

فلسفه دین، دوره ۱۶، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۸
صفحات ۴۹۹-۵۱۹ (مقاله پژوهشی)

از وحدت عددی تا وحدت حقه حقیقه خداوند متعال

مهدی عبداللهی*

استادیار، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۰۹)

چکیده

در این مقاله پس از مفهوم‌شناسی وحدت، توحید و اشاره به اقسام واحد، دیدگاه فیلسوفان اسلامی و مفاد متون دینی درباره توحید ذاتی را تبیین خواهیم کرد. همه فیلسوفان اسلامی واجب بالذات را منحصر در یک مصداق می‌دانند و معتقدند مصداق دیگری برای واجب‌الوجود ممکن نیست. اما دیدگاه ایشان درباره مصادیق فرضی واجب تطور داشته و از وحدت عددی واجب به وحدت حقه حقیقه رسیده‌اند و به این ترتیب به وحدت شخصی عرفانی نزدیک شده‌اند. در روایات اسلامی نیز وحدت عددی خداوند، به صراحت نفی شده است. قرآن کریم نیز با توصیف وحدت خداوند متعال به قهاریت، بیان می‌کند که وحدت خداوند متعال به‌گونه‌ای است که مجالی برای فرض غیر باقی نمی‌گذارد.

واژگان کلیدی

توحید ذاتی، وحدت حقه، وحدت شخصی وجود، وحدت عددی.

مقدمه

توحید نخستین اصل اعتقادی و بنیادی‌ترین باور در همه ادیان الهی است. از منظر فلسفه اسلامی نیز مسئله توحید از اصول مباحث الهیات (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۳۱؛ ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۵۲) بلکه مهم‌ترین مسئله فلسفه اسلامی پس از اثبات واجب است. (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۵۰۳). توحید حق تعالی در سه مرتبه ذات، صفات و افعال مطرح می‌شود. مقصود از توحید ذاتی دو چیز است:

یکی آنکه مفاهیمی مانند «واجب بالذات» و «موجود مستقل» که با آنها به ذات خداوند اشاره می‌کنیم، تنها یک مصداق دارند؛ دیگر آنکه، خداوند موجودی بسیط و بدون جزء است. اولی نفی کثرت بیرونی از ذات خداوند محسوب می‌شود و دومی، نفی کثرت درونی. مجموع این دو امر را در اصطلاح «توحید ذاتی» می‌گویند. بخش اول را در اصطلاح، «واحدیت» و بخش دوم را «احدیت» می‌خوانند (الشیرازی، ۱۳۸۵: ۳۵).

در این پژوهش پس از گردآوری داده‌ها با روش کتابخانه‌ای، متون دینی و فلسفی، مفاد متون دینی و دیدگاه‌های فلسفی را تحلیل عقلی می‌کنیم تا در نهایت به تفسیر درستی از واحدیت خداوند دست یابیم.

نظر به جایگاه برجسته مسئله توحید در دین اسلام و فلسفه اسلامی، متون دینی و فلسفی به تبیین حقیقت واحدیت خداوند متعال دست زده‌اند. در متون دینی و سخنان فیلسوفان می‌توان دو گونه تفسیر برای واحدیت سراغ گرفت. این مقاله در صدد تبیین این دو نوع وحدت و نیز تعیین تفسیر درست وحدت خداوند متعال است. برای این منظور ابتدا باید به انواع مختلف وحدت و واحد اشاره‌ای بکنیم.

انواع وحدت و واحد

توحید، باب تفعیل ماده «و. ح. د» است. یکی از معانی باب تفعیل نسبت دادن ماده فعل به چیزی یا کسی است، مانند تصدیق، یعنی نسبت صدق به سخن یا کسی دادن و آن سخن یا فرد را صادق دانستن. توحید نیز به معنای یگانه دانستن و نسبت وحدت دادن به کسی یا

چیزی است (زنوزی، ۱۳۸۱: ۱۲۲). بر این اساس، توحید خداوند به معنای یگانه دانستن و یکتا شمردن خدا و اعتقاد به وحدت او خواهد بود.

وحدت و کثرت از مفاهیم عام بدیهی و بی‌نیاز از تعریفند. اما فیلسوفان اسلامی اقسامی برای واحد ذکر کرده‌اند.

واحد یا حقیقی است یا غیرحقیقی. واحد حقیقی موجودی است که وحدت صفت حقیقی آن است و بدون واسطه بر آن عارض شود، مانند انسان واحد. واحد غیرحقیقی آن را می‌گویند که وحدت صفت امر دیگری است و به واسطه این امر بر آن عارض شود، همچون رضا و رسول که در انسانیت با یکدیگر وحدت دارند؛ ولی وحدت در حقیقت وصف انسان است و به مجاز، به رضا و رسول نیز نسبت داده می‌شود.

واحد حقیقی خود دو گونه است: واحد به وحدت حقه و واحد به وحدت غیرحقه. واحد به وحدت حقه ذاتی است که خود عین وحدت است؛ یعنی در آن هیچ دوگانگی و تکرری نیست که در این صورت واحد و وحدت یک چیز بیش نخواهد بود. اما واحد به وحدت غیرحقه، ذاتی است که متصف به وحدت باشد، مانند انسان واحد.

واحد به وحدت غیرحقه نیز دو گونه است: واحد خاص و واحد عام. واحد خاص، همان واحد عددی است که از تکرر آن عدد ساخته می‌شود، و واحد عام مانند نوع واحد و جنس واحد. هر یک از واحد خاص (عددی) و واحد عام (مفهومی) نیز اقسامی دارند. (ابن سینا، ۱۴۲۸: ۹۷ - ۱۰۳؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۰۸ - ۳۱۱؛ الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۸۴ - ۸۷؛ الطباطبائی، ۱۴۱۶: ۱۴۰ - ۱۴۱).

تفاسیر واحدیت واجب: وحدت عددی واجب، وحدت حقه واجب، وحدت شخصی وجود

در مسئله توحید روشن است که از میان انواع وحدت، وحدت غیرحقیقی و نیز وحدت مفهومی موردنظر نیست؛ بلکه اتصاف خداوند متعال به وحدت، اتصافی حقیقی است و از سوی دیگر، موصوف وحدت، واقعیت خارجی خداوند متعال خواهد بود. بنابراین، سخن بر سر وحدت حقیقی واقعیت خارجی خداوند است.

