

نقدی بر نظریه "حرکت جوهری" ملاصدرا و تأثیر آن در فهم او از آیات قرآن

علی ارشدریاحی^۱

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۳/۱۱/۲۴

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۴/۱۱/۳

چکیده

در این مقاله ابتدا مهم‌ترین دلیل‌های اثبات حرکت جوهری مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. دو دلیل از پنج دلیل حرکت جوهری به کمک نقادی برخی از معاصران و سایر دلیل‌ها با استدلال‌هایی جدید و ابتکاری ابطال شده‌اند. سپس تفسیرهایی که صدرا با توجه به نظریه حرکت جوهری ارائه داده است، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. به این منظور، کلیه آیاتی را که صدرا تحت تأثیر این نظریه، بر خلاف معنای ظاهری تفسیر کرده است، جمع‌آوری شده و با توجه به سایر آیات، روایات، معنای ظاهری و متبادر از الفاظ و خصوصیات که در فلسفه برای حرکت جوهری بیان شده است، صحت و سقم انطباق آیات با حرکت جوهری معین شده و این نتیجه به دست آمده است که هیچ یک از برداشت‌های صدرا (تحت تأثیر نظریه حرکت جوهری) از آیات قرآن، درست نیست.

کلیدواژه‌ها حرکت، جوهر، عرض، زمان، قوه و فعل.

طرح مسأله

اکثر فیلسوفان پیش از صدرا، حرکت جوهری را به خاطر عدم موضوع باقی در طول حرکت (با توجه به لزوم بقای موضوع در هر حرکتی) انکار می‌کردند. صدرا افزون بر رفع مشکل پایداری موضوع، چندین دلیل برای اثبات حرکت جوهری طرح نموده و

از این نظریه در برخی از مسائل، از قبیل حدوث و بقای نفس و همچنین معاد و بازگشت همه موجودات به سوی خداوند، استفاده کرده است. این نظریه در تفسیر برخی از آیات نیز تأثیر داشته است.

هر چند دلیل منکران حرکت جوهری، به وسیله پاسخ‌های صدرا به خوبی ابطال می‌گردد. بهترین پاسخ صدرا در مقابل منکران این است که حرکت جوهری نه عرض است و نه در عرض. از این رو، اصلاً نیاز به موضوع ندارد (نک: مطهری، ۱/۵۶۶)، ولی ادله‌ای که برای اثبات حرکت جوهری اقامه شده، قابل نقد و بررسی است.

برخی از دانشمندان معاصر، از قبیل مطهری در کتاب حرکت و زمان، به شرح و توضیح و برخی دیگر مانند صاحب تعلیقه بر نقد بعضی از دلیل‌های این نظریه پرداخته‌اند، ولی تاکنون دیده نشده است که مهم‌ترین دلیل‌های حرکت جوهری نقادی گردد و تأثیر این نظریه در فهم صدرا از آیات قرآن مورد نقد و بررسی قرار گیرد. از این رو، در این مقاله ابتدا مهم‌ترین دلیل‌های حرکت جوهری، نقادی شده و این نتیجه به دست آمده است که هیچ یک از آن دلیل‌ها، قابل اعتماد نیستند. بنابراین، مادامی که دلیل محکمی برای اثبات نظریه حرکت جوهری اقامه نشود، نمی‌تواند مورد قبول قرار گیرد، همان طور که نمی‌تواند انکار شود (به قول ابن سینا باید در بقعه امکان قرار داده شود). از این رو، در بخش دوم صرف نظر از صحت یا بطلان نظریه حرکت جوهری، تفسیرهایی که صدرا با توجه به این نظریه ارائه داده، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

الف - نظریه "حرکت جوهری" در فلسفه ملاصدرا و نقد آن

۱. تعریف حرکت جوهری

حرکت در فلسفه عبارت است از تغییر، دگرگونی و حدوث تدریجی یا به عبارت دیگر به تدریج از قوه خارج شدن و فعلیت یافتن (نک: صدرالمتهلین، الاسفار، ۳/۲۲). جوهر ماهیتی است که وجود خارجی آن در موضوع نباشد، به خلاف عرض که ماهیتی است که وقتی در خارج موجود می‌شود، باید بر موضوعی عارض گردد (همان، ۴/۲۴۳).

بنابراین، حرکت جوهری که همان حرکتی است که در مقولهٔ جوهر واقع شود، عبارت است از دگرگونی تدریجی ذات و جوهر شیء، یعنی به تدریج و به نحو اتصال، عوض شدن ذات شیء و به عبارت دیگر دمام جدید شدن شیء.

معتقدان به حرکت جوهری می‌گویند: تمام اجسام در خارج به تدریج عوض می‌شوند به گونه‌ای که دو لحظه یکسان نیستند. هر جسمی هر لحظه موجودی است غیر از لحظهٔ قبل و غیر از لحظهٔ بعد. هر جسمی در خارج وجود ممتدی دارد که هر لحظه به آن بنگریم ماهیت و جوهری انتزاع می‌شود، غیر از جوهری که در لحظهٔ دیگر انتزاع می‌شود، هر چند این دگرگونی محسوس نیست. تمام اشیا دمام و پیوسته در حال عوض شدن و دگرگونی هستند.

۲. نقد و بررسی ادله حرکت جوهری در فلسفه ملاصدرا

دلیل اول - این دلیل دو مقدمه دارد: یکی اینکه هر جسمی زمان‌مند و دارای بعد زمانی است، هر چند هیچ‌گونه حرکت عرضی نداشته باشد. مقدمهٔ دوم این است که زمان تدریجی‌الوجود و گذرا است و عروض چنین بعد گذرایی ممکن نیست، مگر بر موجودی متحرک، زیرا همان‌طور که عروض جسم تعلیمی بر جسم طبیعی دلیل است بر این که جسم طبیعی امری است فی ذاته ممتد و دارای ابعادی غیر گذرا، که امتداد آن به وسیله جسم تعلیمی تعیین می‌یابد، همین‌طور هم عروض زمان بر جسم دلالت دارد بر این که جسم فی ذاته متحرک است، زیرا اندازه‌پذیری هر چیزی با مقیاس خاصی دلیل بر سنخیت بین آنهاست و به همین دلیل مجردات تام دارای بعد زمانی نیستند.

