

## احدیت خدا در قرآن از دیدگاه علامه طباطبائی

صالح حسن زاده\*

دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

(تاریخ دریافت: ۹۲/۴/۱۲؛ تاریخ تصویب: ۹۲/۸/۲۵)

### چکیده

از نظر قرآن خداوند متعال قاهری است فوق هر چیز و در هیچ شأنی از شؤن خود محدود نمی‌شود؛ وجودی است که هیچ حد، مرز و قید و شرط در او راه ندارد، همچنین آتصاف او به وحدت و کثرت عددی محال است. قرآن کریم وحدت عددی و کثرت عددی را از پروردگار جهان نفی می‌کند و جهتش این است که لازمه وحدت عددی محدودیت و مقدوریت است و واحدی که وحدتش عددی است، به طور قطع محدود به حدود مکانی و زمانی و هزاران حدود دیگر است و نیز مقدر و محاط فاعل مدرک واقع می‌شود. قرآن خدای تعالی را منزّه از این می‌داند که محاط و مقدر چیزی واقع شود و کسی بر او احاطه و تسلط بیابد. البته مطالب یاد شده به معنای ناتوانی و ممنوعیت کامل عقل بشر از شناخت خدا نیست، آنچنان که معطله و شکاکان ادعا می‌کنند، آنچه از وحی و حکمت الهی استفاده می‌شود، محدودیت قدرت سیر عقلانی بشر در شناخت کامل صفات خدا از جمله توحید حقه اوست. عقول بشر در عین ناتوانی از وصول به گنه معرفت باری تعالی، قادر به شناخت محدود اوست. انسان به اندازه درک و فهم خویش می‌تواند خدا، اسماء و صفات او را بفهمد، نه در حد عظمت، جلال و شکوه او. هدف این مقاله تفسیر دو اسم مبارک «أحد» و «واحد» است که در نهایت منتهی به این نتیجه می‌شود که ذات حق متصف به وحدت حقه حقیقیه ذاتیه است. اقسام دیگر وحدت و اتحاد، از جمله وحدت عددی شایسته ذات اقدس الهی نیست.

واژگان کلیدی: خدا، وحدت، قرآن، حکمت متعالیه، علامه طباطبائی.

---

\* E-mail: Hasanzadeh@atu.ac.ir

## مقدمه

قرآن اصول و مبادی اعتقادی را به نحو قاطع و مستدل بیان کرده است. پیروان حکمت متعالیه بر این مسأله اذعان دارند که خدای متعال آخذ، صمد، غنی بالذات و واجب بالذات است و ذات او صرف، بحت و محض وجود است. ذات خدا عین هستی و حقیقت هستی است و این همان حقیقت یگانه‌ای است قرآن بر آن تصریح دارد: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (الإخلاص/۱). شهادت به وحدانیت خدا (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ لَا شَرِيكَ لَهُ)، اصل اول عقیده اسلام را متضمن است (ر.ک؛ بی‌ناس، ۱۳۷۰: ۷۲۶).

در فلسفه اسلامی به ثبوت رسیده است که وحدت مساوی و مساوق با وجود است (طباطبائی، بی‌تا، ب: ۱۳۹) و چون وحدت را با وجود چنین منزلت است، در قوت و ضعف نیز موافق با اوست. از این رو، هر چند وجود اقوی و اتم باشد، وحدت او نیز چنان است. یکی هست و هیچ نیست جز او، بلکه وصف وحدت ذات واجب به عنوان تنزیه است (ر.ک؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰: ۲۳ و ۳۷-۴۰). بنابراین، اسم خاص خدا، وجود مساوق «أَحَدٌ» است. قبول این امر به این معنا است که وجود و ماهیت در مورد خدا به یک معناست، یعنی در مقام خدا ماهیت یا ذات عین وجود است. از همین رو، توماس آکوئیناس با اشاره به آیه یاد شده از سفر خروج گفت که در بین تمام اسماء خدا تنها یک اسم است که اختصاص به خدا دارد و آن «کسی است که هست»؛ زیرا این کلمه هیچ معنای دیگری ندارد جز خود هستی... سنگ بنای فلسفه مسیحی همین کلام بود که «جز یک خدا نیست و این خدا وجود است» و این سنگ را در گوشه پایه این بنا، نه افلاطون و نه ارسطو، بلکه موسی نهاد (ر.ک؛ ژیلسون، بی‌تا: ۷۶).

غور و تعمق در مسائل کلی علمی نشان می‌دهد که مسأله توحید از همه مسائل علمی دقیق‌تر و تصوّر و درک آن از همه دشوارتر و گره آن از همه پیچیده‌تر است، چون این مسأله در افقی قرار دارد که از افق سایر مسائل علمی و نیز از افق افکار نوع مردم بلندتر است و از سنخ مسائل و قضایای متداولی نیست که نفوس بتواند با آن انس گرفته و دلها به آن راه یابد، اختلاف در نیروی جسمانی به واسطه اختلاف ساختمانهای بدنی اعصاب فکری را هم مختلف می‌کند و در نتیجه، فهم و تعقل در مزاج‌های مختلف از نظر کندی و تیزی و خوبی و بدی و استقامت و کجی مختلف می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۶: ۸۶).