فیلسوفان اسلامی بر سر تفسیر یکتایی خداوند و نوع وحدت در مسئله توحید اختلاف نظر دارند. در واقع، مسئله توحید الهی در فلسفه اسلامی سیر تکاملی داشته است. برای روشن شدن مسئله، ابتدا باید به این مقدمه توجه کنیم:

گزاره «واجب الوجود بالذات شریک و دومی ندارد» شاید سه معنا داشته باشد:

۱. واجب بالذات مفهومی کلی است که شاید مصادیق متعددی داشته باشد، اما تنها یک مصداق از مصادیق آن، وجود خارجی دارد، و سایر مصادیق آن ممتنع بالغیرند؛

۲. واجب بالذات نه تنها یک مصداق خارجی دارد، بلکه محال است بیش از یک مصداق خارجی داشته باشد. بنابراین سایر مصادیق آن ممتنع بالذات هستند، نه ممتنع بالغیر؛

۳. واجب بالذات، تنها یک مصداق خارجی دارد، و نه تنها وجود خارجی مصداق دوم، بلکه فرض مصداق دوم نیز برای آن محال است. مطابق دو معنای پیشین، فرض واجب دوم امکان دارد، با این تفاوت که طبق معنای نخست، فرض واجب دوم فرض وجود ممکن است که به وجود نیامده، اما در معنای دوم، فرض واجب دوم از قبیل فرض وجود ممتنع بالذات است. اما طبق معنای سوم، خود فرض واجب دوم محال خواهد بود.

هیچ‌یک از فیلسوفان اسلامی، یگانگی خداوند متعال را به معنای نخست نگرفته‌اند. هنگامی که در قلمرو ممکنات سخن از وحدت به میان می‌آید، چنانکه گفته می‌شود: «تنها یک خورشید در منظومه شمسی وجود دارد»، مقصود این است که مفهوم یادشده تنها یک مصداق خارجی دارد، اما به لحاظ عقلی ممتنع نبود که چند خورشید وجود داشته باشند، یعنی افراد غیرموجود خورشید ممتنع بالغیرند. اما مقصود از یکتایی واجب بالذات، این نیست که از منظر عقل ممتنع نیست که مفهوم واجب بالذات، مصادیق متعدد داشته باشد که تنها یکی از آنها موجود بوده و بقیه معدوم هستند، بلکه یکتایی ذات خداوند متعال به این معناست که تحقق مصادیق متعدد برای این مفهوم محال است؛ یعنی جز یک مصداق این مفهوم، بقیه مصادیق فرضی آن ممتنع بالذات هستند.

فیلسوفان اسلامی تا اینجا اتفاق نظر دارند، اما در بیش از این مقدار، میان ایشان

اختلاف نظر دیده می‌شود، به این ترتیب که از تفسیر وحدت ذاتی خداوند، به وحدت عددی آغاز شده، سپس به وحدت حقه حقیقیه و سرانجام به وحدت شخصی وجود رسیده است.

در تفسیر نخست، واجب‌الوجود تنها یک مصداق دارد و بیش از یک مصداق برای این مفهوم محال است، اما فرض مصادیق متعدد برای واجب محال نیست. در تفسیر دوم، نه تنها تحقق و وجود خارجی مصداق دوم برای واجب‌الوجود محال است، بلکه فرض ذهنی واجب دوم نیز محال خواهد بود. اما مدعای تفسیر سوم آن است که خداوند متعال نه تنها یگانه واجب، بلکه یگانه موجود است و سایر موجودات عین ربط به او هستند. در دو تفسیر اول و دوم، سخن از وحدت واجب‌الوجود، اما مدعای تفسیر سوم، وحدت وجود است.

واحدیت به وحدت عددی واجب

چنانکه گفتیم، خورشید و واجب تعالی هر دو واحدند، اما وجود شریک برای خورشید ممکن است، در حالی که تحقق شریک برای واجب، ممتنع ذاتی محسوب می‌شود. با وجود این تمایز، وجه اشتراکی میان یگانگی خداوند متعال و یگانگی ممکنات وجود دارد، و آن این است که در هر دو مورد، فرض شریک ممکن خواهد بود. چنانکه می‌توان برای ممکن‌الوجود یگانه‌ای مانند خورشید، شریک فرض کرد، برای واجب‌الوجود نیز (با وجود آنکه شریک الباری ممتنع بالذات است) می‌توان شریک فرض کرد. نهایت امر این است که اولی فرض یک امر ممکن (خورشید دوم) است، اما دومی فرض یک امر محال (شریک الباری). بنا بر این تفسیر از توحید ذاتی، هرچند شریک الباری و واجب دوم، سوم و ... محال ذاتی است، اما فرض و تصور شریک برای خداوند معقول است، هرچند خود شریک محال محسوب می‌شود. این معنای از توحید ذاتی خداوند را «وحدت عددی خداوند» می‌نامند، زیرا برای اینکه وحدتی از نوع وحدت عددی باشد، کافی است که فرض تکرار و تصور تعدد آن ممکن باشد.

به‌طور متعارف، تصور انسان از وحدت و واحد، وحدت عددی و واحد بالعدد است. ویژگی وحدت عددی این است که هر چند در خارج ماندی نداشته باشد، می‌توان مثل برای آن در خارج فرض و در ظرف فرض و اعتبار آن، وحدت را به کثرت تبدیل کرد. پس اگر چیزی در خارج واحد بالعدد باشد، می‌توان فرض کرد که شیء دیگری مانند آن در کنارش قرار گیرد (تثنيه)، یا می‌توان فرض کرد آن شیء منعدم شود و شیء دیگری مانند آن موجود شود (تکرار). به این ترتیب، واحد بالعدد امکان تثنيه و تکرار دارد و با فرض شیء دیگری در خارج که همانند اوست، چه همزمان با آن باشد و چه در زمان دیگری، می‌توان آن را در خارج، کثیر فرض کرد. در یک کلام واحد بالعدد واحدی است که در مقابل آن کثرت نیز فرض شدنی خواهد بود.

به گفته علامه طباطبایی، استدلال‌های متکلمان به‌گونه‌ای است که مفهومی بیش از وحدت عددی از آنها استفاده نمی‌شود. از سوی دیگر، کلماتی که از قدمای فلاسفه مصر، یونان، اسکندریه و فلاسفه بعدی نقل شده است، به‌خوبی می‌رساند که مقصودشان از وحدت خدای سبحان، همان وحدت عددی است، حتی ابن‌سینا به این امر تصریح دارد. فیلسوفان بعدی نیز تا حدود سال هزار هجری بر همین نحو سیر کرده‌اند (الطباطبائی، ۱۴۳۰، ج ۶: ۱۰۴).