نتیجهٔ دو مقدمه فوق این است که اجسام هر چند هیچ حرکت عرضی نداشته باشند، متحرکند. ناچار حرکت آنها باید حرکت جوهری باشد، زیرا حرکت از دو حال خارج نیست: یا جوهری است یا عرضی (همان، ۲۹۰/۷-۲۹۵).

نقد و بررسی

به نظر نگارنده، مقدمهٔ اول قابل‌خدشه است، زیرا در خارج هیچ جسمی نداریم که از تمام حرکت‌های عرضی، عاری باشد. اجسام در خارج، بر حرکت‌های وضعی و انتقالی به تبع حرکت سیارات و کهکشان‌ها، دارای حرکت‌های مکانی درون‌اتمی و افزون بر آن، دستخوش انواع تحولات و دگرگونی‌های محسوس هستند، به طوری که، یکی از خصوصیات مادیات را متغیر بودن دانسته‌اند. بنابراین، معلوم نیست

جسمی که تمام حرکت‌های عرضی خود را از دست دهد، همچنان جسم باقی بماند. در مورد اجسام علم حضوری نداریم تا با توجه به آن بتوانیم بفهمیم که آیا جسم در چنین فرضی، هنوز جسم باقی می‌ماند یا خیر.

دلیل دوم - این دلیل نیز از دو مقدمه تشکیل شده است: یکی اینکه حرکت اعراض معلول جوهرند. این مطلب را منکران حرکت جوهری نیز قبول دارند. مقدمه دوم این است که علت قریب حرکت شیء باید متحرک باشد، زیرا در غیر این صورت تخلف علت از معلول لازم می‌آید.

از این دو مقدمه نتیجه می‌شود که وجود حرکت‌های عرضی محسوس، نشانه وجود حرکت در جوهری است که علت قریب حرکات عرضی است (همان، ۶۱/۳-۶۷).

نقد و بررسی

به نظر نویسنده این دلیل نیز قابل خدشه است، زیرا استحاله تخلف معلول از علت در علت تامه است و گرنه تخلف معلول از علت ناقصه هیچ محذوری ندارد. بنابراین، علت تامه حرکت شیء باید متحرک باشد و حال آنکه طبیعت و جوهر علت تامه، حرکت‌های عرضی محسوس نیست، زیرا تمام جواهر دارای حرکت‌های عرضی محسوس نیستند، یعنی با اینکه جوهر وجود دارد، حرکت‌های عرضی محسوس تحقق ندارند. از آنچه گذشت، معلوم می‌شود که از وجود حرکت‌های عرضی محسوس نمی‌توان حرکت جوهر را نتیجه گرفت.

دلیل سوم - این دلیل مشابه دلیل قبلی است، با این تفاوت که در این دلیل از شأن بودن اعراض برای جوهر و اینکه حرکت در شأن، نشانه حرکت ذی‌شأن است، استفاده شده است. هر جسمی دارای وجود واحدی است که به ذاته متشخص است و از آن وجود واحد، مفاهیمی عرضی انتزاع می‌شود که نشانه‌های تشخیص هستند. بنابراین، اعراض از شؤون و مراتب جوهرند و حرکت آنها نشانه، بلکه عین حرکت جوهر است (همان، ۱۰۴/۳).

نقد و بررسی

در رد این دلیل می‌توان گفت: صحت این دلیل بر این مطلب مبتنی است که هر موجود جسمانی وجود واحدی داشته باشد که هم وجود ماهیت جوهری باشد و هم وجود ماهیات عرضی عارض بر آن جوهر و حال آن که ممکن است چنین نباشد، بلکه هر یک از اعراض و جوهر به وجودی موجود باشد که منضم یا متحد با یکدیگرند (نک: مصباح یزدی، ۳۰۸).

دلیل چهارم - تحقق تغییرات جوهری در خارج بدیهی است. برای مثال آب به بخار یا گوشت به نمک تبدیل می‌شود، یعنی یک ماهیت جوهری به ماهیت جوهری دیگری تغییر می‌یابد. این تغییرات باید یا به صورت دفعی باشد که همان کون و فساد خواهد بود یا به صورت تدریجی انجام گیرد که در این صورت از آنجا که تغییر تدریجی همان حرکت است، حرکت جوهری اثبات می‌شود. تحقق تغییرات جوهری به صورت دفعی محال است، زیرا مستلزم آن است که صورت جوهری قبلی از بین برود و بی‌درنگ صورت جوهری بعدی موجود شود و از آنجا که ماده محال است دو صورت جوهری در عرض هم داشته باشد، باید این دو صورت جوهری پی در پی قرار گیرند و لازمهٔ تتالی صور این است که مادهٔ اولی، یک آن بدون صورت باشد و حال آنکه محال است مادهٔ اولی بدون صورت باشد ولو یک آن. از آنچه گذشت، معلوم می‌شود که تمام تغییرات جوهری به صورت حرکت جوهری انجام می‌گیرد (نک: مطهری، ۱۰۶/۲-۱۰۹).

نقد و بررسی

صحت این دلیل بر صحت نظریهٔ ترکیب جسم از مادهٔ اولی و صورت، مبتنی است و حال آنکه برای اثبات مادهٔ اولی و در نتیجه ترکیب جسم از آن، هیچ دلیل صحیحی وجود ندارد (نک: ارشدریاحی، ۱۸-۱).