قرآن کریم هم در آیات چندی به اختلاف درک‌ها اشاره کرده است: «... إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ: تنها خردمندان متذکر می‌شوند» (الزمر/۹)؛ «ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ: این آخرین حد آگاهی آنهاست» (التجم/۳۰)؛ «فَمَا لَهُمْ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا: پس چرا این گروه حاضر نیستند سخنی را درک کنند؟!» (النساء/۷۸)؛ «أَنْظُرْ كَيْفَ تُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ تَمَّ أَنْظُرَ أَنِّي يُؤْفِكُونَ: بنگر چگونه نشانه

را برای آنها آشکار می‌سازیم. سپس بنگر چگونه از حق بازگردانده می‌شوند» (المائدة/۷۵). همچنان که ملاحظه می‌نماییم، این سری آیات به صراحت اختلاف درک و فهم افراد انسانی را تأیید می‌کنند. در این میان توحید حقیقی خدا را تنها صاحبان خرد می‌فهمند.

### اقسام وحدت

در اینجا برای درک و فهم بهتر توحید حقیقی خدا لازم است، توضیح مختصری دربارهٔ اقسام وحدت و اتحاد داده شود.

۱- واحد بر دو قسم است: واحد حقیقی و واحد غیر حقیقی.

الف) واحد حقیقی عبارت است از آنچه ذاتاً و خود به خود، متّصف به وحدت می‌شود، بدون آنکه چیزی واسطه در عروض وحدت بر آن باشد و به دیگر سخن واحد حقیقی چیزی است که اسناد وحدت به آن اسناد حقیقی است و وحدت وصف برای خودش می‌باشد نه وصف برای متعلّش؛ مانند انسان واحد.

ب) واحد غیر حقیقی چیزی است که ذاتاً متّصف به وحدت نمی‌شود، بلکه در این اتّصاف نیاز به واسطه در عروض دارد؛ مانند انسان و اسب که در حیوان بودن متحد هستند. وقتی می‌گوییم: انسان و اسب در حیوان بودن یکی هستند، در واقع، وصف وحدت از آن حیوان که جنس آن دو است، می‌باشد و به عرض حیوان به انسان و اسب نسبت داده می‌شود. از اینجا دانسته می‌شود که هر واحد غیر حقیقی به ناچار به یک واحد حقیقی منتهی می‌شود.

واحد حقیقی بر دو قسم است:

الف) واحد حقیقی یا ذاتی است که عین وحدت است. ب) یا ذاتی است که متّصف به وحدت می‌باشد. قسم نخست عبارت است از «صرف شیء» که قابل تعدّد، تکثر و تکرّر نیست و وحدت آن وحدت حقّه نامیده می‌شود. در این قسم از وحدت، موصوف به وحدت، یعنی واحد با وحدت عینی و خارجی یکی است و هیچ مغایرتی با آن ندارد و چون وحدت در این قسم عین ذات شیء است، کثرت برایش محال می‌باشد و قسم دوم که وحدت در آن زاید بر واحد می‌باشد، واحد غیر حق نامیده می‌شود؛ مانند انسان واحد.

واحدی که وحدتش غیر حقّه است. الف) یا واحد خصوصی، یعنی شخصی است. ب) یا واحد عمومی می‌باشد. واحد خصوصی همان واحد عددی است که می‌تواند تکرار شود و از تکرار آن محالی لازم نمی‌آید و در اثر تکرّرش عدد ساخته می‌شود. ریشهٔ اعداد، «یک» است و «یک» که به آن واحد عددی

گفته می‌شود، اگرچه خودش، در اصطلاح حکما، از مجموعه اعداد بیرون است، اما عدد در واقع، از تکرار شدن آن به وجود می‌آید. واحد عمومی مانند نوع واحد (انسان) و جنس واحد (حیوان) است. واحد عمومی اگرچه «یک چیز» است، اما افراد متعدّد و اشیای کثیری را تحت پوشش خود قرار می‌دهد.

واحد غیر حقیقی چیزی است که در اثر یک نوع اتحاد با واحد حقیقی، یعنی به واسطه آن، متّصف به وحدت می‌شود و لذا اتّصافش به وحدت یک اتّصاف مجازی است و وحدت در واقع، وصف به حال متعلّق آن می‌باشد و به همین دلیل است که گفته‌اند تقسیم واحد به واحد حقیقی و واحد غیر حقیقی یک تقسیم حقیقی نیست؛ مانند حسن و حسین که در انسان با هم متحدند و انسان و اسب که در حیوان با هم متحدند (ر.ک؛ مصباح، ۱۴۰۵ق: ۲۰۵ و همان، ۱۳۶۷، ج: ۱، ۳۳۲-۳۱۸).

### توحید فطری و زمینه‌های انحراف از آن

این مسأله که برای عالم صانعی است و اینکه این صانع یگانه است، از قدیم ترین مسائلی است که در بین متفکرین در اینگونه مسائل دایر و رایج بود و فطرتشان آنان را به این حقیقت رهنمایی نموده است، حتی آیین بت پرستی هم که بنایش بر شرک است، اگر حقیقت معنایش مورد دقت قرار گیرد، معلوم خواهد شد که این آیین هم در آغاز پیدایشش بر اساس توحید صانع و اینکه بت‌ها شفیع در نزد خدایند بنا شده است، گرچه این نیز به تدریج از مجرای اصلی خود منحرف شده و کار به جایی رسید که بت‌ها را نیز مستقل و اصیل در الوهیت پنداشتند (طباطبائی، بی تا، ج: ۵، ۲۸۶).