به گفته ابن‌سینا:

«واجب الوجود واحدٌ بالکلیه لیس کأنواعٍ تحت جنسٍ، واحدٌ بالعدد لیس کأشخاصٍ تحت نوعٍ، بل معنی شرح اسمیه له فقط، و وجوده غیر مشترک فیهِ» (ابن‌سینا، ۱۴۲۸: ۴۷).

«إن واجب الوجود واحدٌ بالعدد» (ابن‌سینا، ۱۴۲۸: ۳۴۲).

برخی از حکما بر این باورند که ابن‌سینا، به وحدت عددی حق تعالی معتقد نیست. واحد عددی که در اقسام واحد حقیقی قسیم واحد جنسی و نوعی بوده، به معنای واحد شخصی است و عدد در آن به معنای کمّ منفصل نیست. از این‌رو، اطلاق واحد عددی بر خداوند متعال، در تعابیر ابن‌سینا به معنای همان واحد بالشخص است. شاهد دیگر مدعای مذکور آن است که به اعتقاد بوعلی، خداوند سبحان منزله از ماهیت است (ابن‌سینا، ۱۴۲۸:

(۳۴۴) و حقیقت عاری از ماهیت، جوهر و هیچ‌یک از اعراض نه‌گانه از جمله کمیت منفصل نیست. به همین دلیل، وحدت او نیز وحدت جنسی، نوعی یا وحدت عددی نخواهد بود. حاصل آنکه، واحد به عدد اگر در برابر تثنیه و تثلیث قرار گیرد، واحد عددی خواهد بود؛ اما اگر در برابر وحدت جنسی و نوعی باشد، واحد شخصی است. به همین جهت، صدرالمتهلین در بحث اقسام واحد، «بالعدد» را به «بالشخص» تفسیر کرده است. (الشیرازی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۲۰). در این صورت، شخص به معنای تشخص و تعین است و از همین جهت بر خداوند متعال نیز اطلاق‌شدنی خواهد بود و اعتراض بر ابن‌سینا، در واحد به عدد دانستن خداوند متعال وارد نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲۸ - ۲۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۶۴، تعلیقه آیت‌الله حسن‌زاده آملی، مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۹۸).

با وجود آنکه هر دو شاهد یادشده در جای خود صحیحند، به نظر می‌رسد سخن علامه به واقع نزدیک‌تر باشد. شاهد امر آنکه دلیلی که ابن‌سینا در همان الهیات شفا برای اثبات وحدت واجب آورده، از راه برهان خلف و ابطال فرض کثرت واجب است:

«إنَّ واجب الوجود یجبُ أن یكونَ ذاتاً واحداً، و إلا فلیکن کثرةً. و یكونُ کلُّ واحدٍ منها واجب الوجود ...» (ابن‌سینا، ۱۴۲۸: ۴۳).

ابن‌سینا ابتدا فرض می‌گیرد که در خارج، واجب‌های متعدد وجود داشته باشند، سپس نشان می‌دهد که همه شقوق احتمالی فرض کثرت واجب‌الوجود باطل هستند. روشن است که این تصویر از وحدت واجب، با وحدت عددی سازگار است و نتیجه برهان یادشده چیزی بیش از وحدت عددی نخواهد بود.

از سوی دیگر، ابن‌سینا بارها از انحصار نوع واجب‌الوجود در یک شخص سخن گفته است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۶۶؛ ۱۳۶۳: ۱۲). روشن است که این تعبیر نیز با وحدت عددی سازگار است. به همین جهت، طرفداران وحدت حقه، مانند ملاصدرا، این تفسیر از وحدت را نفی کرده‌اند (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۲۹؛ ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۵۰).

افزون بر ابن‌سینا، بسیاری دیگر از فیلسوفان نیز به صراحت وحدت واجب بالذات را وحدت عددی دانسته‌اند:

«إن واجب الوجود واحدٌ بالعددِ» (اللوکری، ۱۳۷۳: ۲۷۹)؛ «أنه واحدٌ بالعددِ» (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۹۳)؛ «هو الواحد بالعددِ» (الحلی، ۱۳۳۷: ۲۱۹).

و نیز از انحصار نوع واجب الوجود در یک شخص سخن گفته‌اند و بر آن اقامه برهان کرده‌اند (الفارابی، ۲۰۰۰: ۴۰؛ الرازی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۴۷۶؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۸۱۵).

واحدیت به وحدت حق غیر عددی

مقصود از وحدت حقه، وحدتی است که در مقابل آن کثرتی فرض شدنی نیست. شیئی که وحدت حقه داشته باشد، نمی‌توان فرض کرد که وحدتش از بین برود و کثرت جانشین آن شود. این وحدت، وحدتی است که کثرت برای آن متصور نیست تا فرض زوال آن و جانشینی کثرت به جای آن معقول باشد. در اینجا سخن بر سر محال بودن کثرت خارجی و بالفعل نیست، بلکه مدعا این است که حتی فرض کثرت خارجی هم، برای آن محال است.

تفاوت وحدت حقه با وحدت عددی، در امتناع کثرت فرضی است. در وحدت عددی شاید در خارج به اشیا بی دست یابیم که واحد بالعدد باشند و اثبات شود که وقوع فرد دیگری همانند آنها (چه به صورت تنبیه و چه به صورت تکرار) محال است. چنین اشیا بی در عین اینکه واحد بالعددند، کثرت خارجی و بالفعل آنها محال است، مانند صادر اول در فلسفه مشاء. به نظر حکمای مشاء، نخستین موجودی که از خداوند صادر می‌شود، واحد است، نه مثل و مانند دارد و نه تکرار می‌شود، بلکه وجود مثل برای آن یا تکرار آن، محال است، با وجود این، ذهن می‌تواند فرض کند که از این موجود، دو، سه یا چهار فرد موجود باشد. پس گرچه محال است که صادر اول در خارج متعدد و کثیر باشد، ذهن می‌تواند آن را در خارج، متعدد و کثیر فرض کند. بنابراین، تفاوت وحدت عددی و وحدت حقه از این جهت است که در وحدت عددی، کثرت خارجی، فرض شدنی است، اما برای وحدت حقه، کثرت خارجی حتی فرض هم نمی‌شود.