دلیل پنجم - این دلیل شبیه دلیل قبلی است با این تفاوت که برای اثبات استحالهٔ کون و فساد (تغییرات دفعی) از غایت داشتن فاعل‌های طبیعی استفاده شده است. به این بیان که طبیعت دارای غایت است. بنابراین، طبیعت باید باقی باشد تا به غایت خود نائل گردد؛ حال آنکه طبق نظریهٔ کون و فساد، طبیعت نابود شده و طبیعت دیگری موجود شده است. صورت‌های جوهری به وجود می‌آیند و نابود می‌شوند.

به این ترتیب، نمی‌توان غایتی را که در انتها حاصل می‌شود، غایت صورت‌های قبلی که نابود شده‌اند، محسوب کرد. هرگز نمی‌توان آنچه را که بعداً حاصل می‌شود، غایت فاعلی دانست که قبلاً موجود بوده و نابود شده است. فاعلی که غایتی دارد، باید به غایت خود برسد (نک: مطهری، ۱۱۴/۲-۱۱۵).

نقد و بررسی

یکی از مقدمات این دلیل عبارت است از غایت داشتن فاعل‌های طبیعی و این مطلبی است که غالب فیلسوفان این دیار پذیرفته‌اند ولی مطلبی صحیح نیست، زیرا فاعلی

می‌تواند غایت، به معنای آنچه فعل به خاطر آن انجام می‌گیرد، را داشته باشد که دارای شعور و ادراک باشد و بتواند غایت را تصور کرده و فعل را برای رسیدن به آن انجام دهد و حال آن که فاعل‌های طبیعی فاقد علم و ادراک هستند، زیرا اگر علم و ادراک داشته باشند، فاعل علمی و ارادی خواهند بود، نه طبیعی (مصباح یزدی، ۲۶۰-۲۶۱).

ب - نقد و بررسی تفسیرهایی که صدرا با توجه به نظریه "حرکت جوهری" ارائه داده است

۱. و تری الجبال تحسبها جامده و هی تمر مرالسحاب ... (نمل/۸۸) «کوه‌ها را می‌بینی و آنها را ساکن و جامد می‌پنداری. در حالی که، مانند ابر در حرکتند ...» صدرا در چندین اثر خود، حرکت کوه‌ها را در این آیه به حرکت جوهری تفسیر کرده است. برای مثال می‌گوید: ماده اولی در هر آن فرضی، صورتی دارد غیر از صورتی که در آن فرضی دیگر دارد و به خاطر تشابه این صور، گمان می‌رود که ماده اولی، دارای صورت واحدی است و حال آن که چنین نیست، بلکه صورتی متوالی به نحو اتصال بر ماده حلول می‌کنند. بنابراین، اجسام، خصوصاً اجسام بسیط، دائماً عوض می‌شوند، ولی به علت تشابه، به نظر ثابت می‌رسند و آیه مذکور به همین مطلب اشاره می‌کند (نک: مجموعه رسائل، ۴۰).

نقد و بررسی

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

افزون بر آنچه گذشت، اشکال مهم‌تری که به تفسیر صدرا وارد است، این است که معنای کلمه "مر" حرکت مکانی است که یکی از حرکت‌های عرضی است. بنابراین، آیه

در حرکت مکانی ظهور دارد، نه حرکت جوهری و هیچ قرینه‌ای برای دست برداشتن از معنای ظاهری آیه وجود ندارد.

۲. ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و للارض ائتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعتین (فصلت/ ۱۱) «سپس به آفرینش آسمان پرداخت در حالی که به صورت دود بود، به آن و به زمین دستور داد: [به وجود] آییید خواه از روی اطاعت و خواه اکراه. آنها گفتند: ما از روی طاعت می‌آییم».

صدرا در مورد قسمت دوم آیه مذکور می‌گوید: خداوند به آسمان و زمین فرمود: بخواهید یا نخواهید، باید به طور ذاتی و طبیعی به سوی من بیایید. آسمان به حسب فطرت و نهاد نخستین خود، چون از آغاز دارای نفس و عقل بود و زمین بعد از تکامل و دارای صورت عقلی شدن، گفتند: به رغبت آمدیم. از آنجا که هنگام سیر آسمان و زمین به سوی خداوند، عقول مستفاد بسیاری در اثر حرکت استکمالی جوهری ایجاد شده است، از این رو، در مورد آن دو کلمه "طائعتین" به کار رفته است که جمع ذوی‌العقول است. (نک: مفاتیح‌الغیب، ۴۳۰ و تفسیر، ۴۱۶/۷)

صدرا در *الشواهد* نیز می‌گوید: طبایع آسمان به رغبت و طبایع زمین به اجبار خداوند را اطاعت می‌کنند، چنانکه خداوند می‌فرماید: «ائتیا طوعا او کرها». عقول و نفوس اجرام سماوی به طور فطری موجب حرکت‌های دورانی آن اجرام می‌شوند، بدون اینکه مانع یا قاسری آنها را از حرکت باز دارد. بنابراین، اطاعت آنها به رغبت است، اما حرکت اجسام زمینی با طبایع مادی آنها مخالف است. از این رو، به اجبار اطاعت می‌کنند (نک: ۹۱).