فطرت آدمی او را به توحید معبود دعوت می‌کند، همچنین او را دعوت می‌کند به خدایی که هم از جهت ذات و هم از جهت صفات یگانه است، یگانگی غیر محدودی در عظمت و کبریا. اما الف و آنسی که انسان در زندگی به واحدهای عددی دارد از یک طرف و تلاش‌هایی که دینداران برای نفی تعدّد خدایان و اثبات خدای واحد در برابر بت پرستان مجوس و دیگران داشتند از طرف دیگر، شبهه عددی بودن وحدت خدا را در دلها جای گیر و مسجّل نموده، و در نتیجه حکمی که فطرت انسان داشت به اینکه خداوند نامحدود است، تقریباً از نظرها کنار رفته و مردم از حکم فطری خود غافل شدند (همان). از این جهت، می‌بینید کلماتی که از قدمای فلاسفه و اهل بحث، مصر، یونان، اسکندریه و فلاسفه بعدی نقل شده و در دست است به خوبی می‌رساند که مقصودشان از وحدت باری تعالی همان وحدت عددی است، حتی شیخ الرئیس ابوعلی سینا در کتاب شفای خود به این معنا تصریح نموده است (ابن سینا، بی تا: ۵۶) و کلمات غیر ابوعلی از حکمایی که بعد از او تا حدود سنه هزار هجری برخاسته‌اند و آثارشان در دست است نیز به همین منوال است (مطهری، بی تا: ۶۳؛ طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج: ۶، ۱۰۴). متکلمین

نیز احتجاجات شان بر توحید طوری است که با اینکه عموماً همان مطالب قرآن عزیز است، مع ذلک از طرز استدلال شان بیش از وحدت عددی استفاده نمی شود (همان).

آری، ما تا کنون به بیانی که پرده از روی این حقیقت برداشته باشد برنخورده ایم، جز بیانی که قرآن عزیز راجع به معنای توحید حقیقی دارد. این اولین گامی است که در تعلیم و به دست دادن این حقیقت برداشته شده است و در حقیقت قرآن مبتکر در شناسایی این حقیقت است (همان: ۱۰۵). بعد از قرآن، حضرت علی (ع) که با روشن ترین اسلوب و واضح ترین برهان توحید حقیقی خدا را تشریح و اثبات نموده است. از کلمات آن جناب که بگذریم، در کلمات فلاسفه اسلام که در قرون بعد از قرن دهم می زیسته اند نیز این حقیقت به چشم می خورد و سرچشمه کلمات آنان نیز به اعتراف خود شان همان کلمات امام امیر المؤمنین (ع) است.

### از خداپرستی خالص تا بت پرستی

اختلاف درک ها و تفکرات در طرز تلقی و تفسیر یکتایی خدا از همه جا روشن تر دیده می شود، چه در آنجاست که اختلاف و نوسان وسیع و عجیبی که افراد بشر در درک و تعقل و کیفیت تفسیر و بیان مسأله وجود خدای تعالی دارند به خوبی به چشم می خورد، با اینکه همه شان در اصل وجود خدا متفقند، چون دارای فطرت انسانی اند، و این مسأله هم از الهامات مرموز و اشارات دقیق فطرت سرچشمه می گیرد، لذا می بینیم که وجود این فطرت از یک طرف و برنخوردن به دین صحیح از طرف دیگر عده ای از افراد انسان را بر آن داشته که برای اسکات و قانع ساختن فطرت خود بت هایی از چوب و سنگ و ... درست کرده، آنها را شریک خدا بدانند و بپرستند، همانطوری که خدا را می پرستند و از آنها حاجت بخواهند همانطوری که از خدا می خواهند و در برابر آنها به خاک بیفتند، همانطوری که در برابر خدا می افتند، حتی به این هم اکتفاء نکرده، کار را به جایی برسانند که در همان عالم خیال بت ها را با خدا در انداخته و سرانجام بت ها را بر خدا غلبه داده و در نتیجه، برای همیشه روی به بتخانه نهاده و خدا را فراموش کنند، و بت ها را بر خود و حواجی خود امارت و سروری داده و خدا را معزول و از کار خدایی منفصل کنند. در حقیقت، منتها درجه ای که این عده توانسته اند درباره هستی خداوند فکر کنند، این است که برای او وجودی قائل شوند، نظیر وجودی که برای الهه خود قائلند؛ آلهه ای که خود به دست خود یا به دست امثال خود آن را ساخته و پرداخته اند و لذا می بینیم که خدا را مانند یک یک بت ها به وحدت عددی که در واحد است و از آن اعداد ترکیب می شود، توصیف کرده اند (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۶: ۸۷).

قرآن هم همین توصیف غلط بت پرستان را حکایت کرده، می‌فرماید: «و در شگفت شدند از اینکه به سوی ایشان از جنس خودشان ترساننده‌ای از طرف پروردگار آمد و کفار گفتند این شخص جادوگری است دروغ‌پرداز. شگفتا! آیا این مرد این همه خدایان را کنار زده و منحصر به خدای واحدی کرده است؟! این مطلب، به راستی مطلب بسیار عجیبی است» (ص / ۵). از این طرز گفتار بت پرستان معلوم می‌شود که دعوت قرآن را به توحید، دعوت به وحدت عددی تلقی کرده‌اند؛ همان وحدتی که در مقابل کثرت است، گمان کرده‌اند قرآن نیز به همان وحدت دعوت می‌کند: «وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ..» و خدای شما، خداوند یگانه‌ای است، که غیر از او معبودی نیست...» (البقره/۱۶۳). اما قرآن این گمان و درک را که وحدت خدا، وحدت عددی است، نفی و ابطال می‌کند و وحدت حقه حقیقیه را برای او اثبات می‌کند.

### اثبات وحدت حقه حقیقی خدا در قرآن کریم

قرآن در تعالیم عالی خود وحدت عددی را از پروردگار عالم نفی می‌کند و جهتش این است که لازمه وحدت عددی محدودیت و مقدریت است؛ واحدی که وحدتش عددی است، محدود به حدود مکانی، زمانی و هزاران حدود دیگر است. در نتیجه، مقدر و محاط انسان واقع می‌شود. قرآن خدای تعالی را منزّه از این می‌داند که محاط و مقدر چیزی واقع شود و کسی بر او احاطه و تسلط بیابد.

