

تأملی در ازلیت فعل الهی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۷/۲۶

محمدحسن قدردان قراملکی**

چکیده

در باره مبدأ آغازین فعل و خلقت الهی دو دیدگاه (ازلیت فعل الهی و خلقت جهان و انکار ازلیت و قول به حدوث فعل الهی) مطرح است. نویسنده در این مجال نخست با تمسک به علت تامه بودن ذات الوهی برای فعل خویش و بطلان فرضیه رقیب (حدوث جهان بعد از عدم) با استناد به دو محذور عقلی آن (نامعقولیت قول به حدوث فاعلیت خدا و لزوم تعطیلی فیض الهی) به تبیین و اثبات فرضیه خود (ازلیت جهان) می‌پردازد. آن‌گاه در اثبات و تأیید دیدگاه فوق به آیات - مانند «عدم خلقت ازلی، مستلزم مغلولیت بدالله»، «عدم اتمام کلمات و خلائق الهی» و «قدرت خدا بر خلق ازلی» - و روایات - مانند «نسبت قدمت به فعل خدا» و «نسبت قدمت به مخلوق خدا» - مختلف با تقریر و طبقه‌بندی جدید و خاصی استناد شده است که مقتضای آنها اثبات نظریه ازلیت فاعلیت الهی و به تبع آن، ازلیت خلقت جهان است.

واژگان کلیدی: فعل الهی، خلقت الهی، قدرت خدا، ازلیت، علت تامه، تعطیلی فیض.

* مقاله پیش رو بخشی از تحقیق نویسنده است که با عنوان «فاعلیت خدا» به‌زودی توسط انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر خواهد شد.

** دانشیار گروه کلام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. ghadrang@yahoo.com

طرح مسئله

اصل فاعلیت و آفرینش الهی که از منظر ادیان آسمانی از آموزه‌های اولیه دینی محسوب می‌شود؛ اما محل بحث ازلیت یا حدوث فاعلیت خداست؛ به این معنا که آیا خدا از ازل هم فاعل و خالق بوده است و فعلش بدون فاصله و تأخیر به ذاتش متصل بوده است؟ یا اینکه فعلش متأخر و منقطع از ذاتش بوده است؛ به این معنا که وجود خدا بوده، اما فعلی از او صادر نشده است؟

این بحث در کلام و فلسفه از منظر حدوث یا قدم عالم مورد بحث قرار گرفته است؛ به این معنا که آیا جهان حادث زمانی است یا قدیم؟ فلاسفه به قدم و متکلمان نوعاً به حدوث زمانی باور دارند. به تعبیر امروزی می‌توان گفت که متکلمان برای فاعلیت خدا به فاصله‌ای بین خدا و فعلش قایل‌اند. ما در این مقاله در صدد بحث حدوث و قدم جهان نیستیم که آن بحث شبه دلیل «انی» است که از معلول به علت پی برده می‌شود، بلکه رویکرد این تحقیق رویکرد نو و شبه برهان «لمی» است که بحث خود را نه از معلول، بلکه از علت شروع می‌کند. نظریه مختار (ازلیت) از تأیید در ذات علت هستی‌بخش استنتاج می‌شود؛ لذا می‌توان مدعی شد بحث ازلیت یا حدوث فاعلیت* خدا از این حیث کمتر مطمح نظر اندیشوران بوده است.

نکته قابل تذکر اینکه قول به ازلیت فاعلیت خدا- که مستلزم ازلیت جهان است- با حادث بودن آن نیز قابل جمع است؛ به این صورت که مقصود از حدوث جهان، حادث ذاتی است؛ ذات و حقیقت جهان به عنوان موجود ممکن، عین فقر است و در ذاتش

* مقصود از حدوث فاعلیت در اینجا به معنای تصور نقطه شروع برای فاعلیت خداست که قبل از آن، متصف به فاعلیت نبوده و برای آن می‌توان دوره و برهه عدم فاعلیت فرض کرد؛ اما قسیم حدوث (ازلیت فاعلیت) چنین نیست. در واقع باید گفت قسیم ازلیت فاعل، نه حدوث که غیر ازلی است؛ چراکه خود ازلیت فاعلیت، هم مستلزم حدوث است؛ لکن ازلیتی که مسبوق به عدم و انقطاع و به تعبیری مسبوق به درز انقطاع نیست؛ اما ذکر حدوث فاعلیت در کنار ازلیت فاعل از باب تسامح و دو دیدگاه فلاسفه و متکلمان است.

وجود محقق نبوده و برای تلبس بدان، به علت موجوده نیاز داشته و دارد و از آنجا که علت مقدم بر معلول است، جهان به عنوان معلول از علتش (خدا) متأخر خواهد بود؛ البته این تأخر، رتبی، شرفی و ذاتی است.

نکته دیگر اینکه رویکرد و موضوع این تحقیق با فلسفه و کلام فلسفی (پذیرفتن نظریه علیت تامه خدا و استناد تمام ممکنات به عنوان موجودات معلول به ذات واجب‌الوجود به عنوان *علة‌العلل*) ارائه می‌شود و با رویکرد عرفانی متفاوت است که فعل خدا را یک فعل جامع توصیف می‌کند که سایر موجودات نه وجود و معلول، بلکه مظهر و مظاهر ذات الوهی‌اند؛ البته توصیف جهان و مظاهر وجود الوهی به ازلیت نیز در عرفان هم با مبانی خود امر مقبولی می‌باشد.

تعریف ازلی و مصادیق آن

مقصود از ازلیت، موجودی است که برای آن نتوان مبدأ آغاز فرض کرد؛ اما چنین موجودی را به اعتباراتی می‌توان به سه صورت ذیل تعریف کرد:

الف) موجودی که مسبوق به علت و زمانی نباشد. مصداق این صورت فقط واجب‌الوجود و حق تعالی است.