نقد و بررسی

از عبارات تفسیر و *مفاتیح‌الغیب* به دست می‌آید که منظور از سیر آسمان و زمین به سوی خداوند متعال، حرکت جوهری آنهاست، ولی *الشواهد* از حرکت دورانی که حرکت عرضی است، سخن می‌گوید. از این تعارض که بگذریم و سیر آسمان و زمین را به هر معنایی که بگیریم، این اشکال به صدرا وارد است که حرکت‌های جوهری و عرضی هر دو مقتضای طبع اجسام است. اجسام ذاتاً حرکت جوهری دارند و طبیعت در اجسام مبدأ حرکت‌های طبیعی آنهاست. عقل و نفس داشتن اجرام سماوی گذشته از این که مطلب باطلی است، موجب تفصیل نمی‌شود، زیرا طبیعت اشیای مادی نیز

به طور ذاتی اقتضای حرکت جوهری دارد. از آیه نیز تفصیل بین آسمان و زمین فهمیده نمی‌شود، زیرا به آن دو خطاب می‌شود که بخواهید یا نخواهید باید بیایید. افزون بر این، بدون شک خطاب در آیه، خطاب تکوینی است و آیه با توجه به صدر آن، به آفرینش آسمان مربوط است. بنابراین، منظور از آمدن آسمان و زمین به سوی پروردگار، موجود شدن آنها است. خطاب بیایید در این آیه همانند خطاب "کن" است که به ایجاد اشاره دارد. در حالی که، از بیان صدرا به دست می‌آید که مراد از سیر آسمان و زمین به سوی خداوند، سیر تکاملی و رجوع آن دو به سوی خدا پس از ایجاد است. در مورد کلمه "طائعین" که جمع ذوی‌العقول است، می‌توان گفت: چون مقام خطاب است و به آسمان و زمین خطاب شده است و خطاب به ذوی‌العقول می‌شود، از این رو، از جمع ذوی‌العقول استفاده شده است و به هیچ وجه بر وجود عقول و نفوس در آسمان و زمین دلالت ندارد.

۳. و نفخ فی الصور فصعق من فی السماوات و من فی الارض... (زمر ۶۸) «و در

صور دمیده می‌شود، پس همه کسانی که در آسمان‌ها و زمین هستند می‌میرند...» در عالم قضای حتمی، در صورت‌های اشیا دمیده شود و هر کس در آسمان و زمین است، به علت حرکت جوهری، صورت‌های مادی آن نابود شده، به مجرد تبدیل می‌گردد و نشئه‌های حسی آن به عقلی دگرگون می‌شود (صدرالمتألهین، مفاتیح، ۴۳۰).

نقد و بررسی

اولاً: در این تفسیر، کلمه "صور" به فتح واو قرائت و جمع "صورت" دانسته شده است و حال آنکه تعداد کمی از مفسران این قرائت را برگزیده‌اند و نظر آنها با روایات و با خود آیه ناسازگار است (نک: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۵۳۴/۱۹). توضیح: غالب مفسران، مطابق روایات، "صور" را کلمه‌ای مفرد و به معنای شیپور خاص حضرت اسرافیل دانسته‌اند (نک: حسینی‌بحرانی، البرهان، ۸۵/۵). همچنین در ادامه آیه مذکور، به کلمه "صور" ضمیر مفرد مذکر برگشته است (ثم نفخ فیه اخری) و حال آن که اگر "صور" جمع "صورت" باشد، باید ضمیر مفرد مونث به آن برگردد.

ثانیاً: نفخ صور و مردن هر کس که در آسمان و زمین است، از وقایع قیامت یا بهتر بگوییم نزدیک به قیامت است. در حالی که، حرکت جوهری و مجرد شدن اجسام در اثر آن از امور مستمری است که در دنیا واقع شده است و خواهد شد.

ثالثاً: آیه مذکور به این مطلب دلالت دارد که بین نفخ صور و مردن، فاصله زیادی نخواهد بود، زیرا با حرف "ف" بین آن دو عطف شده است و حال آن که مجرد شدن اجسام در اثر حرکت جوهری به تدریج واقع می‌شود، زیرا حرکت تغییر تدریجی است.

۴. نحن قدرنا بینکم الموت و ما نحن بمسبوقین علی ان نبدل امثالکم و ننشئکم فی ما لاتعلمون (واقعه/ ۶۰-۶۱) «ما در میان شما مرگ را مقدر ساختیم و هرگز کسی بر ما پیشی نمی‌گیرد تا گروهی را به جای گروه دیگری بیاوریم و شما را در جهانی که نمی‌دانید آفرینش تازه‌ای بخشیم».

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

نقد و بررسی

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

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

ثالثاً: اگر آیه درباره حرکت جوهری باشد، باید منظور از «وننشئکم فیما لاتعلمون» همان مرحله تجردی باشد که انتهای حرکت جوهری است. در حالی که، چون وجود تجردی، وجودی است که برای انسان‌ها شناخته شده است، نمی‌تواند منظور از ذیل این آیه وجود تجردی باشد. از این دو مقدمه نتیجه می‌گیریم که این آیه در مورد حرکت جوهری نیست.

افزون بر آنچه گذشت، بر فرض که آیه به حرکت جوهری دلالت کند، هیچ دلالتی ندارد بر اینکه حرکت جوهری تنها طریق مجرد شدن باشد.

۵. یا ایها الناس ان کنتم فی ریب من البعث فانا خلقناکم من تراب ثم من نطفه ثم من علقه ثم من مضغه ... و ان الله یبعث من فی القبور (حج / ۵- ۷) «ای مردم اگر در رستاخیز شک دارید، ما شما را از خاک آفریدیم سپس از نطفه و بعد از خون بسته شده سپس از مضغه (چیزی شبیه به گوشت جویده شده) ... و خداوند تمام کسانی را که در قبرها هستند زنده می‌کند».

صدرا در مورد تمام آیاتی که در آنها پس از ذکر مراحل خلقت انسان (خاک - نطفه و ...) معاد اثبات شده است، می‌گوید: در این قبیل آیات منظور از ذکر مراحل خلقت انسان اثبات حرکت جوهری انسان است و نحوه اثبات معاد در آیات، این گونه است که انسان از آنجا که طی مراحل مذکور ایجاد می‌شود، دارای حرکت جوهری است و حرکت جوهری بالضروره به غایتی منتهی می‌شود که همان تجرد است و معاد چیزی جز تجرد نیست (نک: الاسفار، ۹).