به تعبیر دیگر، گاهی ذات شیئی که متصف به وحدت است (واحد حقیقی) به گونه‌ای است که ابای از کثرت ندارد، هم می‌تواند واحد باشد و هم کثیر. به چنین واحدی «واحد

بالعدد» می‌گویند. اما گاهی ذات آن به گونه‌ای است که ابای از کثرت دارد و مقتضی وحدت است. به چنین واحدی «واحد حقه» می‌گویند. ماهیت انسان ابای از کثرت ندارد. از این رو، شاید در خارج، هم انسان واحد وجود داشته باشد و هم انسان‌های متعدد. پس وحدت انسان وحدت عددی است. اما انسان صرف، یعنی چیزی که به جز انسانیت چیزی نداشته باشد، تکثیربردار نیست؛ نمی‌توان فرض کرد که در خارج، دو صرف از چیز خاصی وجود داشته باشد، خود صرافت با تعدد و کثرت سازگار نیست. پس وحدت انسان صرف وحدت حقه است نه عددی (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۱۸۹ - ۱۹۱).

مقصود از وحدت حقه خداوند هم این است که نه تنها خود شریک الباری محال ذاتی است، بلکه فرض آن نیز محال خواهد بود. در وحدت حقه، حتی فرض و تصور مثل نیز برای واجب محال است. پس در این نوع از وحدت، افزون بر مفروض، خود فرض نیز محال ذاتی خواهد بود. بنا بر وحدت عددی، فرض خدای دوم فرض امر محال است، اما بنا بر وحدت حقه، خود فرض خدای دوم محال محسوب می‌شود (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۳۴، تعلیقه ۲ سبزواری).

«الوحدة الحقة التي يستحيل معها فرض التكثر فيها...» (الطباطبائي، ۱۴۲۰: ۱۹۵).

«وحدت عظیم‌ترین صفت از صفات اوست و از سنخ وحدت‌های عددی و نوعی و جنسی و ما شابهها که ممکنات بدانها متصف می‌شوند، نیست. بلکه وحدت حقه حقیقه است که از آن تعبیر به وحدت بالصرافه می‌شود؛ یعنی وحدتی که با وجود آن، فرض امکان تعدد برای آن محال است؛ و هر چه در قبال آن فرض شود، به خود آن بازگشت می‌کند» (طهرانی، ۱۴۱۷: ۲۰۵).

وحدت حق تعالی در متون دینی

از متون دینی به روشنی استفاده می‌شود که وحدت ذات حق تعالی، از سنخ وحدت حقه حقیقی است.

بررسی آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که این کتاب آسمانی، وحدت عددی حق تعالی را

نفی می‌کند. در بسیاری از آیات قرآن کریم مانند «وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (رعد: ۱۶)؛ «أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ» (یوسف: ۴۰)؛ «وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (ص: ۶۵) و «لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَاصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (زمر: ۴) وحدت حق تعالی با صفت قهاریت قرین شده است. به گفته علامه طباطبائی، این همراهی اتفاقی نیست، بلکه گویای این مطلب بوده که وحدت حق تعالی، وحدتی قاهرانه است. ترکیب «واحد قهار» در مجموع بیانگر مفاد واحدی محسوب می‌شود که همان نحوه احدیت حق تعالی است. وحدت حق تعالی به گونه‌ای است که وجودی در مقابل آن معنا ندارد؛ وحدت قهری فرض هر گیری را که به نحو مماثلت با حق تعالی داشته باشد، طرد می‌کند. به فرموده علامه:

«وَلِذَلِكَ تَرَى أَنَّ الْآيَاتِ الَّتِي تَعْبُدُهَا تَعَالَى بِالْقَهَّارِيَّةِ تَبْدَأُ أَوْلَى بِنَعْتِ الْوَاحِدَةِ ثُمَّ تَصْفُهُ بِالْقَهَّارِيَّةِ لِتَدُلَّ عَلَى أَنَّ وَحْدَتَهُ لَا تَدْعُ لِفَارَضٍ مَجَالٍ أَنْ يَفْرَضَ لَهُ ثَانِيًا مِمَّا تَلَا بِوَجْهِ فَضْلًا عَنْ أَنْ يَظْهَرَ فِي الْوُجُودِ وَيُنَالَ الْوَاقِعِيَّةَ وَالثَّبُوتَ» (الطباطبائی، ۱۴۳۰، ج ۶: ۹۱).

به بیان دیگر، تفسیر یگانگی حق تعالی، به وحدت عددی با مضمون این دست آیات ناسازگار است؛ چرا که در این صورت، ممکنات و معلول‌های واجب تعالی نیز در حقیقت واجد وصف وجود هستند. حال آنکه طبق آیات سابق، خداوند متعال، قاهر علی‌الاطلاق بر غیرخود است، پس نباید به هیچ‌عنوان، هیچ‌گیری در کنار او فرض شود. به گفته علامه، قرآن وحدت عددی را از ساحت خداوند متعال نفی می‌کند؛ چرا که وحدت عددی منوط به تمایز واحد بالعدد از واحدهای دیگر است و این تمایز، مستلزم محدودیت امر واحد به حد وجودی خود خواهد بود. برای مثال، اگر آب حوض را در ظروف متعدد بریزیم، آب هر ظرفی آب واحدی است که غیر از آب موجود در ظرف دیگر است، و وحدت آب هر ظرف، به این است که آب موجود در ظرف دیگر از آن سلب می‌شود و در آن تحقق ندارد. چنانکه وحدت عددی هر یک از افراد انسانی نیز به این است که آنچه در افراد دیگر انسان وجود دارد، از او سلب می‌شود. اگر این محدودیت واحد عددی و سلب واحدهای دیگر از هر فرد واحد نباشد، اصلاً وحدت و کثرت عددی شکل نمی‌گیرد (الطباطبائی، ۱۴۳۰، ج ۶: ۸۸).