ب) موجودی که مسبوق به زمان و ماده (هیولی) نباشد. مصداق آن مجردات است. ج) موجودی که زمان وجودش در گذشته غیرمتناهی باشد و به تعبیری نتوان برای آن نقطه آغازی فرض کرد. مصداق بارز آن، سلسله موجودات مادی است که برای حوادث پیشین نمی‌توان زمان خاصی در نظر گرفت؛ لذا از آن نیز به «ازلی» می‌توان تعبیر کرد.

خواننده فاضل التفات دارد که قسم اول ازلی ذاتی و حقیقی است و دو قسم اخیر به دلیل ذات امکانی‌شان از حیث ذات حادث و از حیث فقدان مبدأ، ازلی است که این وصف را هم به تبع از ازلی قسم اول اخذ کرده است. با توجه به تقسیم فوق، وقتی ازلیت به فعل الهی و جهان نسبت داده می‌شود، مقصود دو قسم اخیر است؛ اما وقتی به خدا اضافه شود، مقصود فقط قسم اول است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲، ص ۴۲۲).

یکم: ادله عقلی نظریه

در اینجا به تحلیل ادله عقلی مدعای فوق می‌پردازیم:

۱. علت تامه بودن ذات الوهی

خاستگاه فعل و فاعلیت الهی به ذات و صفات ذاتی‌اش بر می‌گردد و چون قبل از خلقت نخستین، شیء و امری هم قابل تصور نیست تا درباره نقش آن بر فاعلیت خدا بحث شود، باید تمام تحلیل در توجیه و تبیین فاعلیت خدا را به ذات و صفاتش برگرداند. از آنجاکه ذات الوهی واجب‌الوجود از تمام جهات است و هیچ امکان، استعداد و انتظاری در او قابل تصور نیست، فاعلیت او و آنچه در آن نقش دارد، جملگی به نحو فعل و نه امکان و استعداد محقق است. بر این اساس اگر ذات خدا علت فاعلی تام برای خلقت و فعل خویش لحاظ شود، لازمه آن، تحقق معلول (فعل) با تحقق علت تامه (ذات الوهی) است؛ به این معنا که بین ذات الوهی به عنوان علت تامه و خلقت نخستین خدا به عنوان معلول، حسب اصل فلسفی ضرورت وجود معلول به مجرد تحقق علت تامه، نباید فاصله‌ای فرض و محقق شود، وگرنه فرض فوق (وجود فاصله) خروج از فرض علت تامه بودن ذات الوهی است. معنا ندارد علت تامه - مثل آتش - محقق گردد؛ اما معلولش (حرارت) یا اصلاً محقق نگردد یا با فاصله‌ای محقق شود. استاد مطهری در تقریر دیدگاه حکما می‌نویسد:

ذات خداوند همه چیزش ضروری است، از جمله افاضه و خلاقیتش؛ پس این نمی‌شود که خدا در ازل خالق نباشد، بعد مثل کسی که چرتش پاره بشود، یک دفعه خالق بشود. این نمی‌شود که خداوند در ازل خالق نباشد، در لایزال یک مرتبه پس از اینکه خالق نبوده است، خالق بشود. چنین چیزی امکان ندارد؛ پس ما چون معتقد به خدا هستیم، معتقد به لانهایی مخلوقات از اول تا به آخر هستیم (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۶۱).

به تقریر دیگر عوامل و موجبات صدور فعل از خدا به ذات خدا و صفات مؤثر در فعل مثل علم، قدرت، جود، حب، خیرخواهی و عدم بخل بر می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵،

ص ۲۹). از آنجاکه صفات فوق ذاتی خدا و غیر حادث و ازلی اند، در واقع علت تامه فعل هم ازلی خواهد بود و با تحقق ازلی علت تامه، معلول هم ازلی خواهد بود. استاد جوادی آملی در این باره می نویسد:

مشیت و اراده «قادر متعالی» بر فعل یا ترک، ازلی و عین ذات اوست؛ زیرا متن علم او - که عین ذات اوست - به فعل تعلق می گیرد و هرگز به امساک فیض و ترک جود متعلق نمی شود و اگر علم به نظام اصلح عین ذات اوست و همین علم ذاتی منشأ پیدایش عالم است و به قصد زاید نیازی ندارد و از چنین علمی عنوان اراده ازلی و مشیت ذاتی که مصدر اراده فعلی و مشیت خارج از ذات است، انتزاع می شود؛ پس دوام فیض (نه قدم عالم) محصول آن خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۵ الف، ج ۴، ص ۱۷ و ۱۳۸۶ الف، ج ۱-۲، ص ۲۶۷ و ج ۱-۳، ص ۴۱، ۳۲۵ / صدرالمتألهین، ۱۴۱۹، ج ۷، صص ۶۱ و ۳۰۱).

به تقریر دیگر ذات و صفات الوهی وجود بسیط و مجرد تام است که در آن امر ممکن و استعدادی نیست، بلکه ذات و صفاتش به نحو ضروری محقق است؛ لذا فاعلیت هم ضروری و ازلی خواهد بود (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۶۰).