نقد و بررسی

نظریه حرکت جوهری و لزوم غایت برای آن، بر فرض صحت، تنها تجرد را اثبات می‌کند، یعنی ثابت می‌کند که انسان توسط حرکت جوهری به تجرد تام که غایت حرکت جوهری است، نائل می‌شود، ولی از اثبات معاد عاجز است، زیرا معاد به معنای دوباره زنده شدن و به جزای اعمال نیک و بد رسیدن است و این غیر از مجرد شدن است.

افزون بر این، اثبات معاد از طریق اثبات حرکت جوهری و لزوم غایت برای آن، با توجه به اینکه فهم معنای حرکت جوهری و لزوم غایت برای هر حرکتی و غایت بودن تجرد برای حرکت جوهری، از فهم معاد و اثبات آن بسیار مشکل‌تر است (سزاوار شخص حکیم نیست، چه رسد به خدای حکیم مطلق. اثبات مطلبی به وسیله مطلب مشکل‌تر، شبیه به "تعریف به اخفی" است).

۶. هو الذی خلقکم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ... و لعلکم تعقلون (غافر/ ۶۷) «او کسی است که شما را از خاک آفرید، سپس از نطفه، سپس از خون بسته شده... و شاید تعقل کنید».

صدرا می‌گوید: آیاتی نظیر این آیه که در آنها، مراحل خلقت انسان ذکر شده است، به حرکت جوهری انسان دلالت دارند و مراد از لعلکم تعقلون، بیان غایت ذاتی این حرکت است که همان تجرد است. آخرین مرحله خلقت انسان و غایت حرکت جوهری او،

جوهر عقلی شدن است، از این رو، خداوند می‌فرماید: اوست کسی که خلق کرده است شما را از خاک سپس از نطفه ... باشد که مجرد شوید (نک: شرح اصول کافی، ۳۰۸-۳۰۷/۱).

نقد و بررسی

اولاً: کلمه "عقل"، هر چند در فلسفه، به معنای وجود مجرد است، ولی آیات قرآن را باید با توجه به معنای عرفی و لغوی کلمات تفسیر کرد، نه اصطلاح خاص فلسفی. در لغت و عرف، کلمه تعقل به معنای تدبیر، اندیشیدن و مطالبی را با نیروی عقل درک کردن است.

ثانیاً: کلمه "لعل" حرف ترجیحی است و به امید دلالت دارد. معنای ذیل آیه این است: «امید است که تعقل کنید» و حال آن که به مجرد نائل شدن، غایت ذاتی جوهری است و بالضروره حرکت جوهری به آن منتهی می‌شود و حتماً این غایت حاصل می‌گردد.

۷. اذا زلزلت الارض زلزالها و اخرجت الارض اثقالها (زلزله/۱-۲) «هنگامی که زمین شدیداً به لرزه در آید و زمین بارهای سنگین خود را خارج سازد».

صدرا می‌گوید که اضافه "زلزال" به ضمیری که به زمین برمی‌گردد، به این مطلب دلالت می‌کند که منظور از زلزال، حرکتی است معهود که به زمین اختصاص دارد و ذاتی آن است. از طرف دیگر در فلسفه اثبات شده است که تمام اشیا و از جمله زمین، حرکت جوهری دارند که ذاتی آنهاست. از این دو مقدمه نتیجه گرفته می‌شود که منظور از زلزال همان حرکت جوهری است (نک: تفسیر، ۴۱۵/۷-۴۱۶).

صدرا در ادامه می‌گوید: آیه دوم به غایت حرکت جوهری زمین اشاره دارد، زیرا غایت حرکت جوهری زمین عبارت است از ظهور و بروز افراد نفوس انسانی سعید و شقی و همچنین افراد نفوس شیطانی و جنی که از آنها به "اثقال" تعبیر شده است (نک: همان، ۴۲۱-۴۲۲).

نقد و بررسی

اولاً: اضافه "زلزال" به ضمیر ارض، تنها به اختصاص و معهود بودن دلالت می‌کند، نه به ذاتی بودن و حرکتی که از نظر مسلمانان به زمین اختصاص دارد و شناخته شده است، همان زلزله زمین در روز قیامت است. حرکت جوهری، حرکت شناخته شده‌ای برای عموم مسلمانان نیست.

ثانیاً: "زلزال" به حرکت مکانی خاصی گفته می‌شود که به صورت ارتعاشی باشد، زیرا از نظر لغت، زلزال عبارت است از تکان خوردن پی در پی. هر حرکتی را زلزال نمی‌گویند، خصوصاً حرکت جوهری را که تغییر تدریجی جوهر است.

ثالثاً: با توجه به ادامهٔ سوره، معلوم می‌شود که منظور از این زلزال، همان زلزله عظیم روز قیامت است، نه حرکت جوهری غیر محسوس دنیوی.

با توجه به این که منظور از زلزال، حرکت جوهری زمین نیست، معلوم می‌شود که آیهٔ دوم نیز به غایت حرکت جوهری دلالتی ندارد.

۸. یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه (انشقاق/۶) «ای انسان! تو با تلاش و رنج به سوی پروردگارت می‌روی و او را ملاقات خواهی کرد».

این آیه به حرکت جوهری انسان اشاره دارد. انسان در اثر حرکت جوهری، به مجرد تام می‌رسد و در نتیجه از بدن مستقل می‌شود و این استقلال از بدن، سبب مرگ طبیعی است. در این آیه خداوند می‌فرماید: ای انسان تو به سوی پروردگار خویش حرکت جوهری می‌کنی و در نتیجه او را ملاقات می‌نمایی (نک: صدرالمتألهین، الشواهد، ۸۹).

