرد - و نیز به تحلیل و تبیین بهتر این آرا و نهایتاً داوری آنها می‌پردازد.

### مفهوم شناسی

#### ۱. تعریف زمان موهوم

تعاریف گوناگونی درباره زمان موهوم ارائه شده است که هر کدام به اعتباری به تبیین زمان موهوم پرداخته‌اند. برخی این زمان موهوم را گاه عدم موهوم ازلی سیال ممتد دانسته‌اند (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۲۱؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۱؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۳۱؛ همو، بی‌تا: ۳۴۵/۲) و برخی آن را گاه مانند زمان موجود دانسته‌اند. (نراقی، ۱۳۸۱: ۴۶۸؛ همو، ۱۴۲۳: ۱۸۲/۱) البته، در بررسی تعریف اول، باید گفت که این تعریف دارای تناقض درونی است، زیرا هم مفهومی عدمی و هم مفهومی

وجودی را در خود جای داده است. آن‌گاه، جای این پرسش است که چگونه امر عدمی سیال و ممتد است؟ گویی در این تعریف موهوم بودن و معدوم بودن قرین هم پنداشته شده‌اند. اما در تعریف دوم این زمان مانند زمان موجود دانسته شده است. فرض تعریف دیگری نیز مطرح است به این‌که این زمان امری نفس‌الامری و واقعی است، هرچند مانند زمان موجود نباشد. (خوانساری ۱۳۷۸: ۱۰۳؛ جامی، ۱۳۵۸: ۲۰۲؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۴۶۸) این در صورتی است که بتوان منشأ انتزاع صحیحی برای این زمان ترسیم کرد. در واقع، مابازاء نداشتن این زمان مرادف با موهوم بودن این زمان - نه معدوم بودن آن - انگاشته شده است. البته، ویژگی‌هایی مانند واقعی بودن این زمان یا سیال و ممتد بودن آن با موجود یا نفس‌الامری بودن آن سازگار است. مطلب دیگری که در تعریف این زمان به چشم می‌خورد ازلی بودن این زمان است. (فیض‌کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۲۱؛ میرداماد، ۱۳۶۱: ۳؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۳۱؛ همو، بی‌تا: ۳۴۵/۲؛ ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳: ۲۸/۳ و ۴۲) بر این اساس، می‌توان ویژگی‌های زمان موهوم را برشمرد.

## ۲. ویژگی‌های زمان موهوم

أ. ازلی بودن منشأ انتزاع زمان: باید منشأ انتزاع این زمان ازلی باشد. چه بسا این سخن معارض با این مطلب است که خود متکلمان موجودی ازلی جز خداوند را باور ندارند. یکی دیگر از ویژگی‌های این زمان فاصل بودن این زمان بین خداوند و عدم عالم و نیز ظرف بودن این زمان برای عدم عالم است. در برخی تعاریف، این زمان ظرف وجود الهی دانسته شده که از آن تعبیر به ازل می‌شود. (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۱؛ خوانساری، ۱۳۷۸: ۱۰۳؛ ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳: ۲۸/۳ و ۴۲)

ب. انتزاعی بودن زمان: ویژگی دیگر این زمان انتزاعی بودن آن است. (مجلسی،

۱۴۰۴: ۵۴/۲۸۷

بررسی: همان‌گونه که ملاحظه شد، نکات تعارضی در این تعاریف به چشم می‌خورد اما در مجموع، به نظر می‌رسد که بهترین تعریفی که در رابطه با این زمان از مجموع این تعاریف می‌توان ارائه کرد این است که این زمان امر نفس‌الامری، واقعی و انتزاعی بین خداوند و حدوث عالم است و وعاء عالم است. اما در معدوم بودن این زمان جای تردید است، زیرا تبیین حدوث به این واسطه لغو می‌باشد. در این که این زمان مانند زمان موجود هم باشد جای تردید است، زیرا اشکالات حدوث زمانی را در پی می‌آورد. سیال و ممتد بودن این زمان هم آن را مانند زمان موجود قرار می‌دهد و آن اشکالات را در پی دارد. البته، همه این فروض در صورتی است که بتوان منشأ انتزاع برای این زمان ترسیم کرد.

#### مسئله بقا در عرصه دلایل نفی و اثبات

در بحث زمان موهوم، در ناحیه اثبات و نفی آشفتگی دیده می‌شود. دلایل به دقت تفکیک نشده‌اند و از آن‌جا که هر دلیل با پاسخ مخالف و موافق درهم آمیخته است، تفکیک آنها دشوار است. دلیل اصلی موافقان استناد به بقای الهی است که این زمان را ترسیم می‌کند، بی آنکه از منشأ انتزاع غیر قارّ برآمده باشد. مخالفان نیز این امر را انکار می‌کنند. بار دیگر موافقان برای تحکیم این دلیل به شواهد دیگری روی می‌آورند که در حقیقت برای رفع معارضات بر دلیل اصلی است. در ادامه، کوشش می‌شود که این دلایل به تفکیک بیان شوند. نکته دیگر آن است که دلیل اصلی (استناد به بقای خدا) را می‌توان برای موافق و مخالف قرار داد. در این نوشتار، «بقا» دلیل موافقان قرار گرفته است. آن‌چه محور سخن در این نوشتار است سخنان موافقان است و منطقاً باید ابتدا دلایل آنها را بیان کرد.

وارونه، می‌شود سؤال از منشأ انتزاع زمان موهوم را دلیل مخالفان قرار داد. در این صورت، استناد به بقا پاسخ موافقان به این استدلال خواهد بود.

موافقان بر سخن خویش به صفت بقای الهی چنین استدلال آورده‌اند:

این زمان - گرچه از امور متحقق نفس‌الامری است - از موجودات خارجی نیست و از حرکت یا جسم هم انتزاع نمی‌شود، بلکه این زمان از ذات الهی به ملاحظه بقای او انتزاع می‌شود و دلیلی بر ابطال آن نیست. به عبارت دیگر، زمان موهوم از استمرار وجود واجب انتزاع می‌شود و ذات الهی به تنهایی منشأ انتزاع این امر ممتد نیست. (خوانساری، ۱۳۷۸: ۱۰۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۴/۲۸۰ و ۲۸۲؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۲۲) از آنجا که یکی از محورهای اصلی بحث در هر دو طرف مسئله بقای خداوند است و نظر به آنکه مسئله مذکور برای موافق و مخالف اهمیت دارد، ضروری است که در باب صفت بقا تأملی داشته باشیم.