از سوی دیگر، روایات فراوانی در جوامع حدیثی یافت می‌شوند که به صراحت وحدت عددی را از ذات حق تعالی نفی می‌کنند. روایاتی مانند «الْأَحَدُ بِلَاتَأْوِيلِ عَدَدٍ» (نهج البلاغه، خ ۱۵۲)؛ «وَاحِدٌ لَا بَعْدَ» (نهج البلاغه، خ ۱۸۵؛ الصدوق، ۱۴۲۳: ۳۷، ۵۶)؛ «أَحَدٌ لَا بِتَأْوِيلِ عَدَدٍ» (الصدوق، ۱۴۲۳: ۶۲)؛ «اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ وَاحِدٌ لَا وَاحِدَ غَيْرُهُ» (همان: ۷۰)، «وَاحِدٌ لَا مِنْ عَدَدٍ» (همان: ۷۲)؛ «لَا شَرِيكَ لَهُ حَتَّى خَلَصَتْ لَهُ الْوَحْدَانِيَّةُ» (همان: ۸۳ - ۸۴) که به فرموده علامه طباطبایی به حد استفاضه می‌رسند (الطباطبائی، ۱۴۲۵: ۱۱ - ۱۳) صراحت در آن دارند که وجود حق تعالی صرف است و او فاقد هیچ وجودی نیست؛ چرا که در این صورت، باید وجودی غیر وجود او باشد که به معنای واقعی کلمه، موجود باشد و روشن است که در این صورت، آن دو، یعنی خداوند متعال و موجود دیگر شمارش‌شدنی خواهند بود. حاصل آنکه، چون وحدت عددی از حق تعالی نفی می‌شود، پس هیچ وجودی جز او تحقق ندارد، مگر آنکه قوام ذاتی به وجود حق تعالی دارد (الطباطبائی، ۱۴۲۵: ۱۳).^۱

به این ترتیب مسئله نفی وحدت عددی، نخستین بار به وسیله قرآن کریم مطرح شد، امیرمؤمنان(ع) این حقیقت را در سخنان خود تبیین و اثبات کرد.

با وجود تأکید قرآن کریم و روایات مستفیض (به تعبیر علامه) بر نفی وحدت عددی از خداوند متعال، تعبیری از امام سجاد(ع) در یکی از دعاهای ایشان وجود دارد که موهوم اسناد وحدت عددی به حق تعالی است. ایشان در دعای بیست‌وهشتم به ساحت مقدس ربوبی عرضه می‌دارند: «لَكَ يَا إِلَهِي وَحْدَانِيَّةُ الْعَدَدِ». این فقره از مشکلات صحیفه سجاده است (الجزائری، ۱۴۲۰: ۲۴۰). از این رو، شارحان کلام حضرت و حکمای اسلامی، در صدد تفسیر و توجیه این عبارت برای رفع این تعارض برآمده‌اند.

به گفته میرداماد معنای این فقره، اثبات وحدت عددی برای ذات حق تعالی است، اما این امر با مفاد روایات متواتر و براهین فلسفی در نفی وحدت عددی از حق تعالی منافات

۱. البته تعبیر «لَكَ يَا إِلَهِي وَحْدَانِيَّةُ الْعَدَدِ» از سید الساجدین علیه السلام در مناجات ۲۸ صحیفه به ظاهرش موهوم وحدت عددی خداوند متعال است، از این رو شارحان کلام حضرت و حکمای اسلامی، سخنانی در تفسیر و توجیه آن ذکر کرده‌اند (برای نمونه رک. به: میرداماد، ۱۳۷۶: ۲۸۶ - ۲۸۹).

دارد. در نهایت به اعتقاد ایشان، مقصود از فقره مذکور این است که وحدت عددی، ظل و سایه وحدت حقه صرفه قیومیه خداوند متعال است و با جعل و افاضه خداوند پدید می‌آید؛ چرا که تعبیر «لک» به وزن تعبیر «له ما فی السموات و ما فی الأرض» است (میرداماد، ۱۴۲۲: ۲۷۳ - ۲۷۴). در واقع مقصود میرداماد آن است که «لام» در «لک» بر ملکیت دلالت می‌کند. پس مقصود آن است که وحدانیت عددی که در سایر موجودات تحقق دارد، از سوی خداوند متعال است، نه اینکه ذات خداوند، متصف به وحدت عددی شود. بر این اساس، عبارت مذکور به یکی از صفات فعلی خداوند اشاره دارد.

اما به گفته سید علی‌خان کبیر شارح شهیر صحیفه، در مناجات حضرت، مسند (لک) بر مسندالیه مقدم شده است، و از آنجا که تقدیم مسند بر مسندالیه، افاده حصر می‌کند، پس این تعبیر، بر اسناد وحدانیت عددی به خداوند متعال دلالت نخواهد داشت؛ چرا که این نوع از وحدانیت، در موجودات دیگر به وفور تحقق دارد. بر این اساس، عبارت مذکور باید معنای دیگری داشته باشد که اختصاص به خداوند متعال دارد. وی در ادامه به شش دیدگاه اشاره کرده است و دیدگاه اخیر را مناسب‌تر می‌داند.

وی در توضیح مفاد این فقره از دعا، به درستی به سراغ ادامه سخن حضرت رفته است و به قرینه، سایر فقرات مفاد این بخش را تبیین می‌کند.

لَكَ يَا إِلَهِي وَحِدَانِيَّةُ الْعَدَدِ، وَ مَلَكَةُ الْقُدْرَةِ الصَّمَدِ، وَ فَضِيلَةُ الْحَوْلِ وَ الْقُوَّةِ، وَ دَرَجَةُ الْعُلُوِّ
وَ الرَّفْعَةِ، وَ مَنْ سِوَاكَ مَرْحُومٌ فِي عُمْرِهِ، مَغْلُوبٌ عَلَى أَمْرِهِ، مَقْهُورٌ عَلَى شَأْنِهِ، مُخْتَلِفٌ
الْحَالَاتِ، مُتَنَقِّلٌ فِي الصِّفَاتِ، فَتَعَالَيْتَ عَنِ الْأَشْبَاهِ وَ الْأَضْدَادِ، وَ تَكَبَّرْتَ عَنِ الْأَمْثَالِ وَ
الْأَنْدَادِ، فَسُبْحَانَكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ.