نقد و بررسی

"کادح" به معنای ساعی و انجام دهندهٔ کار به زحمت و دشواری است (نک: طبرسی، ۴۵۹/۵). از این رو، معنای آیه چنین است: ای انسان تو با تلاش و رنج به سوی پروردگار خویش می‌روی. بنابراین، آیه یاد شده نمی‌تواند به حرکت جوهری اشاره داشته باشد، زیرا حرکت جوهری مقتضای طبیعت و ذات شیء است و هیچ گونه دشواری و زحمتی در آن نیست.

۹. افعیینا بالخلق الاول بل هم فی لبس من خلق جدید (ق/۱۵) «آیا ما از آفرینش نخستین عاجز ماندیم، ولی آنان باز در آفرینش جدید تردید دارند».

صدرا بر آن است که طبیعت تمام اجسام و افلاک سیال و متجدد و دائماً در حال نو شدن است، یعنی هر لحظه صورت اشیا تبدیل و تغییر می‌یابد، ولی از آنجا که این صور مشابه و هم شکل هستند، مردم در مورد این تغییر تدریجی صور (حرکت جوهری اجسام) در ناآگاهی و اشتباه به سر می‌برند و منظور از «خلق جدید» در این آیه، همان حرکت جوهری است که مردم در مورد آن در لبس و اشتباه هستند (نک: اسرار آیات، ۶۳).

نقد و بررسی

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

۱۰. ... فُضِرْبَ بَيْنِهِمْ بَسُورٌ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قَبْلِهِ الْعَذَابُ (حدید/۱۳) «در این هنگام دیواری میان آنان زده می‌شود که دری دارد، درونش رحمت است و برونش عذاب».

منظور از «باب» در این آیه نفس انسانی است، زیرا نفس انسانی در ابتدا، حدوثش انتهای عالم جسمانی و آغاز عالم روحانی است و همانند دری است که این دو عالم را به هم متصل می‌کند. جسم در اثر حرکت جوهری به سوی غایت خود که همان تجرد تام است، حرکت می‌کند، ولی قبل از رسیدن به آن غایت از مراحل عبور می‌کند که اولین آن، نفس است. نفس هر چند ذاتاً مجرد است، اما به جسم تعلق دارد. بنابراین، دروازه‌ای است بین وجود جسمانی و مجرد (نک: صدرالمألهین، الشواهد، ۲۰۴).

نقد و بررسی

آیات قبل از این آیه پیرامون مذاکراتی است که بین مؤمنان و منافقان در روز قیامت واقع می‌شود. بنابراین، کشیده شدن دیوار بین آن دو نیز به یکی از وقایع قیامت اشاره دارد. این دیوار دری دارد که منافقان از آن می‌توانند وضع مؤمنان را ببینند و بیشتر حسرت بخورند. واقعیت این دیوار و چگونگی در برای ما که هیچ‌گونه ادراکی از وقایع قیامت نداریم، چندان روشن نیست، ولی مسلماً مراد از این در نمی‌تواند نفس انسانی باشد، زیرا حدوث نفس انسانی در همین دنیا است، نه از وقایع قیامت.

۱۱. الذی خلق السماوات والأرض و ما بینهما فی ستة ایام ... (فرقان/۵۹) «همان که آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان این دو وجود دارد، در شش روز آفرید ...».

مراد از شش روز در این آیه، شش هزار سال است، زیرا هر روز ربوبی هزار سال است. بنابراین، طبق این آیه، مدت حدوث جهان طبیعت شش هزار سال است. از طرف دیگر می‌دانیم که از آغاز پیدایش جهان طبیعت تا زمان حضرت پیامبر (ص)

شش هزار سال گذشته است. بنابراین، زمان حدوث و زمان بقای (عمر) جهان طبیعت مساوی است و با توجه به این که هر چیزی که تدریجی الوجود (متحرک) باشد، زمان حدوث آن عیناً زمان بقای آن است، نتیجه می‌گیریم که جهان طبیعت تدریجی الوجود و در حال حرکت است (نک: صدرالمتألهین، رساله حدوث العام، ۲۱۲).

نقد و بررسی

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

ثانیاً: منظور از «یوم» در این آیه روز (خواه ربوبی و خواه غیر ربوبی) نیست، بلکه مراد دوره است. چنانکه علی ابن ابراهیم روایت کرده است که «فی سته ایام»، یعنی "فی سته اوقات" (نک: العروسی، نورالثقلین، ۳۸/۲). استعمال یوم به معنای دوره بسیار رایج است، برای مثال «یوم‌القیامه» به معنای روز نیست، زیرا در قیامت خورشید و حرکت وضعی زمین به دور خود که موجب پیدایش شب و روز است، وجود ندارد. همچنین در عبارت «الدهر یومان یوم لک و یوم علیک» منظور این است که روزگار گاهی بر وفق مراد است و گاهی برخلاف آن. هر چند هر یک از این دوره‌ها، سال‌ها طول بکشد.

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

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

۱۲. و هو القاهر فوق عباده و یرسل علیکم حفظة حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا و هم لایفرطون (انعام/۶۱) «او بر بندگان خود تسلط کامل دارد و مراقبانی بر شما می‌گمارد تا زمانی که یکی از شما را مرگ فرا رسد، فرستادگان ما جان او را می‌گیرند و آن‌ها کوتاهی نمی‌کنند».

هر شیئی که در حال حرکت باشد، یعنی وجود آن با عدم آن مشابه و بقای آن متضمن فنای آن باشد، باید اسباب حفظ و بقای آن عیناً اسباب نابودی آن باشد و در این آیه حفظ و توفی بندگان به رسل نسبت داده شده، یعنی اسباب حفظ و نابودی آن‌ها یکی دانسته شده است. بنابراین، معلوم می‌شود که بندگان در حال حرکتند (نک: صدر المتألهین، الاسفار، ۱۱۱/۳).