### ۱. عینیت بقا با ذات خدا

یکی از مباحثی که در مورد صفت بقای الهی مطرح می‌شود عینیت این صفت با ذات الهی و عدم زیادت آن بر ذات الهی است. ارتباط این بحث با موضوع ما این است که بعد از درک عینیت بقا بسیاری از تفسیرهای خطا در باب حقیقت بقا ابطال می‌گردد. دلایلی که بر اثبات عینیت مطرح می‌شود را می‌توان در دو دسته جای داد: دلایلی که مثبت عینیت همه صفات حقیقه خدا با ذات او است [چون بقا نیز از صفات حق است عینیت آن با ذات اثبات می‌شود] - دلایلی که به نحو مستقیم به بحث از صفت بقا می‌پردازند. دو فقره از دلایل مربوط به این دسته را در ادامه بیان می‌کنیم.

۱. لزوم بقا در واجب الوجود لذاته: اگر واجب باقی به بقایی باشد که نفس ذاتش

نیست، واجب الوجود لذاته نخواهد بود؛ آنچه موجود لذاته است باقی لذاته نیز می‌باشد، زیرا ما بالذات هرگز زایل نمی‌شود. اگر بقا به صفتی که وجود در زمان دوم به آن معلل است تفسیر شود، محال بودن بقا آشکارتر است، زیرا این سخن به این برمی‌گردد که واجب در زمان دوم به سبب امری غیرذاتش موجود است.

۲. بقا به معنای وجود با وصف استمرار: بقا در اصطلاح به معنای استمرار وجود است و استمرار وجود معنایی ندارد غیر از وجود از حیث انتسابش به زمان ثانی. (فخرالدین رازی، ۱۴۰۶: ۳۵۱؛ همو، ۱۹۸۶: ۱/۲۶۵؛ نراقی، ۱۴۲۳: ۳/۵۱۱ و ۵۱۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴/۶۴-۱۶۵؛ استرآبادی، ۱۳۸۲: ۲/۲۸۳ و ۲۸۸؛ حلی، ۱۴۱۳: ۲۹۰؛ شعرانی: بی‌تا: ۴۰۳؛ محمدی، ۱۳۷۸: ۱۴۳)

در واقع، ذاتی که صرف وجود است منشأ انتزاع مفهوم سرمدیت و بقا است و حقیقت آنها در خارج و ذهن عین ذات است، گرچه مفهوم اعتباری انتزاعی آنها زاید بر ذات در تعقل است. لازم به ذکر است که بقا اعم از سرمدیت است، چون بقا موجودیت مستمر است - چه دائم باشد و چه در قطعه‌ای از زمان - و سرمدیت موجودیت ازلی و ابدی است. و کسی که زیادت بقا را بر ذات الهی نفی کند، زیادت سرمدیت را هم نفی کرده است.

پس، سرمدیت و بقا امور انتزاعی‌اند که از ذات واجب به اعتبار ذاتش انتزاع می‌شوند. از این رو، بقا و سرمدیت نسبت به ذات قیام به نحو قیام امور انتزاعی دارند اما زیادت آنها بر وجود اعتباری است، زیرا معنای زاید بر وجود یعنی موجودیت به نحو مستمر. (نراقی، ۱۴۲۳: ۲/۵۱۳ و ۵۱۴؛ خفزی، ۱۳۸۲: ۲۰۳)

## ۲. حقیقت صفت بقای الهی

صفت بقا از جمله صفات ثبوتی است؛ بقا از صفات ثبوتی است که به اضافه

به غیر محتاج نیست و اضافه هم عارض آن نمی شود. اسم خداوند متعال در این مرتبه «باقی» است. (نراقی، ۱۳۸۱: ۱۵۹)

استدلال و برهان بر اثبات بقای الهی از این قرار است: خداوند واجب‌الوجود لذاته است، یعنی وجود برای او ضرورت دارد، ضرورتی که از ذات سرچشمه می‌گیرد، نه از غیر. معنای ضرورت وجود عبارت است «استحالة انفکاک»: انفکاک وجود از ذات و عروض عدم بر آن محال است. خواه عدم سابق باشد و خواه عدم لاحق [که هر دو دلیل بر امکان‌اند]. هرچه این گونه باشد وجودش در ازل و ابد ذاتی است. پس، دوامش در ازل قدم و دوامش در ابد بقاست. (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۴۷؛ نراقی، ۱۴۲۳: ۵۰۶/۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۷/۴؛ شعرانی، بی‌تا: ۴۰۳؛ محمدی، ۱۳۷۸: ۱۴۲؛ رازی فخرالدین، ۱۴۰۶: ۳۵۰؛ حسینی شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۸۲؛ محمدی گیلانی، ۱۴۲۱: ۱۱ و ۱۲؛ حلی، ۱۴۳: ۲۹۰؛ قشیری، ۱۴۲۲: ۳۹۴)

در مورد اسم «الباقی» در خداوند تفاسیر بسیاری وجود دارد؛ برخی افراد باقی را اسم خداوند به اعتبار عدم عروض فنا بر او می‌دانند. (همدانی درودآبادی، ۱۴۲۶: ۴۶؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۱۹: ۱۱۵) گاه ذات الهی به اعتبار مبدأ بودن برای سلسله طولی و قدس نزول ازلی، اول و قدیم بالذات نامیده شده و به اعتبار آخریت و علت غایی بودن او برای قوس صعود، ابد و آخر نام گرفته و به هر دو اعتبار سرمدی، باقی و دائم دانسته شده است و گاه نیز بقا تنها به قدم تفسیر شده است، با این توضیح که ابدی شیعی است که وجودش انقطاع ندارد، و ازلی صفت الهی به اعتبار عدم انقطاع وجود شیء در زمان ماضی است، قدم نیز ضد حدوث است و به ازلیت تفسیر شده است. اسم خداوند به اعتبار سابق بودن خداوند بر غیر و عدم مسبوقیت او به عدم است. (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۱۶۸؛ همدانی درودآبادی، ۱۴۲۶: ۴۶ و ۴۷ و ۱۴۸؛ علوی عاملی، ۱۳۸۱: ۷۸۳/۲)