این بخش از مناجات، مشتمل بر چهار صفت از صفات خداوند متعال و چهار صفت متقابل از صفات مخلوقات است که به صورت لف و نشر معکوس ذکر شده‌اند. بر این اساس، فقره «لک یا الهی وحدانیه العدد» در مقابل فقره «و من سواک مختلف الحلات متنقل فی الصفات» قرار دارد. از این رو، «لک وحدانیه العدد» معنایی مقابل مفهوم اختلاف حالات و تنقل صفات در مخلوقات دارد. به گفته سید علی‌خان، این فقره در صدد اثبات توحید صفاتی است

که بر پایه آن، صفات ذاتی خداوند متعال، با وجود اختلاف و کثرت در مفهوم و اعتبار، موجب اختلاف جهات و حیثیات در ذات خداوند نیستند، بلکه همه صفات ذاتی حق تعالی، به عین وجود ذات وی موجودند؛ ذات حق تعالی عین علم و قدرت و سایر صفات ثبوتی اوست. پس هیچ تعدد و تکثری در ذات او راه ندارد، بلکه او موجودی است که از هر جهت واحد و بسیط محسوب می‌شود. مفاد این فقره از دعا، همان دیدگاه فلسفی مشهور است که «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات».

به این ترتیب روشن می‌شود که مراد از اختصاص وحدانیت عدد به حق تعالی، همین است که صفات و حالات سایر موجودات، کیفیات نفسانی انفعالی و حالات متغیر و متکثرند. مخلوقات با آنچه می‌شنوند، نمی‌بینند و با آنچه می‌بینند، نمی‌شنوند. پس صفات متکثری دارند که موجب اختلاف حالات و تغیر در صفات است، اما این تعدد و اختلاف در ذات و صفات به هیچ‌روی در خداوند متعال راه ندارد. پس وحدانیت عدد به این معنا اختصاص به او دارد (المدنی الشیرازی، ۱۴۳۵: ۲۹۳ - ۲۹۷).

واحدیت به وحدت حقه حقیقه در فلسفه اسلامی

مسئله وحدت حقه حقیقه پس از سده دهم به کلمات فیلسوفان اسلامی راه پیدا کرد که البته خود ایشان به صراحت اعلام کرده‌اند که این حقیقت را، از سخنان مولای موحدان استفاده کرده‌اند (الطباطبائی، ۱۴۳۰، ج ۶: ۱۰۴؛ طهرانی، ۱۴۱۷: ۲۵۸) به گفته شهید مطهری:

«این مسئله که وحدت حق، وحدت عددی نیست، از اندیشه‌های بکر و بسیار عالی اسلامی است؛ در هیچ مکتب فکری دیگر سابقه ندارد. خود فلاسفه اسلامی تدریجاً بر اثر تدبیر در متون اصیل اسلامی، بالخصوص کلمات علی علیه السلام به عمق این اندیشه پی بردند و آن را رسماً در فلسفه الهی وارد کردند. در کلمات قدما از حکمای اسلامی از قبیل فارابی و بوعلی، اثری از این اندیشه لطیف دیده نمی‌شود. حکمای متأخر که این اندیشه را وارد فلسفه خود کردند، نام این نوع وحدت را "وحدت حقه حقیقه" اصطلاح کردند» (مطهری، ۱۳۷۸: ۳۹۹ - ۴۰۰).

و به گفته علامه تهرانی:

«اولین کسی که در کتاب‌های خود، وحدت عددی را از حق تعالی نفی کرد، صدرالمتألهین بود. در مقابل وحدت عددی، وحدت حقه حقیقه است که از آن در لسان علم به وحدت بالصرافه تعبیر می‌شود. این گونه وحدت را از میان حکمای اسلام، صدرالمتألهین شیرازی قدس الله سره احیا نموده، و بنیان و قواعدش را استوار کرده، و بر اساس برهان متین و دلیل قویم، آن را مشروح نموده، و از اخبار و روایات و خطب امیرالمؤمنین علیه‌السلام شواهد غیرقابل رد و انکاری برای آن اقامه فرموده است.

تا زمان این حکیم و فیلسوف عالیقدر، حکمای اسلام همانند بوعلی سینا، و شاگردش بهمنیار، و فارابی، و غیرهم درباره توحید حق تعالی، به وحدت عددی قائل بودند، و در کتب آنان نام و نشانی از وحدت بالصرافه نبود. و این حقیقت عظیم پنهان بود. و کسی بدان ذروه عالی دسترسی نیافته بود.

اولین کسی که خطب امیرالمؤمنین علیه‌السلام را در این باره شرح و تفسیر فرمود، و این در گرانمایه را از آن استخراج کرد، و در شرح و توضیح و برهان و شاهد در همه کتب خود، وارد عرصه این میدان شد، این حکیم متأله الهی بود» (طهرانی، ۱۴۱۷: ۲۵۸ - ۲۵۹).

به گفته صدرالمتألهین، وحدت حق تعالی الف) از سنخ وحدت شخصی نیست که با تحقق یک فرد از طبیعت محقق می‌شود؛ ب) از نوع وحدت نوعی یا جنسی هم نیست که در ماهیت یافت می‌شود؛ ج) وحدت اجتماعی هم نیست که از چند امر متکثر با یکدیگر جمع شده یا اتحاد وجودی یافته، امر واحدی را پدید می‌آورند؛ د) وحدت اتصالی موجود در مقادیر و کمیات متصل هم نیست؛ ه) از نوع وحدت نسبی مانند تماثل، تجانس، تشابه، تطابق و تضایف و سایر وحدت‌های غیرحقیقی نیست. وحدت خداوند نوع دیگری از وحدت بوده که بسان ذات متعالش، کنه آن مجهول است (الشیرازی، ۱۴۲۰: ۱۲).

البته حق آن است که در فلسفه اسلامی، نخستین بار شیخ اشراق به صراحت از وحدت غیرعددی خداوند متعال سخن گفته است. وی با استفاده از صرافت وجودی خداوند متعال، و به استناد قاعده «صرف الشیء لایتنی و لایتکرر» اثبات کرد که فرض شریک برای

خداوند متعال ممکن نیست. به گفته او، اگر واجبی وجود داشته باشد، آن واجب ماهیت ندارد، بلکه وجود صرفی است که هیچ امر دیگری با آن آمیخته نیست. از سوی دیگر، وجود صرف که کامل تر از آن فرض شدنی نخواهد بود، دومی برایش فرض پذیر نیست و هر آنچه غیر او فرض کنیم، با دقت نظر روشن می شود که همان را دوباره فرض کرده ایم. پس واجب الوجودی که صرف الوجود است، فرض دومی برایش محال است و نه تنها در وجود عینی خارجی، بلکه در مقام فرض و تصور نیز، کثرت بردار نیست. پس کثرت به طور مطلق بر واجب محال است (سهروردی، ۱۳۸۰: ب: ۳۵).