۲. بطلان نظریه حدوث متکلمان

اکثر قریب به اتفاق متألهان جهان را حادث می انگارند؛ اما درباره حدوث آن دو دیدگاه عمده (حدوث بعد از عدم و حدوث ازلی) وجود دارد که پیش تر تقریر شد. با بطلان نظریه اول (حدوث بعد از عدم)، نظریه دوم اثبات می شود؛ اما درباره بطلان نظریه رقیب باید گفت این دیدگاه دو اشکال و محذور عقلی دارد که در اینجا به تقریر آن می پردازیم:

۲-۱. عدم توجیه فاعلیت خدا

قول به حدوث فعل الهی و مسبوقیت آن به عدم و به تبع آن قول به حدوث عالم، ارتباط آن به عنوان حادث و دارای نقطه شروع با قدیم هم دارای محذور عقلی است؛ به تعبیری قول به وجود نقطه آغاز برای جهان و مسبوقیت آن به عدم، قابل

تبیین نیست؛ چراکه نفس تصور حدوث فاعلیت خدا و جهان، مستلزم یکی از دو محذور ذیل است:

الف) انفکاک علت تامه از معلول: قول به خلقت جهان بعد از فرض مسبوقیت عدم برای آن، به تعبیری نفس تصور خلقت جهان و فاعلیت خدا با انفکاک آن از خداوند، مستلزم این است که فعل خدا (خلقت جهان) از ذات علت تامه (خدا) متأخر و منقطع گردد، معنایش این است که معلول از علت تامه خود منفک شود و این محال است؛ چراکه نفس فرض علت تامه، یعنی رسیدن فاعلیت و علیت به حد ضرورت نه اولویت و آن مستلزم تحقق معلول است، مگر اینکه علت تامه درحقیقت علت تامه نباشد؛ مثلاً قدرتش از بین برود یا مانعی ایجاد شود. این فرض‌ها هم برای خدای قادر مطلق صدق نمی‌کند و رقیب هم بدان ملتزم نیست.

ب) حدوث قدیم یا قدمت حادث: بعد از اثبات استحاله انفکاک معلول از علت تامه باید به تبیین نحوه خلقت و فعل علت تامه پردازیم. با مبنای فوق، یا باید علت تامه (خدا) هم حادث گردد تا محذور فوق (انفکاک معلول از علت تامه) مرتفع گردد که در این فرض، خلقت مسبوق به عدم نخواهد بود. یا اینکه حادث (فعل الهی و خلقت جهان) را ازلی و قدیم فرض کنیم و این مدعای فلاسفه است که بدون محذور است. به این صورت که فعل الهی و حوادث جهان از یک منظر حادث (حدوث ذاتی، مسبوق به عدم ذاتی) و از منظر دیگر ازلی‌اند (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۹۴). بنابراین برای اینکه هم به اصل عقلی استحاله تفکیک معلول از علت تامه ملتزم شویم و هم محذور حدوث واجب‌الوجود لازم نیاید، باید ازلیت فعل الهی را بپذیریم.

۲-۲. استحاله تعطیلی فیض الهی

افزون بر برهان لمی فلسفی پیشین (اقتضای علیت تامه لزوم ازلیت معلول)، در صورت انکار ازلیت فعل الهی، یک لازمه باطلی پیش می‌آید که منکران باید بدان ملتزم شوند و آن این است در صورتی که ذات خدا علت تامه و مختار برای خلق عالم و اعطای جود و فیض باشد (وجود علت تامه) و بدون هیچ مانعی از اعطای آن اجتناب ورزد (فقدان

مانع حسب فرض) و به تعبیر متکلمان خدا اراده خلقت را از ازل نداشته است. لازمه آن، عدم جود و بخشش و به تعبیری تعطیلی فیض و افاضه است که در فلسفه از طرفداران آن به عنوان «معطله» یاد می‌شود (ابن‌سینا، [بی‌تا]، ص ۳۸۰ / میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۲۵۳ / شیخ اشراق، ج ۱، ص ۵۴ / صدرالمتألهین، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۶۲ و ۱۴۲۲، ص ۲۸۷).

امام خمینی در این زمینه می‌نویسد:

چون قدرت ازلی است و کان فیما لم یزل، پس صدور فعل مقدور ازلی می‌گردد و تعطیل فیض لازم نمی‌آید (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۵۴). اگر گفتیم در برهه‌ای نظام وجود از وجود بی‌نصیب بوده و خدا قبض فیض فرموده و مدتی عالم، عالم چُرت و غُطلت و قبض فیض بوده بعداً خدا اراده کرد که یک موجوداتی ایجاد کند، لازمه آن ازدست‌دادن مقام اول - دوام فیض الهی - است (همان، ج ۱، ص ۱۱۴، ج ۲، ص ۳۹۴ / سبزواری، ۱۳۸۲، ص ۱۷۴).

علامه طباطبایی نیز تأکید دارد که قدرت خدا مبدأ و علت ایجاد و عین ذات الوهی است که لازمه‌اش دوام و عدم انقطاع فیض و رحمت است: «قد تبین فی الأبحاث السابقة أن قدرته تعالی هی مبدئیه للإيجاد و علیته لما سواه و هی عین الذات المتعالیه و لازم ذلك دوام الفیض و استمرار الرحمة و عدم انقطاع العطیة» (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۳۲۷).

استاد مطهری هم در این باره می‌نویسد:

صدرالمتألهین از طرفی سخن حکما را تأیید کرد که هر اندازه به عقب برگردیم، به نقطه شروعی نمی‌رسیم و نباید برسیم؛ زیرا علاوه بر اینکه فی حدّ ذاته امر محالی است، با «علیّت تاقه» و «فیاضیّت علی الاطلاق» و «قدیم‌الاحسان‌بودن» ذات باری منافات دارد (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۷۹).

برخی معاصران مثل استاد جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۲، ص ۳۹۶ و ج ۲-۵، ص ۴۷۰) و آشتیانی (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۶۲) به تقریر اصل فوق پرداخته‌اند که حاصل آنها ازلیت فعل الهی است.

پاسخ به شبهه (لزوم تسلسل محال)

متکلمان در جرح دلیل فوق یادآوری کردند که لزوم قدم فیض الهی و استحاله تعطیلی آن در صورتی صحیح است که نخست امکان ازلیت فیض ثابت شود و سپس از لزوم آن سخن گفته شود. آنان منکر امکان شده و به عللی به استحاله قدم فیض قایل اند. از جمله ادله آنان، استحاله تسلسل است؛ به این معنا که اگر حوادث جهان قدیم و ازلی باشد، لازم می آید که سلسله موجودات از حیث مبدأ سرآغازی نداشته باشد و سلسله آن همین طور الی الدوام و به صورت بی نهایت ادامه داشته باشد و این، به معنای لزوم تسلسل و محال است.