غزالی در تبیین اسم باقی معتقد است که باقی همان موجودی است که وجودش به واسطه ذاتش واجب است. اما هنگامی که این ذات به مستقبل اضافه شود باقی نام گیرد و آن گاه که به ماضی اضافه گردد، قدیم نامیده شود و باقی مطلق آن چیزی است که تقدیر وجودش در استقبال به آخر منتهی نمی شود، که از آن به ابدی تعبیر می شود، و قدیم مطلق آن چیزی است که تقدیر وجودش در ماضی به اول منتهی نمی شود، که از آن تعبیر به ازلی می شود. این اسامی حسب اضافه این وجود در ذهن به ماضی و مستقبل است. امور متغیر در ماضی و مستقبل داخل اند، این امور زمان مند می باشند و در زمان جز حرکت و تغیر داخل نمی شود. اما در آنچه که برتر از حرکت و تغیر است ماضی و مستقبل نیست و در او قدم از بقا جداشدنی نیست. (میرداماد، ۱۳۸۵: ۴۳۸/۱؛ رک. غزالی، ۱۳۷۵: ۱۵۹)

خواجه نصیرالدین طوسی معتقد است که بقا مقارنت وجود با اکثر از زمان واحد بعد از زمان اول است و این در امر غیر زمانی معقول نیست. برای مثال، ممکن نیست گفته شود که حکم به اعظم بودن کل از اجزائش در زمان واقع است یا در جمیع زمان ها، همان طور که گفته نمی شود واقع در مکان است یا در همه مکان ها. اگر بپذیری که حکم (تصدیق) این گونه است، آنچه حکم بر آن متوقف است از تصورات به اولویت باید این گونه باشد: در تصورات علت زمان و به طریق اولی مبدأ کل زمانی نمی باشد. بنابراین، خواجه طوسی ا تصاف خداوند به بقا را نوعی تشبیه به زمانیات می داند.

فخرالدین رازی نیز تبیین متفاوتی از بقا ارائه می دهد؛ او معتقد است که معقول از بقا صفتی است که مقتضی ترجیح وجود بر عدم است و این در حق ممکن معقول است و واجب الوجود لذاته محال است که رجحان وجود بر



عدمش معلل به معنایی باشد. (طوسی، ۱۴۰۵: ۲۹۳؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۴۰۸-۴۰۹ میرداماد، ۱۳۸۵: ۴۳۷/۱) البته، در تبیین فخرالدین رازی جای تردید است. به نظر می‌رسد که بقا وجودی مخصوص است، یعنی در واقع وجود مستمر است، مانند حدوث که وجود بعد از عدم است. از وجود مستمر تعبیر به وجود بعد از وجود می‌شود. از نظر ابوالبرکات بغدادی نیز بقا به جای زمان بر وجود اطلاق می‌شود. پس بقا صفت وجود است، بنابراین اینکه بقا عبارت از استمرار وجود است. (استرآبادی، ۱۳۸۲: ۲۸۳/۲ و ۲۸۶؛ حسینی شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۸۲؛ ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳: ۴۰/۳؛ خفزی، ۱۳۸۲: ۲۰۳-۲۰۴) [چون ابوالبرکات زمان را مقدار وجود می‌داند، بعید نیست که بقا از نظر او تفسیر زمان‌مند شود].

بدین ترتیب، در برخی آراء، خداوند برتر از این دانسته شده که به بقا وصف شود بلکه او محیط بر بقا است. پس، هرچه از صفت بقا طبیعت امکانی معقول است خداوند از آن منزّه است و عقول نمی‌تواند به کنه ذات الهی دست یابد. (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۴۳۹/۱) از طرف دیگر، اگر بقا حقیقت در امور زمان‌مند باشد، اطلاق بقا بر او مجازی است، حال آنکه بقا از اسماء حسنی الهی است. پس، بقا بر دو قسم است: بقای زمانی و بقای حق. خداوند باقی به بقای دوم است. پس، واجب الوجود متعالی از زمان و محیط به آن است و وجودش که عین ذاتش است زمانی نیست. بنابراین، وجودش زمانی نیست تا بقایش به معنای وقوع او در زمان مستمر باشد؛ اگر بقایش به این معنا باشد، لازم می‌آید که بقایش دائمی نباشد، چه رسد به اینکه سرمدی باشد، زیرا زمان حادث است. پس، سرمدیت و بقا به معنای ثبوت وجودش در وعاء شایسته اوست و این دوام غیر زمانی برای وجود صرفی است که منزّه از امتداد و استمرار و مقابل آنهاست. (نراقی، ۱۴۲۳: ۵۱۶/۳؛ میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۴۳۴/۱)

حاصل این که صفت بقای الهی با اعتبارات گوناگونی لحاظ شده و گاه تعبیّرات زمانی در تبیین آن به کار رفته است. در این میان، گروهی به همین واسطه اطلاق بقا را بر خداوند محال می‌دانند. این درحالی است که چون بقا صفتی وجودی است، عدم اطلاق بقا بر خداوند جایز نباشد. پس، باید این صفت به نحوی تبیین شود و از جهات امکانی تنزیه شود که اتصاف خداوند به آن جایز باشد. برای مثال، در تصحیح معنای بقای الهی یا می‌توان از زمان تقدیری و فرضی استفاده کرد یا این که بقا را عبارت از عدم عروض عوارض زوال بر خداوند یا هر تفسیری که منافی وجوب وجود الهی نباشد دانست.