پس از وی نیز، میرداماد به صراحت و تفصیل از این موضوع سخن گفت. به گفته معلم ثالث، واجب تعالی منزله از آن است که وحدت حقه اش از سخن وحدت عددی باشد؛ چرا که وحدت عددی وحدتی است که از تکرر آن کثرت پدید می آید و از سوی دیگر، قائم به موضوع خود و خارج از ذات ماهیت آن است. در حالی که وحدت حقه، وحدتی قائم به ذات است و امکان تکرر به هیچ روی در آن راه ندارد، نه در عینیت خارجی و نه در ظرف تصور عقلی و فرض ذهنی؛ چرا که آنچه به مثابه دومی برای آن فرض شود، چون دقت کنیم، معلوم می شود که خود اوست؛ زیرا تمایز و تعدد در صرف الشیء هیچ چیز راه ندارد. اگر چیزی صرف بود، صرف هر امری که باشد، تمایز و تعدد، نه در ظرف تحقق و وجود خارجی و نه در ظرف ذهن و فرض عقلی در آن راه پیدا نمی کند (میرداماد، ۱۳۷۶: ۲۸۱ - ۲۸۳).

به این ترتیب اندیشه فیلسوفان اسلامی با اثرپذیری از معارف و حیانی، از سطح وحدت عددی واجب بالذات اوج گرفت و به حقیقت متعالی وحدت حقه ذات باری تعالی پی برد. فلاسفه پیش از ملاصدرا معتقد بودند که هر معلولی نسبت به علت فاعلی خود، وجود رابطی است. بنابراین، معلول در خارج، واقعیتی فی نفسه و مغایر با علت خود داشته، موجودی در قبال علت خود است، نهایت اینکه ارتباطی ذاتی و جدانشدنی با علت خود دارد (عبودیت، ۱۳۸۵: ۲۱۰ - ۲۱۱). در نظام علی - معلولی ابن سینا علت، به معلول وجود را افزه می کند. معلول پس از دریافت وجود، مصداق بالذات وجود و موجود واقع

می‌شود و وجودی جدای از وجود علت دارد؛ هر یک از آن دو، موطن وجودی ویژه خود را دارد. چنانکه وی تصریح می‌کند که وجود واجب، مابین با وجود موجودات دیگر است (ابن‌سینا، ۱۳۹۲: ۵۳۷ - ۵۳۸، ش ۹۵۲ و ۹۵۳؛ ۱۳۶۳: ۷۶).

به گفته صدرالمتهلین، توحید حکمای مشاء و اشراق، در این مرحله مانده که وجود ممکن در قیاس با واجب، وجود رابطنی است. دلیل مسئله آن است که بر اساس تباین موجودات یا اصالت ماهیت، موجودات امکانی را مغایر با وجود حق تعالی می‌دانند؛ موجودات مغایری که در ارتباط با حق بوده و با دریافت فیضی که غیر از مستفیض است، نسبت جدایی‌ناپذیری با او پیدا می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳۹۴ - ۳۹۵). به اعتقاد صدرا، از آنجا که فیلسوفان پیشین معتقد به کثرت در وجود بودند، ممکن‌الوجود را وجودی مغایر با واجب و در کنار آن می‌دانستند، اما به گونه‌ای که انتساب و وابستگی ذاتی به وجود حق تعالی دارد، در حالی که از منظر او، وجود معلول در قیاس با علت هستی‌بخش، از سنخ وجود رابط است، نه رابطنی. بر این اساس، معلول، هیچ حیثیتی جز حیثیت وابستگی و قیام به علت خود ندارد، معلول چیزی نیست، جز تعلق به علتش (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۲).

دستاورد نظریه وجود رابط معلول، این است که هر ممکن بالذات و معلولی، شأنی از شئون واجب بالذات است، و حیثیتی جز حکایت از او ندارد و دارای هیچ مقامی نیست، غیر از مقام آینه و آیتی که او را نشان می‌دهد (عبودیت، ۱۳۸۵: ۲۰۰). به اعتقاد ملاصدرا وجود و موجود منحصر در یک حقیقت شخصی است که شریکی در موجودیت حقیقی نداشته و در عالم واقع، دومی ندارد و در عالم وجود، هر آنچه به نظر می‌آید، غیر از این حقیقت واجب است، از ظهورات ذات و تجلیات صفات محسوب می‌شود که در واقع، عین ذات اوست، آن‌گونه که عرفا به آن تصریح کرده‌اند (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۲۹). طبق این مبنا، حقیقت وجود، منحصر در ذات حق تعالی است، و هر چه جز اوست که همگی معالیل اوست، به مقتضای مسئله پیشین، در قبال او، نفسیتی ندارد، از این رو، لمعات نور و شئون ذات پاک او، و تجلیات و ظهورات جمال و جلال اوست (الشیرازی، ۱۴۲۰،

ج ۱: ۶۵؛ ج ۲: ۳۰۵؛ ج ۴: ۸۹؛ ۱۳۸۳: ۱۱۹). به این ترتیب، تفسیر عمیق‌تر و دقیق‌تری از توحید ارائه می‌شود. توحید خاصی، افزون بر واجب دوم، وجود دوم غیر از خداوند را نفی می‌کند (قطب‌الدین الشیرازی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۶۸، تعلیقه صدرالمتهلین). ملاصدرا این معنای از توحید به مثابه نفی مشارک در وجود را «توحید خاصی» (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۳۳۷) و گاه «توحید اخصی» نامیده است (الشیرازی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۶۳).

نتیجه‌گیری

قرآن کریم با طرح آموزه «وحدت قاهر» خداوند و همچنین روایات اهل بیت، به صراحت وحدت عددی حق تعالی را نفی می‌کنند. با این حال، فیلسوفان مشایی در کنار متکلمان اسلامی واحدیت خداوند را در توحید ذاتی به وحدت عددی تفسیر می‌کردند و معتقد بودند که مفاهیمی چون واجب‌الوجود و موجود نخستین، تنها یک مصداق دارند و سایر مصادیق فرضی آن ممتنع بالذات هستند. اما نخستین بار شیخ اشراق از وحدت حقه حقیقه خداوند متعال سخن گفت. در این تفسیر از وحدت، فرض مصداق دوم برای واجب محال است، نه اینکه فرض آن ممکن، اما تحقق خارجیش محال باشد. پس از وی صدرالمتهلین و پیروانش، با الهام از متون دینی، بنیان‌های نظری این نگرش را استحکام بخشیدند و تفسیری از وحدت خداوند ارائه کردند که مسئله توحید از توحید در وجوب وجود به توحید در وجود و همان وحدت شخصی عرفانی رسید.