فیلسوفان در پاسخ اشکال فوق معتقدند هر تسلسلی محال نیست، بلکه شرایطی دارد که عبارت اند از:

الف) تمیید تسلسل به علل فاعلی بالفعل و به تعبیری وجود ترتب حقیقی حلقات تسلسل؛

ب) اجتماع حلقات تسلسل: در قول به حوادث ازلی، شرایط فوق موجود نیست؛ چون اولاً حوادث نه بالفعل بلکه در گذر زمان اند؛ لذا مجتمع هم نیستند. ثانیاً ترتب حقیقی از نوع ترتب معلول به علت حقیقی و فاعلی نیست؛ چون علل واسطه در حقیقت علل اعدادی و واسطه ای اند. به تعبیری مجموعه سلسله حوادث به سوی مبدأ حقیقی از نوع امور متعاقبه زمانیه و غیرزمانیه و لایقنی است که محذور عقلی ندارد (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۹۴ و ج ۲، ص ۳۹۴ / مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۴۵ و ج ۶، صص ۶۰۲ و ۶۰۶ / جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۵، ص ۱۰۴ و ج ۲-۳، صص ۹ و ۲۸ و ج ۲-۲، ص ۳۹۷ / مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۶۷).

دوم: ادله نقلی نظریه

مستند دوم قایلان به ازلیت فعل الهی ظاهر نصوص دینی است که خود به دو قسم آیات و روایات تقسیم می شود:

۱. آیات

ظاهر برخی آیات بر قدمت فعل و فیض الهی دلالت دارند که ورود چنین نصوصی انگیزه قول به قدمت فیض الهی را مضاعف و هموار کرده است و به تعبیر برخی از بزرگان معاصر در صورت فقدان نصوص دینی در این باره برخی اذهان از پذیرفتن قدمت فیض الهی استیحاخ داشته، به انکار آن می‌پرداختند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۲، ص ۳۹۷). استاد مطهری در تقریر دیدگاه حکما و تطبیق آن با قرآن و روایات می‌گوید:

ما در قرآن این منطق را نمی‌بینیم که خدا را- که خالق همه چیز می‌داند- به این معنا بدانند که روز اول عالم را آفرید [و] همیشه برود سراغ روز اول. خدا کیست؟ همان که روز اول عالم را خلق کرد... پس از نظر لحن و منطق قرآن، اگر ما بخواهیم ببینیم قرآن چه می‌گوید، در قرآن هرگز به چنین چیزی برخورد نمی‌کنیم (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۴۳).

۱-۱. عدم خلقت ازلی، مستلزم مغلولیت یدالله

از منظر قرآن کریم قدرت و فعل الهی مطلق بوده و در زمان و مکان خاصی محدود یا سلب نمی‌شود؛ لکن یهودیان بر این باور بودند که خدا بعد از خلقت دست از تدبیر آن کشیده است. آیه ذیل ضمن گزارش دیدگاه یهود تأکید می‌کند که ید و قدرت خدا باز و مطلق بوده است: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يُدُّ اللَّهُ مَغْلُولَةً غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مائده: ۶۴). مفهوم آن این است که اگر به عدم ازلیت خلقت قایل شویم، درحقیقت آگاهانه یا ناآگاهانه به عدم بسط ید و قدرت خدا در ازل و به تعطیلی فیض الهی قایل شدیم (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۵۹، ۱۳۶۷ ج ۴، ص ۱۸۷ / میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۱۲۹ / سبزواری، ۱۳۸۲، ص ۱۷۴). قول به اینکه خداوند متعال در برهه‌ای از زمان مغلول‌الید بنشیند، دست روی دست بگذارد و به این خیال بیفتد که خوب است عالمی تشکیل داده و بساط خلق بگسترانیم، باطل است؛ زیرا لازمه آن، قول به «يُدُّ اللَّهُ مَغْلُولَةً» است؛ ولی «غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۵۴).

برخی با استناد به ذیل آیه شریفه «مبسوطان» خاطر نشان می‌کنند که بسط ید الوهی (قدرت خدا) مطلق است و شامل ازل و ابد می‌شود و قول به تعطیلی فیض و خلقت الهی به نوعی دلیل بر عدم یا تحدید قدرت الهی است که آیه آن را نفی می‌کند. استاد آشتیانی در این باره می‌نویسد: «بر طبق این آیه شریفه، فیض حق به زمان و مکان و اوقات و احیاناً مقید نمی‌باشد ... «بل یداه مبسوطان» دلالت بر دوام و ثبوت دارد من الأزل إلى ما لا يزال و من يقول بامساک الفيض لا يخلو بحسب الباطن عن كفر التهود» (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۶۲).

۲-۱. عدم اتمام کلمات و خلائق الهی

کلمه در اصطلاح عرف به لفظ و صوت اطلاق می‌شود؛ اما وجود خداوند به دلیل تجردش از لفظ و صوت پیراسته است و در نسبت آن به خدا حقیقت معنا و وجود (کلام تکوینی) قصد می‌شود (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۹/تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۳۷۴/جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۴۱۸)، مثل اطلاق کلمه الله به حضرت عیسی علیه السلام: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ» (نساء: ۱۷۱). یکی از مصادیق کلمات الله موجودات ممکن و خلائق الهی است؛ مانند دو آیه ذیل: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (کهف: ۱۰۹) و «وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (لقمان: ۳۷).