#### بقا در استدلال دو طرف

گفته شد که صفت بقا مهم‌ترین دلیلی است که موافقان زمان موهوم به آن استدلال کرده‌اند و روشن شد که صفت بقای الهی نمی‌تواند زمانی باشد. بنابراین استدلال موافقان معتبر نیست. در آغاز، گفته شد که موافقان منشأ انتزاع زمان موهوم را بقای الهی دانسته‌اند. نخست، بر این سخن موافقان که منشأ انتزاع زمان موهوم بقای الهی است اشکالی وارد شده است: اتصاف خداوند به بقا متوقف بر تحقق زمان است، زیرا آن‌چه از این وصف فهمیده می‌شود استمرار وجود از حیث انتساب آن به زمان ثانی است و، به عبارت دیگر، وجود شیء در آنی مسبوق به وجود همان شیء در آن دیگر متقدم است. در این حال، اگر زمان مقدار آن و متزاع از ذات متّصف به بقا باشد، دور لازم می‌آید.

برخی از موافقان زمان موهوم، در جواب این اشکال، آن را مبتنی بر مسامحه دانسته‌اند. برخی دیگر تبیین جدیدی از این انتزاع ارائه کرده‌اند: اتّصاف خداوند به بقا متوقّف بر زمان نیست. در واقع، منشأ انتزاع زمان وجود الهی است که

عروض عدم بر آن ممتنع است و این وصف، یعنی امتناع عروض عدم برای خداوند، بر اعتبار بقا یا زمان متوقف نیست، زیرا این وصف، از لوازم وجود ذاتی است که عین ذات الهی است یا امری است که ثبوتش برای ذات به امری غیر ذات نیاز ندارد و مجرد استلزام بین وصف مذکور و بقا- در اشکال معترض- کافی نیست. پس، انتزاع بقا به معنای مذکور از ثبوت این وصف، بلکه از انتزاع زمان هم متأخر است.

اما جوابی که مخالفان به این استدلال داده‌اند این است: اینکه به واسطه بقا دوام وجود الهی و سرمدیت آن اراده شود، موجب امتداد نیست، زیرا امتداد لازم دوام وجود متغیرات است و دوام ذات ثابت غیر مسبوق به عدم موجب ثبوت امتداد نمی‌شود، زیرا دوام آن در وعاء سرمد و نه در وعاء زمان است. اما چنانچه از بقا، نه دوام وجود الهی و سرمدیت آن، بلکه خود این امتداد اراده شده باشد، باید گفت که بقای الهی به این معنا نیست، بلکه جایز نیست که بقا به این معنا باشد. و اگر منظور از بقای شیء ممتد دیگری غیر این زمان ممتد باشد و توهم این زمان به سبب توهم این زمان به سبب توهم آن باشد، باید گفت که تصور شیء ممتد دیگر، که همان بقا باشد، به دور می‌انجامد که ذکر آن گذشت.

(مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۴/۲۸۳؛ نراقی، ۱۴۲۳: ۲/۲۰۸؛ خواجه‌نوی و دوانی، ۱۳۸۱: ۲۴۳)

حاصل این که اگر موافقان زمان موهوم بقا را زمانی بدانند، ائصاف خداوند به بقا متوقف بر تحقق زمان است و زمان نیز منتزع از ذات باقی است و این دور است. اما اگر بقا را زمانی ندانند- که سخن صواب است، این معنا سبب امتداد و زمان نمی‌شود.

### منشأ انتزاع زمان و حرکت

مهم‌ترین مطلب این بحث که رکن همه یا بیشتر دلایل است آن است که حرکت و زمان لزوماً از موجود غیرقار و زمان‌مند انتزاع نمی‌شوند. در بحث پیشین اثبات شد که صفت بقا زمانی نیست و موجود غیر زمانی نمی‌تواند منشأ انتزاع زمان باشد. اگر موافقان بتوانند این مطلب را اثبات کنند که میان منشأ و منتزع مناسبتی نیست، می‌توانند منشأ انتزاع زمان موهوم را ذات خدا به اعتبار بقای او بدانند. مخالفان نیز بخش اصلی ابطال دلایل موافقان را بر نقد همین نکته قرار داده‌اند.

استدلال مخالفان بدین‌گونه است:

- زمان غیرقار است؛

- منتزع باید با منشأ انتزاع تناسب داشته باشد؛

نتیجه. زمان نیز باید از چیزی انتزاع شود که با آن مناسبت دارد. از مجموع آن‌چه آمد (از مقدمات و نتیجه) برمی‌آید که ۱. آن‌چه زمان از آن انتزاع می‌شود تنها می‌تواند حرکت باشد؛ ۲. زمان نمی‌تواند مقدار موجود قار باشد. توضیح سخن آن‌که زمان امر غیرقار است، و اگر مقدار امر قار باشد، شیء بدون مقدارش متحقق می‌شود. به عبارت دیگر، حقیقت زمان تقضی و استمرار ممتد است. پس، اگر انتزاعی باشد، منتزع از چیزی است که مناسب و مشابه آن در ماهیت باشد، مانند حرکت قطعی که امر تدریجی متصل غیرقار است و نسبتش به امور خارج مختلف است. پس، زمان مقدار غیرقار است، و از آن‌جا که هر مقدار غیرقاری حرکت است، پس زمان مقدار حرکت است. و چون حرکتی نیست، زمانی هم نیست. بنابراین، اتصاف به امتداد و انقضا فرع وجود حرکت است.

به نحو دیگر هم می‌توان گفت: اگر امر ثابت سبب امر مجدد - که زمان موهوم

است - شود، باید اجزاء این مجدد همیشه ثابت باشد، در حالی که ثبوت آن محال است، چون زمان غیرقارّ است. (خواجوئی و دوانی، ۱۳۸۱: ۲۴۴-۲۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۸/۵۴ و ۲۸۱ و ۲۸۲؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۷۲؛ خواجوئی، ۱۴۱۸: ۷۶؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۴۷۸؛ خوانساری، ۱۳۷۸: ۳۱۵؛ نراقی، ۱۴۲۳: ۱/۱۹۹ و ۲۰۰؛ محمدی، ۱۳۷۸: ۶۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۷۳/۲؛ علوی عاملی، ۱۳۸۱: ۱/۶۸۴)

#### ۱. انکار تناسب از طریق صدق حرکت بر ساکن

موافقان اتّصاف به امتداد و انقضا را فرع وجود حرکت نمی‌دانند. اگر زمان مقدار حرکت باشد، انتساب امور ثابت به آن ممتنع است. ملازمه به این نحو است که اگر چنان باشد، زمان متغیّر غیرقارّ است - زیرا مقدار حرکت است و حرکت غیرقارّ و متغیّر است - و متغیّر بر ثابت منطبق نمی‌شود - چرا که در انطباق، اجزاء دو طرف باید با هم منطبق و مطابق باشند اما بطلان لازم این‌گونه است: ما همان‌طور که حکم می‌کنیم که حرکت امروز هست و دیروز بوده و فردا موجود خواهد بود، ضرورتاً حکم می‌کنیم که خداوند قبل از وجود این روز هست و با این روز هم هست و بعد از انقضای این روز هم خواهد بود. پس، این مفاهیم بر او صادق است و به حرکت و تغیر مربوط نمی‌شوند. هم‌چنین، این مفاهیم در جواهر عقلی که با باری تعالی موجودند و دائم به دوام وجود اویند، مفهوم معیت صادق است.