نقد و بررسی

اولاً: در حرکت چون حدوث عین زوال است، باید اسباب حدوث همان اسباب زوال باشد. در حالی که، صدرا اسباب بقا را با اسباب زوال یکسان دانسته است. ثانیاً: این آیه دلالت ندارد همان رسلی که مأمور حفظ هستند، توفی می‌کنند. ممکن است رسل دیگری این وظیفه را به عهده داشته باشند.

ثالثاً: بر فرض که اسباب بقا و زوال متحرک یکسان باشد، نمی‌توان عکس آن را نتیجه گرفت که هر چه اسباب زوال و بقای آن یکسان باشد، متحرک است.

۱۳. یوم نطوی السماء کطی السجل للکتب ... (انبیاء/ ۱۰۴) «در آن روز که آسمان را چون طوماری درهم می‌پیچیم...».

... والارض جميعاً قبضته یوم القيامة و السماوات مطویات بیمینه ... (زمر/ ۶۷) «... در حالی که تمام زمین در روز قیامت در قبضهٔ اوست و آسمان‌ها پیچیده در دست او...»

صدرا این دو آیه را به حرکت جواهر آسمانی، یعنی حرکت جوهری اجرام سماوی، مربوط دانسته است (نک: تفسیر، ۱۱۲/۱).

نقد و بررسی

اولاً: این دو آیه به روز قیامت مربوط هستند، زیرا منظور از یوم در آیه اول، با توجه به آیات قبل، روز قیامت است و در آیه دوم به یوم القيامة تصریح شده است. بنابراین، دو آیهٔ مذکور، به حرکت جوهری که حرکتی است که پیوسته در دنیا انجام می‌گیرد، ربطی ندارد.

ثانیاً: در این دو آیه از آسمان و آسمان‌ها سخن به میان آمده است، نه از اجرام آسمانی.

ثالثاً: درهم‌پیچیدن شیء کنایه از تسلط بر آن شیء است و ظاهر این دو آیه بر این مطلب دلالت دارد که روز قیامت خداوند بر آسمان و زمین تسلط کامل دارد و این مطلب با نظریه حرکت جوهری هیچ ارتباطی ندارد.

۱۴. **یوم تبدل الارض غیر الارض و السماوات و برزوا لله الواحد القهار** (ابراهیم/۴۸) «در آن روز که این زمین و زمین دیگر و آسمان‌ها مبدل می‌شود و آنان در پیشگاه خداوند واحد قهار ظاهر می‌گردند».

صدرا بر آن است که این آیه به حرکت جوهری اشیای زمینی مربوط است (همانجا).

نقد و بررسی

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

۱۵. ... **ان یشا یدهبکم و یأت بخلق جدید** (ابراهیم/۱۹) «... اگر بخواهد شما را می‌برد و خلق تازه‌ای می‌آورد».

صدرا می‌گوید که این آیه نظریه حرکت جوهری را تأیید می‌کند (نک: الاسفار، ۱۱۰/۳).

نقد و بررسی

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

۱۶. **سایر آیاتی که به نظر صدرا به حرکت جوهری دلالت دارند:**

صدرا علاوه بر آنچه گذشت، آیات ذیل را نیز به حرکت جوهری مربوط می‌داند (نک: تفسیر، ۱۱۲/۱ و رساله حدوث عالم، ۲۱۳):

- **و انا الی ربنا لمنقلبون** (زخرف/۱۴) «و ما به سوی پروردگارمان بازمی‌گردیم».

- **الله یدبوا الخلق ثم یعیده ثم الیه ترجعون** (روم/۱۱) «خداوند آفرینش را آغاز می‌کند، سپس آن را باز می‌گرداند، سپس شما را به سوی او باز می‌گرداند».

- ... كل الينا راجعون (انبیاء ۹۳) «... همگی به سوی ما باز می‌گردند».
- یوم یبعثهم الله جمیعاً ... (مجادله/۱۸) «روزی را که خداوند همه آنها را برمی‌انگیزد»
- ... و كل اتوه داخرین (نمل/۸۷) «و همگی با خضوع در پیشگاه او حاضر می‌شوند».

نقد و بررسی

این آیات دربارهٔ حشر و بازگشت همه به سوی پروردگار در روز قیامت است و چنانکه گذشت، حرکت جوهری و غایت آن (تجرد) هیچ ارتباطی با معاد و دوباره زنده شدن و به جزای اعمال نیک و بد رسیدن، ندارد.

نتیجه

در این مقاله، بعد از تعریف حرکت جوهری، مهم‌ترین ادله آن، یعنی هر سه دلیل ملاصدرا و دو دلیل از شارحان او مورد نقد و بررسی قرار گرفته و معلوم شده است که دلیل اول و دوم، به علت بطلان مقدمه اول آنها، باطلند (بطلان مقدمه اول این دو دلیل در این مقاله با استدلال‌های ابتکاری به اثبات رسیده است) و دلیل سوم به اشکال صاحب تعلیقه مبتلا است و دلیل چهارم چون بر اثبات مادهٔ اولی و دلیل پنجم چون بر غایت‌داشتن فاعل‌های طبیعی مبتنی هستند، از این رو، باطل می‌باشند. در بخش دوم، مواردی که ملاصدرا تحت تأثیر نظریهٔ حرکت جوهری، برداشت‌هایی برخلاف معنای ظاهری ارائه داده است، مطرح و با توجه به روایات، آیات قبل و بعد، سیاق آیه، معنای ظاهری و متبادر از آیات و خصوصیات که در فلسفه برای حرکت جوهری اثبات شده است، مورد نقد و بررسی قرار گرفته و مطالب زیر معلوم شده است:

- حرکت کوه‌ها (نمل/۸۸) به یکی از وقایع قیامت اشاره دارد.
- آمدن آسمان و زمین به سوی خداوند (فصلت/۱۱) عبارت است از به وجود آمدن آن دو، نه حرکت تکاملی جوهری که پس از ایجاد تحقق می‌یابد.
- اثبات معاد (در آیاتی از قبیل حج/۵-۷) از طریق حرکت جوهری و غایت آن نیست.
- تعقل (در آیاتی از قبیل غافر/۶۷) به غایت حرکت جوهری اشاره ندارد.