آیات فوق از عدم شمارش و تناهی کلمات و مخلوقات الهی خبر می‌دهند که ظاهر آنها بر ازلیت و ابدیت دلالت دارند؛ چون در صورت داشتن حد و نقطه آغازین، آنها قابل احصا و محدود خواهند بود. استاد حسن زاده آملی در این باره می‌نویسد:

مبدأ عالم، وجودی بی‌حد و پایان است و بنا بر متعارف فیلسوف هم باید سنخیت بین علت و معلول محقق باشد. علت - تعالی شأنه - خودش این حقیقت را به بهترین صورت ادا فرمود: «قل كل يعمل على شاكلته» و خود از این کل مستثنا نیست؛ چه هر اثر نمودار دارایی مؤثر خود است؛ بنابراین

کلمات وجودی را نهایت نبود و این عالم که اثر و فعل مبدأ غیرمتناهی است، بر شاکلت و مثال علت خود بی حد و بی پایان است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۲۰۰).

۳-۱. قدرت خدا بر خلق اول و ازلی

«أَفَعَيَّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ: مگر از آفرینش نخستین [خود] به تنگ آمدیم؟ [نه] بلکه آنها از خلق جدید در شبهه‌اند» (ق: ۱۵). برخی از اطلاق وصف «اول» بر فعل و مخلوق خدا و عدم عجز و سختی آفرینش آن برای خدا چنین استنباط می‌کنند که فعل خدا ازلی بوده و دوره انقطاع نداشته است، و گرنه نوعی عجز و سختی در خلق ازلی و اول لازم می‌آید و آن می‌تواند شبهه در خلقت ازلی تلقی شود که صریح آیه آن را نفی می‌کند. محقق نوری در این باره می‌نویسد: و يلزم منه انقطاع الجود و الفيض عن الله تعالى كما قال - عز اسمه: «أَفَعَيَّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ». فهو فياض أزل الأزال كما هو فياض أبد الأبد، و لكن دوام الإفاضة لا ينافي كون العالم مسبوق الوجود بالعدم في الواقع. فافهم (نوری، ۱۳۷۸، ص ۳۳۶). استاد آشتیانی به روایت فوق استناد می‌کند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۶۲).

مؤید استنباط فوق روایتی از امام باقر علیه السلام ذیل آیه است که وجود عوالم و انسان‌های پیش از ما را تقریر می‌کند: «لَعَلَّكَ تَرَى أَنَّ اللَّهَ إِثْمًا خَلَقَ هَذَا الْعَالَمَ الْوَاحِدَ وَ تَرَى أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْ بَشَرًا غَيْرَكُمْ بَلَىٰ وَ اللَّهُ لَقَدْ خَلَقَ اللَّهُ أَلْفَ أَلْفِ عَالَمٍ وَ أَلْفَ أَلْفِ آدَمَ أَنْتَ فِي آخِرِ تِلْكَ الْعَوَالِمِ وَ أَوْلَيْكَ الْأَدَمِيِّينَ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۷۷).

۲. ادعیه و روایات

مستند دیگر قایلان به ازلیت فاعلیت خدا ظاهر و نص روایات و ادعیه‌ای است که اینجا به تبیین اهم آنها اشاره می‌شود:

۱-۲. نسبت قدمت به فعل خدا

در دعا‌های مختلف از جمله دعای جوشن کبیر فعل خدا با تعابیر مختلف به قدمت و

ازلیت توصیف شده است که اینجا به اهم آنها اشاره می‌شود:

۱-۲-۱. قدمت احسان، فضل، لطف و من و سلطنت الهی

در دعاهای مختلف احسان، فضل، امتنان و سلطنت خدا به قدیم بودن توصیف شده است که ظاهر آن ازلی بودن صفات کمالی فوق است. «يَا مَنْ هُوَ فِي إِحْسَانِهِ قَدِيمٌ» (کفعمی، ۱۴۰۵، ص ۲۵۳)؛ «وَتَوَدَّدْتَ إِلَى خَلْقِكَ بِقَدِيمِ الْإِحْسَانِ» (همان، ص ۲۵۱)؛ «يَا قَدِيمَ الْفَضْلِ» (همان)؛ «يَا مَنْ هُوَ فِي لُطْفِهِ قَدِيمٌ» (همان، ص ۲۴۹) و «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ مَنَّكَ بِأَقْدَمِهِ وَكُلِّ مَنَّكَ قَدِيمٌ» (همان، ص ۶۹۳/ جوادى آملى، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۱۸۷ و ۱۳۸۶ الف، ج ۱-۲، ص ۲۶۷). امام خمینی از ادعیه فوق ازلیت فعل الهی را اصطیاد کرده‌اند (امام خمینی، ۱۳۸۱ ج ۱، ص ۱۱۴، ج ۲، ص ۳۰). وی «وَكُلِّ مَنَّكَ قَدِيمٌ» را صریح‌ترین شاهد بر قدم فیض الهی توصیف می‌کند (همو، ۱۳۷۴، ص ۱۴۳). «يَا مَنْ هُوَ فِي سُلْطَانِهِ قَدِيمٌ» (کفعمی، ۱۴۱۸، ص ۴۰۳).

قدمت سلطنت خدا دلیل دیگر بر ازلیت و قدمت فعل الهی است؛ چراکه سلطنت با متعلق آن، یعنی وجود مخلوق و فعل صدق و معنا پیدا می‌کند.