پس، امری که مفهوم معیت، قبلیت و بعدیت برای آن امر حاصل است، در جایگاهی وجود دارد که حرکت در آن جایگاه ممتنع است. مگر این‌که در این موارد بگوییم: خداوند که به نحو ذاتی واجب است و عدم بر او ذاتاً ممتنع است، موجود بودن قبل از این روز و با این روز و بعد از این روز بر او صادق نیست. اما این سخن قولی فاسد است، چون چنین چیزی عدم محض و ممتنع است.

(تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱۹۱/۲ و ۱۹۲؛ فخرالدین الرازی، ۱۳۷۳: ۱۴۶/۲؛ همو، ۱۹۸۶: ۱۳۵/۱؛ خوانساری، ۱۳۷۸ش: ۱۰۵).

بنابراین، این که ضرورتاً باید در خارج امری غیرقارّ باشد که در عقل، این امتداد از آن حاصل شود ادعایی بیش نیست، زیرا جایز است که از موجودی قارّ حسب آنچه از نسب و اضافه‌ها به امور متغیّر دارد حاصل شود. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱۹۶/۲)

پاسخی که از سوی مخالفان به این استدلال داده شده است بر مبنای پذیرش دهر و سرمد است، به این بیان که نسبت زمان به نحو حصول در آن فقط برای متغیّر حقیقت دارد، چون تنها متغیّر-مانند حرکت و متحرک- تقدّم، تأخّر، ماضی، مستقبل، ابتدا و انتها دارد یا-مانند سکون- تقدیراً این امر را دارد. آن‌گاه، معنای در زمان بودنش این است که اگر بدل آن حرکت فرض شود، در زمان خواهد بود. پس، معنای زمان مند بودن جسم این است که جسم در حرکت است و حرکت در زمان است. اما امر غیر متغیّر، یعنی امر قارّ، به زمان به نحو معیّت و حصول با آن نسبت داده می‌شود، زیرا اجزائی مطابق تقدّم و متأخّر زمان ندارد. فرق بین این دو دسته حصول مشخص است و اینها معانی محصل و متمایزند.

بهرتر است گفته شود: نسبت متغیّر به متغیّر همان زمان است و نسبت ثابت به متغیّر دهر است و نسبت ثابت به ثابت همان سرمد است، و این نحوه وجود، یعنی معیّت امور ثابت با غیر ثابت و معیّت ثابت با ثابت، بازاء وجود امور زمان مند در زمان است. پس، گویا این معیّت، به نحوی، متّی امور ثابت است، و امتدادی در دهر و سرمد توهم نمی‌شود و الّا، مقدار حرکت خواهد بود. (تفتازانی،

۱۴۰۹: ۱۹۲/۲-۱۹۴؛ میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۳۳۸/۲)

حاصل اینکه برخی مخالفان، از جمله میرداماد، دو اصطلاح دیگر را در مقابل

زمان، با عنوان دهر و سرمد، مطرح می‌کنند، و نسبت امور ثابت و متغیر را به این واسطه توجیه می‌کنند، چون براساس دلایلی که ذکر کرده‌اند امر ثابت در نسبت انطباقی با زمان قرار نمی‌گیرد.

#### **ب. زمان مقدار وجود است، نه حرکت**

در برخی از آرای موافقان، زمان مقدار مطلق وجود دانسته شده است، و این‌که بقای باقی در اشیاء زمان‌مند در زمان مستمر متصور است اما برای بقای آن در اشیاء غیرزمان‌مند، مقداری زمان لازم است. (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۱/۳۸۸) این سخن را می‌توان پاسخ دوم موافقان تلقی کرد، اگرچه نتیجه آن مانند دلیل پیشین است.

تفصیل مطلب به این نحو است که آن‌چه از زمان متصور ماست، در ذهن و اعتبار و معرفت ابتدایی تعلقی به حرکت دارد. در واقع، زمان اجسام متحرک را اندازه‌گیری می‌کند و امر مشترک میان آنها است. این تحدید و تقدیر هم به واسطه ذهن درک می‌شود و هم امری موجود است. هیچ‌کس نمی‌گوید که مثلاً یک ساعت مانند یک روز است بلکه بی‌تردید، آن دو در وجود از جهت نقصان و زیادت متمیزند. مثال دیگر این‌که کره‌ای مفروض در مدت مفروض و با سرعت مفروض ممکن نیست بیشتر یا کمتر از مسافت مفروض را بپیماید. پس، حرکت موجود از متحرک موجود با مسافت موجود مطابق‌اند، و امکان ندارد در حالی که از آن منفک نیست، غیر موجود باشد. در این حال، اگر کره‌ای ساکن را هم فرض کنیم، مدت و زمان برای آن هم قرار می‌گیرد. حتی اگر هر ساکنی متحرک شود یا هر متحرکی ساکن شود، آن‌چه از مدت زمان معقول به حرکت متحرک یا سکون ساکن تعقل می‌شود تغییر نمی‌کند.

پس، معقول زمان در وجود و در تعقل متقدم بر حرکات و سکونات است و

به رفع هیچ‌یک مرتفع نمی‌شود، بلکه در وجود مستمر است و آنها بدون آن در وجود مستمر نیستند. پس، حرکت هر متحرک و سکون هر ساکن در زمان و همراه زمان است و در وجود به آن متعلق است و معقول زمان نزدیک و مقارن وجود در تصور است. به دلیل همین مقارنت، نفس به واسطه ذات خود و قبل از هر شیء دیگر به زمان آگاه است. پس، بهتر است که زمان مقدار وجود باشد تا مقدار حرکت، تا جایز باشد که سکون را هم تقدیر کند.