در قرآن خداوند به «واحد قهار: یکتای پیروز» توصیف می‌شود: «هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ: اوست یکتا و پیروز» (الرعد/۱۶)؛ «أَرْبَابٌ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارُ: آیا خدایان پراکنده بهترند، یا خداوند یکتای پیروز؟!» (یوسف/۳۹)؛ «وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ: و هیچ معبودی جز خداوند یگانه قهار نیست» (ص/۶۵).

همان‌گونه که دیده می‌شود، سیاق این آیات تنها وحدت فردی را از باری تعالی نفی نمی‌کند، بلکه ساحت مقدس او را منزّه از همه انحاء وحدت غیر حقه می‌داند، چه وحدت فردی که در قبال کثرت فردی است (مانند وحدت یک فرد از انسان که اگر فرد دیگری به آن اضافه شود، نفر دوم انسان به دست می‌آید) و چه وحدت نوعی و جنسی یا هر وحدت کلی دیگری که در قبال کثرتی است از جنس خود. تمامی این انحاء وحدت در مقهوریت و اتّصاف جبری به داشتن حدّی که فرد را از سایر افراد نوع، یا نوع را از سایر انواع جنس جدا و متمایز کند، مشترکند، یعنی همه محدود به حدود، قیود و شروطند و چون بنا بر تعلیمات قرآن خدای تعالی «واحد قهار» است و هیچ چیز نمی‌تواند او را به هیچ وجه، نه در ذات و نه در صفات و نه در افعال، مقهور و مغلوب و محدود در حدّی کند، از این جهت، وحدت او

عددی نیست (طباطبائی، بی تا، ج ۶: ۱۰۵-۸۶). آری، از نظر قرآن او قاهری است فوق هر چیز و در هیچ شأنی از شوون خود محدود نمی شود. چون خدای تعالی مالک تمامی کمالات و اصیل در هر کمالی است. اتّصاف او به وحدت و کثرت عددی محال است و کوتاه سخن اینکه قرآن در تعلیمات عالیّه اش برای پروردگار از هر کمال، خالص آن را قائل است و ساحت مقدّسش را از هر نقصی مبرّأ می داند.

مثالی که بتواند قدری مطلب را به ذهن خواننده نزدیک کند این است که اگر از آب حوضی که مجموعه واحدی است، دویست ظرف پر شود و به این وسیله آبی که تا کنون همه اش یک واحد بود، به صورت دویست واحدش در آورده شود، در این صورت دیده خواهد شد که آب هر یک از ظرفها به تنهایی واحد و جدا از آبهای دیگر است و اگر کسی سؤال کند که این ظرف معین وحدتش را از کجا آورد و چطور شد که از آبی که همه آن یک واحد بود، دویست واحد پیدا شد؟! جواب آن است که جهت این کثرت این است که هر یک از ظرفها را که انگشت بگذارید، می بینید آب سایر ظرفها در آن نیست و همین نبودن آبهای صد و نود و نه ظرف دیگر در این ظرف، حدّ این ظرف است و همچنین یک انسان از این جهت یکی است که خصوصیات سایر انسانها را فاقد است.

از این مثال به خوبی روشن می شود که تنها محدودیت یک وجود به هزاران هزار امر عدمی، یعنی نداشتن ها و فاقد بودن اوصاف اختصاصی اشخاص و اشیاء دیگر باعث شده است که آن وجود واحد عددی شود و اگر به جهتی آن وحدت عددی از میان رفته و صفت و کیفیت اجتماع عارض شود، از ترکیب همان واحد، کثرت عددی به وجود می آید و چون خدای متعال بنا بر تعلیم عالی قرآن، منزّه از محدودیت و مقهوریت است، بلکه همه کمالات را یکجا و بالفعل دارد، هرگز متّصف به وحدت عددی و کثرت عددی نمی شود (ر.ک؛ همان، با تصرّف و نقل به معنا).

همانگونه که دیده می شود در این آیات و آیات دیگری که اسم از قهّاریت خدا به میان آمده است، کلمه «قهّار» بعد از ذکر «واحد» به کار رفته است و این نیست مگر برای نفی وحدت عددی از خدای متعال (ر.ک؛ صدوق، ۱۳۶۱: ۵؛ ح ۲). همه مفروضات بشری به عنوان شریک، مثل و مانند خدا از نظر قرآن، موهومی بیش نیستند: «أَرْبَابٌ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ...» (یوسف/۳۹).

### احاطه نامتناهی بر کل عالم وجود

این حقیقتی است که شاید هر کسی نتواند به درک آن نائل شود، ولی با دقت و تأمل می‌توان این حقیقت قرآنی را فهمید. برای روشن شدن مسأله در ذهن خود دو چیز را فرض کن که یکی از آن دو متناهی و محدود و دیگری از همه جهات و به تمام معنا نامتناهی و بی‌پایان باشد، بعد از فرض آن دو اگر به دقت تأمل کنی خواهی دید که نامتناهی به سراسر وجود متناهی محیط است، به طوری که به هیچ نحو از انحصاری که بتوان فرض کرد، متناهی نمی‌تواند غیرمتناهی را از حد کمالش دفع کند، بلکه خواهی دید که غیر متناهی بر متناهی سیطره و غلبه‌ای دارد که هیچ چیز از کمالات او را فاقد نیست و نیز خواهی دید که غیر متناهی قائم به نفس خود و شهید و محیط بر نفس خویش است (همان). با در نظر گرفتن این مثال، قدری معنای دو آیه زیر بیشتر و بهتر مفهوم می‌شود: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ \* أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيئَةٍ مِّن لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ: آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز شاهد و گواه است؟! \* آگاه باشید که آنها از لقای پروردگارشان در شک و تردیدند و آگاه باشید که خداوند به همه چیز احاطه دارد» (فصلت / ۵۳ و ۵۴).