۲-۱-۲. دوام فضل، لطف و فعل نیکوی الهی

افزون بر واژه «قدیم و قدمت»، واژه دیگر و معادل آن، یعنی «دائم» به صفات خدا نسبت داده شده است که دلالت دارند که برخی از افعال خدا دائمی است که ظاهرش دوام فعل بر حسب دوام ذات فاعل از حیث ازل و ابد است که از فاعل منقطع نمی‌شود؛ مثلاً کسی که دارای ثروت شده و از همان لحظه اهل بخشش و جود باشد، به او گفته می‌شود که وی دائم‌الجود است؛ به این معنا که وی از لحظه ثروتمندشدنش دست از بخشش بر نداشته است. پس این دوام یک آغازی دارد که آن در انسان از زمان تحقق موضوع (انسان ثروتمند) تا انقضای صفت (ثروت) یا موصوف (مرگ انسان) آن است. در خدا هم این دوام و عدم انقطاع به لحاظ ذات الوهی است که موجود ذاتی و سرمدی است که مقصود از دوام باید اتصاف خدا به فعل مزبور از حین موضوع تا انقضای آن باشد. از آنجاکه ذات خدا از ازل محقق است، اتصافش به فعل هم

باید ازلی باشد، وگرنه وجود ذات الوهی بدون اتصاف به فعل لازم می‌آید که نسبت وصف دوام فعل به خدا دائمی نباشد و این خلاف ظاهر ادعیه می‌باشد: «يَا دَائِمَ الْفَضْلِ عَلَى الْبَرِيَّةِ» (کفعمی، ۱۴۰۵، ص ۶۴۷)؛ «يَا دَائِمَ اللُّطْفِ» (همان، ص ۲۵۱)؛ «يَا دَائِمَ الْفَرَجِ» (همو، ۱۴۱۸، ص ۳۲۴). استاد حسن‌زاده آملی در این باره می‌نویسد: بدان که از جانب مبدأ تعالی، بخل و امساک نیست. او دائم الفضل علی البریة است و همین که قابل در پذیرفتن استعداد یافت و مقدمات و اسباب پذیرش مهیا شد، فیض حق شامل او می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۹). «يَا دَائِمَ الْمَعْرُوفِ» (کفعمی، ۱۴۰۵، ص ۲۹۵). مقصود از عرف و معروف فعل نیکو و احسان است که به دوام توصیف شده است. رشید رضا در توضیح آن می‌نویسد معنای دائم المعروف این است که فعل نیکوی او ابداً منقطع نخواهد شد و نیز احسانش هم قدیمی و ازلی است؛ به تعبیری قبلاً هم زایل نبوده و بعداً هم زایل نخواهد شد. «فانه سبحانه دائم المعروف لا ينقطع معروفه ابداً و هو قديم الاحسان ابدى الاحسان فلم يزل و لا يزال محسناً على الدوام» (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۸۹/امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۱۴).

۳-۱-۲. جود و عدم بخل الهی

در دعاهای مختلف از صفات خدا جود و کرمی ذکر شده است که جودش کامل و در آن هیچ بخلی قابل تصور نیست: «الْجَوَادُ لَا يَبْخُلُ» (کفعمی، ۱۴۱۸، ص ۶۷)، «سُبْحَانَ مَنْ هُوَ جَوَادٌ لَا يَبْخُلُ» (همو، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴۵۹) و «إِنَّكَ جَوَادٌ لَا يَبْخُلُ». در بحث ادله عقلی نظریه ازلیت فعل الهی اشاره شد که قول به ازلی نبودن فعل خدا مستلزم تعطیلی فیض و در نتیجه نوعی نسبت بخل به خداست که دعای فوق نیز آن را نفی می‌کند. امام علی علیه السلام در شعر منسوب می‌فرماید: «وَلَمْ يَزَلْ سَيِّدِي بِالْحَمْدِ مَعْرُوفاً وَلَمْ يَزَلْ سَيِّدِي بِالْجُودِ مَوْصُوفاً» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۰۹). استاد جوادی آملی در ذیل شعر فوق می‌نویسند:

یعنی آقای من همواره به حمد معروف است و همیشه به جود موصوف است، جود او ازلی است و معنای ازلیت جود او همان دوام فیض و عدم انقطاع آن می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۵، ص ۴۷۸). جود خداوند همان فضل اوست و بر خلاف علم و قدرت، صفت فعل اوست و اگر خداوند لم یزَلْ

محمود و جواد بود، معلوم می‌شود، جود او ازلی بوده است؛ زیرا منظور از بَیت منقول این نیست که قدرت خداوند بر جُود ازلی بوده است تا ازلیت و صف قدرت باشد که صفت ذات است (همو، ۱۳۸۶، ج ۱-۵، ص ۴۰۴).

۴-۱-۲. نسبت قدمت به مخلوق خدا

در دعای ذیل خدا به موجود اقدم (قدیم‌تر) توصیف شده که ظاهرش وجود موجود قدیم است که ادامه دعا به این ظهور تصریح می‌کند؛ یعنی هم وجود خدا و هم غیرخدا (مخلوق خدا) قدیم‌اند؛ اما از جهت واجب‌الوجود و علت‌تامه‌بودن ذات الوهی تقدم آن بر مخلوق مقدم و قدیمی‌تر (اقدم) خواهد بود؛ لکن این تقدم نه زمانی بلکه رتبی و بالحق خواهد بود که معنای آن در تعریف حدوث و قدم گذشت.

«يَا أَقْدَمَ مِنْ كُلِّ قَدِيمٍ» (کفعمی، ۱۴۰۵، ص ۲۵۱ و ۱۴۱۸، ص ۴۰۵). در دعای دیگر خداوند قدیمی توصیف شده است که قدمتش بر قدیم‌های دیگر پیشی گرفته است. «يَا قَدِيمُ سَبَقَ قَدَمُهُ كُلَّ قَدِيمٍ» (فضل بن شاذان القمی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۶/مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۰، ص ۲۷۸). معنا و مفهوم دعای شریف این است که در عالم واقع ما قدیم‌هایی داریم، لکن قدمت خدا ویژه است و بر سایر قدیم‌ها متقدم است. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود آیا می‌توان قدیم غیرخدا را تصور نمود؟ آیا قدیم غیر خدا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود؟ در پاسخ پرسش فوق سه فرض ذیل قابل طرح است؛ به تعبیری در تفسیر دعای شریف سه وجه ذیل محتمل است:

الف) توصیف ممکن‌الوجود به قدیم: قدیم غیر خدا موجود ممکن‌الوجود است. روشن است که ممکن‌الوجود نمی‌تواند قدیم باشد؛ چراکه آن با ماهیت امکانی و حدوثی‌اش منافات دارد.