زمان تقدیرگر وجود است، نه براین اساس که عرض قاری در وجود است بلکه براین اساس که اعتباری ذهنی است برای آنچه وجود اکثری دارد نسبت به آنچه وجود اقلی دارد. بنابراین، زمان برای موجود است و موجود به واسطه وجودش زمان در آن مستمر است، زمان در استمرار است ولی وجود خاص با آن استمرار اقل و اکثر دارد. (ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳: ۳/۴۱-۳۶)

حاصل دلیل این است که لازم نیست زمان از موجود غیرقارالذات انتزاع شود، زیرا اولاً زمان بر امور ساکن نیز اطلاق می‌شود، ثانیاً بر حرکت نیز به نحو ثابت حمل می‌گردد و ثالثاً از این جهت که زمان یک عرض موجود نیست بلکه مقدار وجود است و وجود را اندازه می‌گیرد و یک فرض ذهنی است، می‌تواند از موجود ثابت هم انتزاع شود.

همان‌طور که ذکر شد، ابوالبرکات معتقد بود: زمان مقدار مطلق وجود است. پاسخی که به این نظر داده شده همان است که در پاسخ به این پرسش می‌آید: چگونه می‌شود زمان مقدار وجود باشد حال آن‌که زمان فی نفسه یا متغیر است - پس، محال است که بر امر ثابت منطبق باشد - یا ثابت است - پس، محال است که بر متغیر منطبق باشد. در واقع، ابوالبرکات به ماهیت زمان که عرضی غیرقاراً



است پی نبرده و ندانسته که چگونه امر غیرقارّ بالذات مقدار طبیعت ثابت باشد و پاسخ نداده که آن چه اجزاء ندارد چگونه مقدار دارد و وجود به ما هو وجود جزء ندارد بلکه بسیط است.

اما کیفیت تقدیر سکون به واسطه زمان، در واقع، به این نحو است که زمان چون امر غیرقارّ است، به سکون تعلّقی ندارد و آن را مگر بالعرض تقدیر نمی کند، به این صورت که اگر آن چه ساکن است متحرک باشد، مطابق این جزء از زمان خواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۴۱-۴۲؛ خواجه‌نوی و دوانی، ۱۳۸۱: ۲۴۶؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۱؛ همو، ۱۳۸۵: ۱/۳۸۸ و ۲/۳۴۷-۳۴۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲/۱۹۱-۱۹۲)

#### ج. عدم لزوم مناسبت بین منتزِع و منتزِع منه

همان گونه که دیدیم، اساس استدلال مخالفان این مسئله است که باید میان منتزِع و منشأ انتزاع تناسب وجود داشته باشد. امکان انتزاع از سوی موافقان به دو بیان مردود شمرده شد: بیان اول به نوعی بازگشت از موضع نخستین است؛ آنها لزوم تحقّق مناسبت بین هر امر انتزاعی و منشأ انتزاع را حکمی غیر بین می دانند و نیز بر آن اند که حتی اگر لزوم را بپذیریم، این لزوم در آن چه از تجدد و اتصال زمان می فهمیم منحصر نمی شود. شاید مناسبتی بین این دو از جهت دیگری باشد که پنهان از ادراک ماست و نیافتن دلیل بر نبودن نیست. وجداناً، ما به تحقّق مناسبت تفصیلی بین هر منتزِع و منتزِع منه حکم نمی کنیم و این یا به سبب عدم لزوم تحقّق آن در واقع یا به سبب عدم اطلاع ما از تفصیل این مناسبات است.

مخالفان در جواب گفته اند که معنای انتزاع به ادراک امری از امری با نحوی تحلیل برمی گردد؛ در منتزِع و منتزِع منه مناسبت شرط است و این حکم بدیهی است و آلا، لازم می آید که انتزاع هر چیز از هر چیز جایز باشد، که ضرورتاً باطل است. پس، انتزاع برودت از نار و فضیلت از حمار و بصیرت از جدار صحیح

نیست. در واقع، عقل تا مناسبت را درک نکند انتزاع را انجام نمی‌دهد و عقل انجام دهنده آن چیزی است که درک می‌کند. پس، فرض مناسبت پنهان کافی نیست. و اگر زمان را امری انتزاعی فرض کنیم، حتماً باید ملتزم شویم که عقل مناسبت آنها را درمی‌یابد. معنایی که لفظ زمان به ذهن متبادر می‌کند امری تدریجی است که دو جزء آن با هم موجود نمی‌شود. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۸۳/۵۴؛ خواجه‌نوی و دوانی، ۱۳۸۱: ۲۴۶؛ جامی، ۱۳۸۵: ۲۰۲؛ خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸: ۳۱۵) پس، این امر متغیر چه نسبتی با موجود ثابت دارد؟

جواب نقضی موافقان انتزاع حرکت قطعی از توسطی و زمان از آن سیال است که اکنون به آن می‌پردازیم.

### انتزاع حرکت و زمان از حرکت توسطی و آن سیال

در بحث قبل به اینجا رسیدیم که نمی‌توان انکار کرد که منتزع باید با منشأ انتزاع خود مناسبت داشته باشد. دلیل این امر انکارناپذیر است. تنها راهی که برای موافقان زمان موهوم باقی مانده ذکر موارد نقض است. جواب نقضی که موافقان نظریه در مقابل امتناع انتزاع داده‌اند این است که شما چگونه حرکت قطعی را از حرکت توسطی و زمان را از آن سیال انتزاع می‌کنید. پس، همان‌طور که انتزاع امر متجدد از امر شخصی که امتداد و انقسام و تجدد و انقضاء ندارد جایز است، در این جا هم انتزاع زمان موهوم از استمرار وجود واجب جایز است. اما توضیح بیشتر و مروری بر کل بحث: گفته شد که در نخستین پاسخ موافقان سه گام مهم وجود داشت. گام اول این بود که زمان می‌تواند از موجود قارالذات انتزاع شود. گام دوم این است که بر این ادعا شواهدی از عقاید حکما بیان شود و سوم آنکه به بقای الهی استناد شود. اینک، این دو شاهد فلسفی به تفصیل بیان می‌شود. نخست، باید معنای مختصری از واژه‌های به کار رفته در این بیان ارائه

گردد.