عموم آیاتی که اوصاف خدا را بیان می‌کنند و صراحت در حصر و یا ظهور در آن دارند، دلالت بر این معنا می‌کنند؛ مانند آیات (طه / ۸)، (النور / ۲۵) (الروم / ۵۴)، (البقره / ۱۴۷ و ۱۶۵)، (التغابن / ۱)، (یونس / ۶۵) و (فاطر / ۱۵). بر اساس این آیات خداوند بر همه عالمیان، مالکیت، حاکمیت و قیومیت دارد. او قائم به خود است و دیگران قائم به او، او غنی مطلق و همه فقیر و وابسته به او (ر.ک؛ حلی، بی‌تا: ۲۲۵).

### خداوند مالک تمامی کمالات

آیات یاد شده و آیات دیگری غیر از آنچه یاد شد، همگی به بانگ بلند خدای تعالی را در هر کمالی که بتوان فرض کرد، اصیل دانسته و حضرتش را مالک تمامی کمالات می‌داند و چنین اعلام می‌دارد که برای غیر خدا به اندازه خردلی از کمالات وجود ندارد، مگر اینکه خدایش ارزانی بدارد که باز مُلک خداست و در نزد او عاریت است، چون عطیه و تملیک خدا با تملیکات ما آفریدگان فرق دارد. ما اگر چیزی به کسی تملیک کنیم، از ملک خود بیرون کرده و دیگر مالک آن نیستیم، لیکن خدای سبحان این چنین نیست؛ زیرا که آفریدگان خدا، خود و آنچه در دست دارند، همه ملک خدایند. بنابراین، هر موجودی را فرض کنیم که در آن کمالی باشد و بخواهیم فرضاً او را ثانی خدا و انباز او بدانیم، برگشت خود او و کمالش به سوی خداوند است، خود و اوصافش عین ربط و وابستگی به خدا است.



یک نگاه ساده به براهین اثبات یکتایی خدای هستی، ثبوت این نظریه را که خدای هستی، همه کمالات هستی را دارد مسلم می‌سازد (طباطبائی، بی تا، الف: ۲۸۸). در این زمینه قرآن کریم می‌فرماید: «...وَلَا يَمْلِكُونَ لِنَفْسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا: ... و مالک زیان و سود خویش نیستند و نه مالک مرگ و حیات و رستخیز خویشند» (الفرقان / ۳) و همین معنا است که وحدت عددی را از خدای تعالی نفی می‌کند؛ زیرا اگر وحدتش وحدت عددی بود، وجودش محدود و ذاتش از احاطه به سایر موجودات بر کنار بود و آنگاه صحیح می‌شد که عقل، ثانی و انبازی برایش فرض کند، حالا چه در خارج باشد و چه نباشد و نیز از ناحیه ذاتش مانعی نبود از اینکه عقل او را متصف به کثرت کند و اگر مانعی می‌داشت از ناحیه خارج و مرحله وقوع بود، مانند همه چیزهایی که ممکن است باشد، لیکن فعلاً نیست، و حال آنکه خدای تعالی اینطور نیست و فرض ثانی و انباز برای خدا فرضی است غیر ممکن، نه اینکه ممکن باشد و لیکن فعلاً وقوع نداشته باشد.

بنا بر آنچه گفته شد، خدای تعالی به این معنا واحد است که از جهت وجود و حقیقت، طوری است که محدود به هیچ حدی نمی‌شود تا بتوان برون از آن حدّ فرد دومی برایش تصوّر کرد و همین معنا و مقصود از آیات سوره توحید است: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ \* اللَّهُ الصَّمَدُ \* لَمْ يَلِدْ \* وَ لَمْ يُولَدْ \* وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (الإخلاص / ۱-۴). او «أحد»، «صمد» و «بی مثل و مانند» است.

### مفهوم أَحَد و نفی کثرت و تعدّد از خدا

کلمه «أحد» در سوره توحید طوری استعمال شده که امکان فرض هر گونه عددی را در قبال او دفع می‌کند؛ زیرا وقتی گفته می‌شود: أَحَدی به سراغ من نیامد. در واقع، آمدن یک نفر و دو نفر و همه ارقام بالاتر را نفی می‌کند و همچنین اگر این کلمه در جمله مثبت به کار رود، مانند: «وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ...» و اگر أَحَدی از مشرکین به تو پناه آورد...» (التّوبه/۶). در اینجا نیز یک نفر و دو نفر و همه ارقام بالاتر از دو را شامل می‌شود و مانند کلمه «هر کس» هیچ رقمی از ارقام از شمول آن بیرون نیست.

در آیه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»، چون «أحد» در اثبات به کار رفته نه در نفی، و چون منسوب به چیزی و یا کسی هم نشده، از این جهت می‌رساند که هویت و حقیقت پروردگار متعال طوری است که فرض وجود کسی را که هویتش از جهتی شبیه هویت او باشد، رفع و دفع می‌کند، چه اینکه یکی باشد و چه

بیشتر. پس کسی که ثانی خدا و انباز او باشد، نه تنها در خارج وجود ندارد، بلکه فرض آن هم بر حسب فرض صحیح محال است.