ب) توصیف واجب‌الوجود مستقل از خدا به قدیم: فرض اینکه قدیم غیر خدا، واجب‌الوجود باشد، در این باره هم باید خاطر نشان کرد فرض تعدد واجب‌الوجود با حقیقت وجودی آن ناسازگار است.

ج) توصیف فعل خدا به قدیم: یک فرض باقی می‌ماند که مقصود از قدیم غیر خدا، همان فعل خداست که مانند سایه، لازمه وجودی خداست و نمی‌توان وجود خدا را

بدون فعلش تصور کرد؛ چنانکه نمی‌توان درختی را بدون سایه‌اش در آفتاب تصور کرد. در این فرض فعل خدا قدیم و ازلی خواهد بود؛ اما ازلی و قدیمی نه ذاتی، بلکه تبعی که صادق‌ترین وجه برای تفسیر دعای فوق است. اینکه فعل خدا قدیم است، از ادعیه دیگر نیز استفاده می‌شود که اشاره می‌شود: امام باقر علیه السلام در تفسیر آیه «أَقْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ»، فرمود: «یعنی خلق نورک القدیم قبل الأشیاء» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۶۰۹ / فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۳۴۸). مورد دیگر توصیف ملک الهی به قدیم است که مقصود از آن معنای اسم مفعول (مملوک) و مخلوق الهی خواهد بود: «أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الْعَظِيمِ وَ مَلِكِكَ الْقَدِيمِ»، (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۳۸) و «يَا مَنْ مَلِكُهُ قَدِيمٌ» (کفعمی، ۱۴۱۸، ص ۴۱۱).

استاد مطهری در تبیین دلیل فوق می‌نویسند: «ما مخصوصاً در تعبیرات دعایی درباره خداوند، مثلاً می‌گوییم "یا قدیم الاحسان". قدیم الاحسان یعنی چه؟ یعنی ای کسی که همیشه تو نیکوکار بوده‌ای، همیشه احسان می‌کرده‌ای. احسان خداوند یعنی خلقت، ایجاد کردن، یا به مخلوقات خودش فیض رساندن. پس همیشه خداوند محسن بوده است» (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۶۳).

استاد آشتیانی در تقریر مدعا می‌نویسند: «اما فیضه قدیم، لانه لایمسک عن الإعطاء كما فی الادعية المأثورة "یا قدیم المن" و لذلك حکم المصنف العظیم (رض) بان الهیولی قوة غیرمتناهیة الانفعال و الحق فاعل غیرمتناهی الفعل و التأثير و حکم بدوام الخیر و البرکات»، (آشتیانی، ۱۴۰۹، ص ۲۳۹).

پاسخ به یک شبهه (تفسیر قدمت و دوام به زمان کثیر و از زمان خلقت)

ممکن است در توجیه ظاهر روایات دال بر قدمت و دوام فعل الهی گفته شود که مقصود از آن تأکید بر بُعد طولانی فعل خدا مثل احسان و فیض است؛ به این معنا که چون خلقت جهان از حیث زمان بسیار طولانی است و انسان بر تعیین نقطه شروع آن قادر نیست، بر آن زمان قدیم و دائمی اطلاق می‌شود. چنین استعملی در محاورات

عرفی هم رایج است؛ مثلاً آهنگری که پنجاه و شصت سال عمر خویش را بر این شغل گذاشته است، خودش و دیگران می‌گویند وی از قدیم و ندیم در این کار بوده است. یا حکومت فلان کشور از قدیم سلطنتی است. به همین شکل هم می‌توان روایات و ادعیه را تفسیر کرد؛ به این معنا که از زمان تحقق و حدوث جهان احسان، فضل و من‌خدا ازلی و قدیمی است؛ به تعبیر دیگر، دوام و قدمت فعل خدا نه وصف حقیقی بلکه به اعتبار مخلوق و جهان است، از وقتی که جهان و مخلوق و انسانی هست، فیض، احسان و سلطنت خدا هم هست.

در پاسخ این شبهه باید اشاره کرد چنان‌که در عرف هم روشن و جاری است، در محاورات عرفی و حتی علمی اصل حاکم، ظاهر و حجیت آن است، مگر اینکه قرینه‌ای بر خلافش باشد. این اصل در نسبت صفت به موصوف هم صادق است که ظاهر آن حقیقی است که به حسب ذات موصوف باید تبیین و معنا شود و به دلیل ذاتی بودن صفت ازلیت، قدمت و دوام برای خدا، وصف هم تابع موصوف و قدیمی و ازلی خواهد شد. در مثال‌های فوق (توصیف آهنگر و کشور به قدمت آهنگری و حکومت سلطنتی) قرینه مقامیه حاکم است که وجود شخص و ذات موصوف (آهنگر و کشور) خود حادث است و به تبع آن هم وصفش حادث خواهد بود. علاوه بر آن، تحقق وصف مثل آهنگری نه از تحقق موصوف (تولد آهنگر)، بلکه بعد از تحقق وصف آهنگری است که نوعاً از سن ده به بعد شروع می‌شود.