- خلق آسمان و زمین در شش روز (فرقان/۵۹) و یکسانی اسباب حفظ و نابودی (انعام/۶۱) هیچ دلالتی بر حرکت جوهری ندارند.
- سایر موارد به قیامت یا وقایع قبل از قیامت اشاره دارد، نه به حرکت جوهری که پیوسته در دنیا واقع می‌شود.

فهرست منابع

۱. قرآن مجید
۲. ارشدریاحی، علی، "نقد و بررسی ادله اثبات ماده اولی در فلسفه"، فصلنامه علمی - پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء، ش ۳۳.
۳. حسینی بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، بنیاد بعثت، تهران، ۱۴۱۵ ه. ق.
۴. صدرالمتألهین، محمد [ملاصدرا]، اسرار الایات، تصحیح محمد خواجه‌جوی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۰ ه. ش.
۵. همو، الاسفار الاربعه، مصطفوی، قم، ۱۴۰۴ ه. ق.
۶. همو، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجه‌جوی، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۶ ه. ش.
۷. همو، رساله حدوث العالم، تصحیح محمد خواجه‌جوی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۶ ه. ش.
۸. همو، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ه. ش.
۹. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰ ه. ش.
۱۰. همو، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تصحیح حامد ناجی‌اصفهان‌ی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۵ ه. ش.
۱۱. همو، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌جوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ ه. ش.
۱۲. طبرسی، امین‌الدین، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۹ ه. ق.
۱۳. العروسی، شیخ عبدالعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، مطبعة العلمية، قم. بی تا.

۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *تعليقة على نهاية الحكمة*، انتشارات در راه حق، قم، ۱۴۰۵ هـ.ق.
۱۵. مطهری، مرتضی، *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی*، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۹ هـ.ش.
۱۶. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، دارالکتاب الاسلامیه، قم، ۱۳۶۶ هـ.ش.

**A Critique on Molla Sadra's Theory of
"Substantial Movement"
in addition, it is Influence on his understanding of
Qora'nic Verses.**

Ali Arshad Riahi

Assistant professor of Isfahan University

Abstract

In the present essay, first, the most important arguments for proving the theory of "substantial movement" are analyzed and criticized. Two of them are rejected by the aid of some contemporary critics and the rest by initiative critiques.

Then Molla Sadra's interpretations that are under the influence of the mentioned theory are criticized. In order to do so, those Qora'nic verses which are conformed by him to that theory are gathered. Taking into consideration other Qora'nic verses and traditions, their apparent meaning, as well as features of the theory of "substantial movement", quoted in philosophy, truth or untruth of their conformity to this theory is clarified and it is concluded that none of the Sadra's interpretations based on that theory could be confirmed.

Key words movement, substance, accident, time, potentiality and actuality.

Bibliography

1. Al Huseini Al-bahrani, as-siyid Hashim, Al-burhan Fi Tafsir Al-Qura'n, vol. 1-5, Tehran, Entesharate Bunyade Bithat, 1415 A.Q.

2. Molla Sadra, Muhammad Ibn Ibrahim, Al-asfar Al -Arbaah, vol. 1-9, Qom, Maktabah Al-mustafavi, 1404 A.Q.
3. -----, Mafatih Al-ghayb, Tehran, Muassisah Mutaliat Wa Tahqiqate Farhangi, 1367 A.H.
4. -----, Ash-shawahid Ar-rububiah, Tehran, Markaze Nashre Danishgahi (1360 A.H.
5. -----, Tafsir Al-Qura'n Al-karim, vol. 1-7, Qom, Entesharate Bidar, 1366 A.H.
- 6.-----, sharhe usule kafi, vol.1-3, Tehran, Muassisah Mutaliat WA Tahqiqate Farhangi, 1366 A.H.
7. -----, Asrar Al-ayat, Tehran, Anjoman Hikmat Wa falsafah Iran, 1360 A.H.
8. -----, Risalah Hoduth Al-alam, Tehran, Entesharate Malawi, 1366 A.H.
- 9.-----, Majmuah Rasail Falsify Sadr Al-mutuallihin, Tehran, Entesharate Hikmat, 1375 A.H.
10. Tabarsi , Amin Ad-din Abu Ali Al-fadl Ibne Al-Hasan, Majma Al-Bayan fi Tafsir Al-Qura'n, vol. 1-10, Beyrut, Dar Al-ihya At-turath Al Arabi, 1379 A.H.
11. Al arusi, sheikh Abd Ali Ibne Jumah, Tafsir Nur Ath-thiqalayn, vol. 1-5, Qom, Matbah Al-ilmiiah.
12. Makarime Shirazi, Nasir, Tafsir Nimunih, Vol. 1-27, Qom, Dar Al kitab Al ilmiiah, 1366A.H.
13. Misbah, Muhammad Taqi, Taliqah Ala Nahayat Al-hikmah, Qom, Entesharate Dar Rahe Haq, 1405 A.Q.
14. Mutahhari, Murtada, Harikat WA Zaman Dar Falsafah Islami, vol. 1-4, Tehran , Entesharate Hikmat 1369 A .H.
15. Arshad Riahi , Ali, Naqd WA Barresi Adillihe Ithbate Maddihe Aula Dar Falsafah , Ulum Insani Danishgah Az-Zahra, Nom. 33, 1379 A.H.