کتابنامه

۱. آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۷۲). *تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، چ سوم، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲. ابن سینا، ابوعلی الحسین بن علی (۱۳۹۲). *التعلیقات*، مقدمه، تحقیق و تصحیح سید حسین موسویان، چ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳. _____ (۱۴۲۸ ق). *الشفاء، الإلهیات*، راجعه و قدم له الدكتور إبراهيم مدكور، تحقیق: الأب قنواتی، سعید زاید، الأولى قم: ذوی القربی.
۴. _____ (۱۳۷۶). *الإلهیات من كتاب الشفاء*، تحقیق آیه الله حسن حسن زاده آملی، الأولى، قم: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامی.
۵. _____ (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد، عبدالله نورانی*، چ اول، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران.
۶. _____ (۱۳۶۴). *النجاه فی الحكمة المنطقية و الطبيعية و الإلهية*، چ دوم، تهران: المكتبة الرضوية.
۷. بغدادی، ابوالبركات (۱۳۷۳). *المعتبر*، چ دوم، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان.
۸. الجزائری، السيد نعمه الله (۱۴۲۰ ق). *نور الأنوار فی شرح الصحیفة السجادية*، الأولى، بیروت: دارالمحجّة البيضاء و دار الرسول الأکرم.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، چ اول، قم: مرکز نشر اسراء، بخش چهارم از جلد اول.
۱۰. _____ (۱۳۸۲). *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، چ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، بخش دوم از جلد دوم (ج ۷).
۱۱. حسینی طهرانی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق). *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی*، چ دوم، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.

۱۲. الرازی، فخرالدین محمد (۱۴۱۰ ق). *المباحث المشترقیة فی علم الإلهیات و الطبیعیات*، تحقیق محمد المعتصم بالله البغدادی، الأولى، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۳. زنوزی، ملا عبدالله (۱۳۸۱). *لمعات الهیه*، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چ دوم، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰ الف). *کتاب التلویحات اللوحیة و العرشیة*، (در مجموعه *مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱: ۱ - ۱۲۲)، تصحیح و مقدمه هنری کرین، چ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. _____ (۱۳۸۰ ب). *کتاب المشارع و المطارحات* (در مجموعه *مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱: ۱۹۳ - ۵۰۶)، تصحیح و مقدمه هنری کرین، چ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. الشیرازی، قطب الدین (۱۳۹۱). *شرح حکمة الإشراق سهروردی به انضمام تعلیقات صدر المتألهین*، چ اول، تهران: حکمت.
۱۷. _____ (۱۳۸۵). *دره التاج لغرة الذباج*، به کوشش و تصحیح سید محمد مشکوة، چ اول، تهران: حکمت.
۱۸. الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۹). *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، الثالثه، قم: انتشارات بیدار.
۱۹. _____ (۱۴۱۰ ق). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، جلد ۱ - ۹، الرابعة، بیروت: دارالإحياء التراث العربی.
۲۰. _____ (۱۳۹۳). *شرح الهدایة الأثریة*، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، اشراف: سید محمد خامنه‌ای، چ اول، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۱. _____ (۱۳۸۳). *شرح أصول الکافی*، تصحیح محمد خواجوی، جلد ۳، چ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

٢٢. _____ (١٤٢٠ ق). کتاب العرشیه، تصحیح و تعلیق فاتن محمد خلیل اللبون فؤاد و کار، الأولى، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
٢٣. الصدوق (١٤٢٣). التوحید، صححه و علّق علیه: السید هاشم الحسین الطهرانی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه.
٢٤. العلامه الطباطبائی، السید محمدحسین (١٤٢٠ ق). بدایه الحکمه، تحقیق و تعلیق: عباسعلی الزارعی السیزواری، السابع عشر، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
٢٥. _____ (١٤٢٥ ق). الرسائل التوحیدیه، الثالثه، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
٢٦. _____ (١٤٣٠ ق). المیزان فی تفسیر القرآن، العشرون قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه.
٢٧. _____ (١٤١٦ ق). نهایه الحکمه، الثانی عشر، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه.
٢٨. عبودیت، عبدالرسول (١٣٨٥). درآمدی به نظام حکمت صدرایی، جلد ١، چ اول، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
٢٩. العلامه الحلی (١٣٣٧). ایضاح المقاصد من حکمه عین القواعد أو شرح حکمه العین، تصحیح سید محمد مشکوه و علینقی منزوی، تهران: دانشگاه تهران.
٣٠. الفارابی، ابونصر (٢٠٠٠). کتاب آراء أهل المدینة الفاضلة، قدّم له و علّق علیه: البیر نصری نادر، الثانیه، بیروت: دارالمشرق.
٣١. اللوکری، ابوالعباس (١٣٧٣). بیان الحق بضمان الصدق، مقدمه و تحقیق سید ابراهیم دیباجی، تهران: مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
٣٢. المدنی الشیرازی، سید علیخان (١٤٣٥ ق). ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین، التحقیق السید محسن الحسینی الأمینی، الثامنه، قم: مؤسسه النشر الإسلامی

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

۳۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۶). شرح نهاییه الحکمه، تحقیق و نگارش عبدالرسول

عبودیت، جلد ۲، چ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۳۴. _____ (۱۳۹۱). شرح الهیات شفا، تحقیق و نگارش محمد باقر

ملکیان، جلد ۱، چ دوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

قدس سره.

۳۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). مجموعه آثار، جلد ۱۶ (سیری در نهج البلاغه)، چ دوم، تهران:

انتشارات صدرا.

۳۶. میرداماد، محمد باقر (۱۳۷۶). تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، شارح سید احمد

العاملی، تعلیقات: الملا علی النوری، حقه و قدم له: علی اوجبی، چ اول، تهران: مؤسسه

مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

۳۷. _____ (۱۴۲۲ ق). شرح الصحیفه الکامله السجادیّه، برعایه: السید محمود

بحرالعلوم المیردامادی، المحقق: السید مهدی الرجائی، الثانيه، اصفهان: بهار قلوب.