ا. حرکت **توسطی**: یک معنا و اعتبار حرکت عبارت است از بودن شیء میان مبدأ و انتها، به گونه‌ای که هر یک از حدود فرضی مسافت که در نظر گرفته شود متحرک در لحظه قبل و در لحظه بعد در آن حد وجود ندارد. بلکه فقط در یک لحظه و در یک آن در آن حد وجود دارد. حرکت به این معنا یک حالت بسیط (غیرممتد)، ثابت (قار) و تقسیم‌ناپذیر است.

ب. حرکت **قطعی**: معنا و اعتبار دیگر حرکت عبارت است از بودن شیء متحرک میان مبدأ و انتها، به گونه‌ای که نسبتی به هر یک از حدود فرضی مسافت دارد. پس، حدی را رها کرده، به حد دیگری می‌رسد، حدودی که هر کدام فعلیت قوه پیش از خود و قوه فعلیت پس از خود می‌باشند. حرکت به این معنا مستلزم قابلیت انقسام به اجزاء، گذرا و تدریجی بودن است، و نیز اجزاء آن منتشر بوده و تحقق جمعی و هم‌زمان آن ناممکن است. (شیروانی، ۱۳۸۷: ۲/۲۶۰-۲۶۲؛ مطهری، بی‌تا: ۴۲-۴۳ و ۶۵-۶۶)

ج. آن سیال: حسب اصطلاح، به اشتراک اسمی دو کاربرد دارد: یکی آنی که طرف زمان و فصل مشترک بین دو حاشیه ماضی و مستقبل زمان است و وجودش بر وجود زمان متفرع است. گویا زمان حادث می‌شود و بعد از حصولش، به این آن تحدید می‌شود و حد می‌خورد. نسبت آن به زمان نسبت نقاط وهمی در خط به خط یا خطوط موهوم در سطح به سطح یا سطوح موهوم در جسم به جسم است. اما آن سیال آنی است که حصول زمان بر حصولش متفرع است. تفصیل مطلب به این نحو است که مسافت و حرکت و زمان اموری مطابق‌اند. در مسافت، ممکن است نقطه‌ای را تصور کنیم که با سیلان و حرکاتش فاعل خط است و در حرکت، حرکت توسطی با سیلان خود فاعل حرکت قطعی

است. پس، در حرکت قطعی هم شیئی مانند نقطه فاعلِ خط است و همین‌طور اشیائی مانند نقاط مفروض در خط‌اند که آن را ایجاد نکرده‌اند بلکه از آن متأخرند و این شیء حرکت توسطی و این اشیاء حدود مفروض در حرکت قطعی بازاء حدود مفروض در مسافت است.

در زمان هم این‌گونه است، یعنی شیئی راسم، خارج از آن و غیرقائم به آن و به حرکت است، که به موضوع خود قائم است، امری که بسیط غیرممتد و انقسام‌ناپذیر است. این شیء بر حرکت توسطی منطبق است و مانند آن ذاتاً مستمر است و نسبت آن به حدود مسافت و حرکت قطعی مستقر نیست.

این امر ذاتاً مباین با زمان است و متقدم بر آن است و به نحو واحد شخصی در خارج موجود است و نوعش منحصر به فرد است. محل این آن همان محل حرکت، یعنی محل زمان، یعنی جرم فلک اقصی است. نسبت این آن به زمان مانند نسبت وحدت به عدد است، از جهت اینکه راسم زمان است، همان‌طور که وحدت عدد را ایجاد می‌کند و با استمرار و سیلان در خیال، امری ممتد متصل غیرقار در وجود فرضی خارجی مانند حرکت قطعی می‌سازد که زمان قطعی نام دارد. (فخرالدین الرازی، الف، ۱۴۱۱: ۱، ۶۴۷؛ میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۲/۳۲۳ و ۳۲۵ و ۳۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۴/۲۸۰-۲۸۱)

موافقان زمان موهوم برای اثبات این که می‌توان حرکت را از امر قارالذات انتزاع کرد، به آن سیال و حرکت توسطی تمسک کرده بودند. پاسخی که به این ایراد داده شده است از این قرار است که حرکت توسطی از جهت ذات، امر شخصی مستمر غیرممتد و غیرمنقسم و غیرمتجدد است، اما اختلاف نسب در قیاس به حدود فرضی در مسافت به نحو تعاقبی دارد. پس، حرکت توسطی دو جهت دارد که شامل استمرار ذاتی و سیلان مسافتی است. و آن اگرچه ذاتاً قار

است اما حسب عارض، غیرقارّ است و همین‌طور آن سیال که با وجود استمرار و بقای شخصی سیلان و اختلاف نسبت دارد که ممکن است از آن امر متجدّد مطابق حرکت قطعی انتزاع شود. پس، زمان امری است که در خیال، از آن سیال که به سبب عدم استقرارش در خارج موجود است ترسیم می‌شود. و اگر اینها تغییر و سیلانی نداشته باشند، حرکت قطعی و زمان حادث نمی‌شود. (نراقی، ۱۴۲۳: ۱/۲۰۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۸۲/۵۴؛ خواجه‌نوی و دوانی، ۱۳۸۱: ۲۴۴؛ خوانساری، ۱۳۷۸: ۱۰۵ و ۳۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۷۲/۲)