با تأیید عقلی می‌توان مدعی شد در مثال نسبت قدمت به آهنگر، این انتساب حقیقی است؛ به این معنا که نسبت قدمت آهنگری به موصوف خود (آهنگر) حقیقی است و از آن منقطع و جدا نشده است؛ لکن باید دقت کرد گفته شد نسبت آهنگری به شخص آهنگر و نه شخص مطلق و تهی از آهنگر؛ لذا از زمان تحقق آهنگری وصف فوق نسبت به موصوفش منقطع نشده است و دائمی و قدیمی است. اما این قدمت و دوام و عدم انقطاع در خدا هم به لحاظ ذات الوهی قابل اطلاق و لحاظ است که موجود ذاتی و سرمدی است؛ به این صورت که مقصود از دوام باید اتصاف خدا به فعل مزبور از حین موضوع تا انقضای آن باشد. از آنجاکه ذات خدا از ازل محقق است، اتصافش به

فعل هم باید ازلی باشد، وگرنه (وجود ذات الوهی بدون اتصاف به فعل) لازم می‌آید نسبت وصف دوام فعل به خدا دائمی نباشد و این، خلاف ظاهر ادعیه می‌باشد.

نتیجه‌گیری

درباره زمان و مبدأ آغازین فعل و خلقت الهی دو دیدگاه عمده (ازلیت فعل الهی و خلقت جهان و انکار ازلیت و قول به حدوث فعل الهی) مطرح شده است. نویسنده نخست با رویکرد عقلی (علت‌تامه‌بودن ذات الوهی) و نشان‌دادن محذور عقلی نظریه حدوث (عدم توجیه اصل حدوث فاعلیت خدا و استحاله تعطیلی فیض) به تقریر نظریه ازلیت پرداخته است. در ادامه رویکرد نقلی مثبت ازلیت فعل الهی با طبقه‌بندی خاصی ارائه شد که در آن، آیاتی با مضامینی چون «عدم خلقت ازلی مستلزم مغلولیت ید الله»، «عدم اتمام کلمات و خلائق الهی» و «قدرت خدا بر خلق ازلی» و روایات با عناوینی «نسبت قدمت به فعل خدا» و «نسبت قدمت به مخلوق خدا» تقریر شد که نتیجه آن، اثبات نظریه ازلیت فاعلیت خدا و به تبع آن، ازلیت جهان است که با نظریه حدوث جهان به معنای عدم ازلیت فاعلیت خدا و نوعی فاصله و انقطاع بین ذات خدا و فعلش مخالف است.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ التعليقات؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۲. —؛ الهیات شفا؛ با مقدمه و تعلیقات ابراهیم مدکور؛ بیروت، [بی تا].
۳. ابن طاووس، علی بن موسی؛ اقبال الاعمال؛ ج ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۹.
۴. آشتیانی، سیدجلال الدین؛ شرح بر زاد المسافر؛ قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
۵. —؛ مقدمه اصول المعارف محسن فیض کاشانی؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۹ق.
۶. تهانوی، محمدعلی؛ موسوعة کشف الاصطلاحات الفنون و العلوم؛ بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
۷. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه؛ تفسیر نور الثقلین؛ قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ نه‌ایة الحکمه؛ قم: انتشارات اسلامی، [بی تا].
۹. جوادی آملی، عبدالله؛ رحیق مختوم؛ ج ۱-۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۱۰. —؛ رحیق مختوم؛ ج ۲-۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۱۱. —؛ رحیق مختوم؛ ج ۱-۵، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۱۲. —؛ رحیق مختوم؛ ج ۲-۵، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۱۳. —؛ ادب فنای مقربان؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵الف.
۱۴. —؛ تسنیم؛ ج ۶، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵ب.
۱۵. —؛ تسنیم؛ ج ۱۷، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸.
۱۶. حسن زاده آملی، حسن؛ خیر الأثر در رد جبر و قدر؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۷. خمینی، سیدروح‌الله؛ تقریرات فلسفه؛ به قلم سیدعبدالغنی اردبیلی؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.

۱۸. — شرح دعاء السحر؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴.
۱۹. رشید رضا، محمد؛ المنار؛ بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۴ق.
۲۰. سبزواری، ملاهادی؛ اسرارالحکم؛ تهران: کتابفروشی اسلامیہ، ۱۳۸۲.
۲۱. — شرح المنظومة؛ تصحیح و تعليق حسن حسن زاده آملی؛ تهران: نشر ناب، ۱۳۷۹.
۲۲. فضل بن شاذان القمی؛ الفضائل؛ قم: نشر رضی، ۱۳۶۳.
۲۳. شیرازی، قطب‌الدین؛ شرح حکمة الاشراق؛ تهران: انجمن ملی آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۲۴. صدرالمآلهین؛ اسرار الآيات؛ تهران: نشر انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
۲۵. — شرح الهدایة الاثیریة؛ بیروت: مؤسسة التاريخ العربی، ۱۴۲۲ق.
۲۶. — سفار؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
۲۷. — شرح اصول الکافی؛ تصحیح محمد خواجه‌ای؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
۲۸. شیخ صدوق؛ التوحید؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۹۸.
۲۹. فیض کاشانی، محسن؛ تفسیر الصافی؛ تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.
۳۰. کفعمی، ابراهیم بن علی؛ البلد الامین؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۸.
۳۱. — المصباح؛ قم: انتشارات رضی، ۱۴۰۵ق.
۳۲. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۳۴. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۵، تهران: صدرا، ۱۳۷۵.
۳۵. — مجموعه آثار؛ ج ۶، تهران: صدرا، ۱۳۷۵.
۳۶. — مجموعه آثار؛ ج ۴، تهران: صدرا، ۱۳۷۴.
۳۷. میرداماد، محمدباقر؛ القبسات؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
۳۸. نوری؛ الحاشیة علی حاشیة الخفزی علی شرح التجرید خوانساری و سبزواری؛ قم: مؤتمر المحقق الخوانساری، ۱۳۷۸.