در حقیقت، «أحد» ذات حق را واحد به وحدت حقه حقیقیه می‌داند؛ یعنی وحدت مطلقه منزّه از اطلاق و تقيید نه اطلاق در مقابل تقيید که خود تقيید است، بلکه مطلق است به مطلق احاطی صمدی عینی که جمیع کلمات وجودیه شئون ذاتیه حق و ظهورات اسماء و صفات حقتند؛ او اول و آخر و او ظاهر و باطن است و او به همه چیز دانا است (ر.ک؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰: ۳۵). در واقع، «أحد قرآن» در لسان حکیمان متأله، همان «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء» است و این است معنی صادق و حق وحدت وجود که در کلمات حکیمان عارف ساری و جاری است و زبان صدق برهان صدیقین بدان ناطق است، نه چنان که متصوّفین و کثرت‌گرایان قشری و متوهّم وحدت، گمانه‌زنی می‌کنند (ر.ک؛ همان). قرآن برای خدا، وحدتی را ثابت می‌کند که به هیچ معنا فرض کثرت در آن ممکن نیست، نه در ناحیه ذات و نه در ناحیه صفات، و بنا بر این، آنچه در این باب از ذات و صفات فرض شود قرآن همه را عین هم می‌داند، یعنی صفات را عین هم و همه آنها را عین ذات می‌داند (همان و نیز طباطبائی، بی‌تا، ج: فصل دوم).

همین معنا و مفهوم از وحدت است که با آن تثلیث نصارا دفع می‌شود، گر چه آنها هم قائل به توحید هستند، لیکن توحیدی را معتقدند که در آن وحدت، وحدت عددی است، یعنی منافات ندارد که از جهت دیگر کثیر باشد، نظیر یک فرد از انسان که از جهت اینکه فردی است از کلی انسان واحد و از جهت اینکه دارای علم و حیات و انسانیت و چیزهای دیگر است کثیر است، و تعلیمات قرآنی منکر چنین وحدتی است نسبت به خداوند.

### مرتبه کامل توحید

باید دانست که توحید دارای مراتبی است که بعضی فوق بعضی دیگر قرار دارد و آدمی به مرتبه کامل آن نایل نمی‌شود، مگر آنکه معبود یکتا را آنچنان که شایسته است (انحصاراً)، بپرستد و تنها به گفتن «إِلَهًا وَاحِدًا» اکتفا نکند و در برابر هیچ کس به خاک ذلت نیفتد و دل خوش نباشد، بلکه به راستی و از روی حقیقت هر چیزی را که بهره‌ای از کمال و وجود دارد، همه را به خدا نسبت دهد. به عبارت دیگر، هم در ناحیه علم و هم در ناحیه عمل، خود را خالص برای خدا کند (ر.ک؛ همان). وقتی معرفت آدمی نسبت به خداوند به این پایه رسید و خدای تعالی آدمی را به چنین شرافتی مفتخر ساخت و او را تا درجه اولیاء و مقربین درگاه خود بالا برد، آن وقت است که با کمال بصیرت به عجز خود از معرفت حقیقی خدا پی برده و می‌فهمد که نمی‌تواند خدای را آن طوری که لایق کبریا و عظمت

اوست، توصیف کند و نیز به خوبی درک می کند که هر معنایی که بخواهد خدا را به آن توصیف کند، به طور کلی معنایی است که آن را از مشهودات ممکن خود که همه مصنوع خدایند، گرفته و با همانها خدای را توصیف کرده است. در حالی که این معانی عموماً صورت‌هایی هستند، ذهنی و محدود و مقید.

### او در اندیشه ناید؛ دم فروبند

مفاهیم، معلومات و ادراکات ذهنی قاصر از اینند که با آفریدگار منطبق شوند و او را آنچنان که هست حکایت کنند، لذا کسی که به درجهٔ اخلاص رسیده، خود را محتاج و ملزم می‌بیند که در توصیف خدای خود به نقص و عجز خود اعتراف کند، آن هم چه نقصی؟! نقصی علاج‌ناپذیر و عجزی غیر قابل جبران. نیز خود را ناچار می‌بیند راهی را که تا کنون در این وادی پیموده، به عقب بر گردد و از هر چه که تا کنون به خدا نسبت داده استغفار کند و آن اوصاف را از او نفی نماید و در نتیجه، خود را سرگردان در چنان حیرتی ببیند که خلاصی از آن نیست:

«هر چه اندیشی پذیرای فناست      آنکه در اندیشه ناید آن خداست»

(مولوی، ۱۳۵۷: ۳۶۸)

این است مراد علی (ع) از اینکه فرمود: «و كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ» (نهج البلاغه / خ ۲)، کمال اخلاصش زبان بستن از توصیف او است، چون هر صفتی خود شهادت می‌دهد که غیر موصوف است، کما اینکه هر موصوفی گواهی می‌دهد که غیر صفت است و فرمود: «وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ: و کسی که خدا را تحدید کند، او را به شمار در آورده است»؛ یعنی وحدتش را وحدت عددی دانسته، برای اینکه لازمهٔ انقسام و محدودیت و انعزال وجودی، گنجیدن در عدد هست.

پس، ساحت کبریایش از هر گونه حدی مبراست و چون چنین است صفاتی هم که برای او است و به آنها توصیف می‌شود، غیر محدود است. گرچه الفاظ ما آدمیان و معانی قاصر است از اینکه آن صفات را با حفظ نامحدودیش افاده کند، پس صحیح است گفته شود که خدای تعالی واحد است، لیکن نه به وحدت عددی تا سر از محدودیت درآورد، همین طور خلقت او و شنوایی و دیدن و حضور و سایر صفاتش از سنخ صفات ما نیست و بر این متفرع می‌شود اینکه بینونت و جدایی او از خلقتش به انفصال نیست؛ یعنی مسافتی بین او و خلقتش فاصله نمی‌شود. او بزرگتر از آنست که اتصال و انفصال و حلول و

خروج در ساحتش راه یابد، بلکه به این معنا است که او بر همه خلقتش قاهر و قادر است و خلقتش همه در برابرش خاضع‌اند و بازگشت همه آنها به سوی اوست. نیز امام (ع) متفرّع کرده است بر اثبات وحدت عددی، مسأله ابطال ازلیت را و فرموده است: هر کس خدای را توصیف کند ازلیت را باطل کرده است. سرّ این تفریع آن است که خدای تعالی از جمیع جهات نامتناهی و نامحدود است، نه تنها از یک جهت و دو جهت (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۶: ۹۹، با دخل و تصرف).