### نتیجه‌گیری

چون در این بحث سخن میان موافق و مخالف بسیار تردد کرد، بهتر است پیش از نتیجه‌نهایی مروری اجمالی بر کل بحث داشته باشیم. آنچه تا کنون رخ داد این بود که مخالفان زمان موهوم آن را فاقد منشأ انتزاع دانستند و موافقان نیز منشأ آن را بقای حق پنداشتند. آنان انتزاع زمان از امر ثابت را جایز شمردند و به انتزاع حرکت توسطی از قطعی و انتزاع زمان از آن سیال استشهاد کردند و نیز زمان را مقدار وجود و امر ذهنی دانستند که حتی بر امور ثابت و ساکن نیز می‌گذرد و بر آنان حمل می‌شود. *پژوهش‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*  
حکما در پاسخ به این موارد اولاً، به عنوان کبرای کلی، تناسب میان منتزاع و منتزعه‌منه را واجب و بدیهی دانسته‌اند و الزام کرده‌اند که زمان نیز باید از امری متجدّد انتزاع گردد. هم‌چنین، به استدلال‌های متکلمان در تبیین انتزاع زمان از امر ثابت پاسخ دادند. ثانیاً، به موارد استشهاد پاسخ گفته‌اند: آشکار شد که در همه موارد نیز منشأ انتزاع زمان امر متجدّدی بوده است. هم‌چنین، با تبیین صفت بقای الهی و حقیقت آن آشکار شد که چون استمرار وجود الهی است، هم‌چون وجود

او امری ثابت و غیرمتغیر است و نمی‌تواند منشأ انتزاع زمان قرار گیرد. بر این اساس، دلیل مخالفان زمان موهوم استوار است و نقدهای موافقان معتبر نیست. پس، چون زمان موهوم فاقد منشأ انتزاع می‌شود، تبیین حدوث زمانی براساس آن، حدوث را هم به امر موهوم تبدیل می‌کند.



### کتابنامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۰) رسائل ابن سینا، قم: انتشارات بیدار.
- ابوالبرکات بغدادی، هبة الله بن علی (۱۳۷۳): المعتبر فی الحکمة، ج ۲، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- استرآبادی، محمدجعفر (۱۳۸۲): البراهین الفاطمة فی شرح تجرید العقائد الساطعة، تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
- اسفراینی، ملا اسماعیل، (۱۳۸۳). أنوار العرفان، تحقیق سعید نظری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹). شرح المقاصد، تقدیم و تحقیق و تعلیق دکتر عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۸۵)، الدرّة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة و المتکلمین و الحکماء المتقدمین، به اهتمام نیکو لاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷) فلسفه صدر، تحقیق محمدکاظم بادیا، قم: اسراء.
- حسین شیرازی، سیدمحمد (۱۴۱۰). القول السدید فی شرح التجرید، قم: دارالایمان.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، ج ۴، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- خفری، شمس الدین (۱۳۸۲). تعلیقه بر الهیات شرح تجرید، تقدیم و تصحیح فیروزه ساعتچیان، تهران: میراث مکتوب.
- خواجهی، ملا اسماعیل، (۱۴۱۸). جامع الشتات، تحقیق سیدمهدی رجائی، بی جا و بی نا.
- خوانساری، آقا جمال، (۱۳۷۸) الحاشیة علی حاشیة الخفری علی شرح القوشچی علی التجرید، تصحیح رضا استادی، قم: مؤتمر المحقق الخوانساری.
- دوانی، جلال الدین و حواجهی ملا اسماعیل، (۱۳۸۱)، سبع رسائل، تقدیم و تحقیق و تعلیق دکتر تویسر کانی، تهران: میراث مکتوب.

- سیزواری، ملاحادی، (۱۳۸۳). *أسرار الحكم*، تقديم استاد صدوقی و تصحيح كريم فيضى، قم: مطبوعات دينی.
- شعرانی، ابوالحسن (بی تا). *شرح فارسى تجريد الاعتقاد*، تهران: اسلامیه.
- شبروانی، علی (۱۳۸۷)، ترجمه و شرح نهایی الحکمة، قم: بوستان کتاب.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵). *رسائل خواجه نصیرالدین طوسی*، ج ۲، بیروت: دار الأضواء.
- علوی عاملی، میرسیدمحمد (۱۳۸۱) *علاقة التجريد، تصحيح و تحقيق حامد ناجی*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد، (۱۳۷۵). *المقصد الاسنى فى شرح الاسماء الحسنی*، ترجمة احمد حوارى نسب، تهران: نشر احسان.
- فخرالدین رازی، محمدبن عمر (۱۳۷۳). *شرح عیون الحکمة*، تقديم و تحقيق احمد حجازی و احمد سقا، تهران، مؤسسة الصادق علیه السلام، اول.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۰۶). *لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى و الصفات*، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.
- \_\_\_\_\_، (۱۹۸۶). *الأربعين فى أصول الدين*، قاهرة مكتبة الكليات الأزهرية.
- \_\_\_\_\_، (الف ۱۴۱۱). *المحصل*، تقديم و تحقيق دکتر حسين اتای، عمان: دار الرازی.
- فیض کاشانی، محمد (ملاحسن) (۱۳۷۵). *اصول المعارف*، تصحيح و تعليق سيدجلال الدين آشتیانی، ج ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قشیری، ابو القاسم (۱۴۲۲). *شرح الأسماء الحسنی*، تحقيق دکتر عبدالروف سعید و سعد حسن، قاهره: دار الحرم للتراث.
- لاهیجی، فیاض (۱۳۸۳). *گوهر مراد*، تهران: سایه.
- \_\_\_\_\_، (بی تا). *شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام* [ج ۲]، اصفهان: مهدوی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسسة الوفاء.
- محمدی گیلانی، محمد (۱۴۲۱). *تکملة شوارق الإلهام*، قم: مکتب الاعلام الإسلامی.



- محمدی، علی (۱۳۷۸). شرح کشف المراد، ج ۴، قم: دار الفکر.
- مطهری، مرتضی (بی تا). مجموعه آثار استاد شهید مطهری، [ج ۱۱]، تهران، صدرا.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۱۹ ق)، الحاشیة على إلهیات الشرح الجدید للتجريد، تحقیق احمد عابدی، ج ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۵). مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۷). القیسات، به اهتمام ایزوتسو و دیگران، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- نراقی، ملامهدی (۱۴۲۳). جامع الأفكار و ناقد الأنظار، تصحیح و تقدیم مجید هادی زاده، تهران: حکمت.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱). اللغات العرشية، کرج: عهد.
- همدانی درودآبادی، حسین (۱۴۲۶). شرح الأسماء الحسنى، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، ج ۲، قم: بیدار.