منظور از ازلیت الهی و نداشتن حدّ زمانی و حدود دیگر این است که او دارای وجود حق و ثابتی است و هستی او بدون قید و شرط است؛ یعنی او به هر حال و در هر تقدیر فرضی و یا خیالی دارای وجود است و به هیچ وجه دستخوش تغییر و دگرگونی قرار نمی‌گیرد. نتیجه اینکه برای چنین موجودی نمی‌توان فرد دوّمی تصوّر کرد و الاً ضرورتاً باید دارای حدّ فاصلی باشد که فرد اوّل را از فرد دوّم متمایز سازد و این بر خلاف فرض است، چون آنچه را که وجود مطلق و بدون قید و حد فرض کرده‌ایم، محدود گردید. پس وجود حق تعالی بی‌انتهاست و ما سوی در مقابل وجود او هیچند و موجودات قائم به او هستند و به او نیاز همه‌جانبه دارند. پس هیچ موجودی غیر از خدا به یکی از صفات کمالیه مانند حیات، علم، قدرت و اراده و امثال اینها توصیف نمی‌شود مگر اینکه نیازمند به خدا و نزد او خوار و زبون است؛ زیرا همگی در برابر وجود حق، باطل و هیچند و جملگی محدود و ناقصند، ولی خداوند با وجود مطلق، قدرت مطلق و علم غیرمحدودش، بر تمام ما سوی محیط است و همه را تحت قدرت خویش دارد. باز در یکی از سخنانش در توضیح معنای «ازل» چنین می‌فرماید: «وَاحِدٌ لَا مِّنْ عَدَدٍ، وَ دَائِمٌ لَا بِأَمَدٍ وَ قَائِمٌ لَا بِه عَمَدٍ»، واحد و یگانه است، اما نه واحد عددی، همیشگی است لیکن نه در محدوده زمان و پایدار است، ولی نه به پشتوانه‌ای (صدوق، ۱۳۵۷: ۷۰). حاصل سخن حضرت این است که ازلیت و دوام هستی پروردگار، هرگز در چهارچوب زمان قرار ندارد (ر. ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۸: ۶۵).

خدا از هر گونه کیفیّت و چگونگی و از هر گونه تشبیه و تمثیل منزّه است؛ زیرا همه اینها اوصاف یک موجود و محدود و متعیّن و ماهیّت‌دار است. او با همه چیز هست، ولی نه به این نحو که جفت و قرین چیزی واقع شود و در نتیجه، آن چیز نیز قرین و همدوش او باشد و مغایر با همه چیز است و عین اشیاء نیست، ولی نه به این وجه که از اشیاء جدا باشد و وجودات اشیاء مرزی برای ذات او محسوب شود (نهج البلاغه/خ ۱۸۶). او در اشیاء حلول نکرده است؛ زیرا حلول مستلزم محدودیّت شیء حلول‌کننده و گنجایش‌پذیری اوست. در عین حال از هیچ چیز هم بیرون نیست؛ زیرا بیرون بودن نیز خود مستلزم نوعی محدودیّت است (همان/خ ۱۵۲).

مغایرت و جدایی او از اشیاء به این است که او قاهر و قادر و مسلط بر آنهاست و البته هرگز قاهر عین مقهور و قادر عین مقدور و مسلط عین مسخر نیست و مغایرت و جدایی اشیاء از او به این نحو است که خاضع و مسخر پیشگاه کبریایی او می‌باشند و هرگز آن که در ذات خود خاضع و مسخر است (و عین خضوع و اطاعت است)، با آن که در ذات خود بی‌نیاز است، یکی نیست، جدایی و مغایرت حق با اشیاء به این نحو نیست که حدّ و مرزی آنها را از هم جدا کند، بلکه به ربوبیت و مربوبیت، کمال و نقص، و قوّت و ضعف است. بر اساس این اصل است که ذات حق وجود مطلق و بی‌نهایت است و هیچ نوع حدّ و ماهیت و چگونگی درباره او صادق نیست.

### اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت حق

یکی از مسائل دیگر توحید خدا، این است که خداوند هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن. خداوند اول است نه اولیت زمانی تا با آخریت او مغایر باشد، و ظاهر است نه به معنی اینکه محسوس به حواس است تا با باطن بودن او دو معنی و دو جهت مختلف باشد. اولیت او عین آخریت، و ظاهریت او عین باطنیت اوست. سپاس خدای را که هیچ حال و صفتی از او بر حال و صفتی دیگر تقدّم ندارد تا اولیت او مقدّم بر آخریت و ظاهریت او مقدّم بر باطنیت او بوده باشد... هر پیدایی جز او فقط پیداست و دیگر پنهان نیست و هر پنهانی جز او فقط پنهان است و دیگر پیدا نیست. اوست که در عین اینکه پیداست، پنهان است و در عین اینکه پنهان است، پیداست (نهج/البلاغه / خ ۶۵).

از حواس پنهان است و دست حواس به دامن کبریایی‌اش نمی‌رسد، و در عین حال هویدا است و هیچ چیزی نمی‌تواند مانع و حاجب و پرده‌پوش وجودش شود؛ یعنی او هم پیداست و هم پنهان، او در ذات خود پیداست اما از حواس انسان پنهان است. پنهانی او از حواس انسان از ناحیه محدودیت حواس انسان است نه از ناحیه ذات خدا. شیخ صدوق (علیه‌الرحمه) به سند خود از عمرو بن علی از علی (ع) نقل می‌کند که فرمود: «رسول الله (ص) فرموده: معنای توحید او این است که معتقد باشیم ظاهرش در باطن او و باطنش در ظاهر اوست، ظاهرش موصوفی است نادیدنی و باطنش موجودی است آشکار و غیر خفی. او در همه جا یافت می‌شود و هیچ جا نیست که لحظه‌ای از او خالی باشد. حاضر است اما محدود نیست. غایب است اما مفقود نیست» (صدوق، ۱۳۶۱: ۱۰؛ ح ۱).

کلام رسول الله (ص) در این مقام است که وحدت غیر عددی خدای تعالی را بیان نماید که فرعی است از نامحدودی او. روشن است که ظاهر و باطن از جهت داشتن حد از هم جدا و متفاوتند و وقتی حد در بین نبود، این جدایی و تفاوت از بین رفته و مختلط و متحد خواهند شد. حاضر برای شخصی

است که نزد اوست و غایب از این جهت که محدود است. مفقود است برای شخصی غایب و گرنه اگر پای حد از میان برداشته شود نه حضور، حاضر را به تمام وجودش برای کسی مجتمع می سازد و نه غیبت، غایب را از نظر او مفقود و پوشیده می دارد (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج: ۶: ۱۰۳). در جای خود ثابت شده که وجود مساوی با ظهور است و هر چه وجود کامل تر و قوی تر باشد، ظاهرتر است و بر عکس، هر چه ضعیف تر و با عدم آمیخته تر باشد، از خود و از غیر پنهان تر است (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۶۸).

برای هر چیز دو نوع وجود است: «وجود فی نفسه» و «وجود برای ما». وجود هر چیزی برای ما، وابسته است به ساختمان قوای ادراکی ما و به شرایط خاصی که باید باشد و از این رو، ظهور نیز بر دو قسم است: ظهور فی نفسه و ظهور برای ما. حواس ما به حکم محدودیتی که دارد، فقط قادر است موجودات مقید و محدود و دارای مثل و ضد را در خود منعکس کند. حواس ما از آن جهت رنگها و شکلهای و آوازهها و غیر اینها را درک می کنند که به مکان و زمان محدود می شوند، در یک جا هستند و در جایی دیگر نیستند، در یک زمان هستند و در زمانی دیگر نیستند؛ مثلاً اگر روشنی همیشه و همه جا به طور یکنواخت می بود، قابل احساس نبود یا اگر یک آواز به طور مداوم و یکنواخت شنیده شود، هرگز شنیده نمی شود.

ذات حق که صرف الوجود و فعلیت محض است و هیچ مکان و زمان او را محدود نمی کند، نسبت به حواس ما باطن است. اما او در ذات خود عین ظهور است و همان کمال ظهورش که ناشی از کمال وجودش است، سبب خفای او از حواس ماست. جهت ظهور و جهت بطون در ذات او یکی است. او از آن جهت پنهان است که در نهایت پیدایی است. او از شدت ظهور در خفاست:

«يَا مَنْ هُوَ اخْتَفَى لِقَرَطِ نُورِهِ      الظَّاهِرُ الْبَاطِنِ فِي ظُهُورِهِ»

(سبزواری، بی تا: ۵).

در مرتبه ذات او زمان وجود ندارد و اسباب هستی او بر زمانها و وجود او بر نیستی و ازلیت او بر هر آغازی تقدم دارد. تقدم ذات حق بر زمان و بر هر نیستی و بر هر آغاز و ابتدایی، یکی از لطیف ترین اندیشه های حکمت الهی است و معنی ازلیت حق فقط این نیست که او همیشه بوده است. شک نیست که همیشه بوده، اما همیشه بودن یعنی زمانی نبوده که او نبوده است. ازلیت حق فوق همیشه بودن است؛ زیرا «همیشه بودن» مستلزم فرض زمان است. ذات حق علاوه بر اینکه با همه زمانها بوده، بر همه چیز حتی بر زمان تقدم دارد و این است معنی «ازلیت» او.

## نادیده را نمی پرستم

صدوق در کتاب توحید (۳۰۹-۳۰۵) به سند خود از امام ابی عبدالله (ع) نقل می کند که فرمود: روزی، هنگامی که امیر المؤمنین (ص) بر فراز منبر کوفه مشغول خطبه بود، ناگهان مردی که او را ذُعلب می گفتند و مردی زبان آور و دارای بیانی بلیغ و دلی شجاع بود، برخاست و عرض کرد یا امیرالمؤمنین! آیا تو پروردگار خود را دیده ای؟ فرمود: من خدای نادیده را نمی پرستم. ذُعلب عرض کرد یا امیرالمؤمنین! چطور او را دیده ای؟! فرمود: ای ذُعلب! او را چشم‌ها به مشاهده بصری خود نمی بیند، بلکه دیدن او کار دل‌هایی است که دارای حقیقت ایمانند. اوست که هر لطیفی را لطافت بخشیده، با این حال چگونه خود به لطافت توصیف می شود؟! اوست که هر عظیمی را عظمت داده، پس خود به آن وصف توصیف نمی شود. اوست که به هر کبیری کبریایی ارزانی داشته و خود به آن ستایش نمی شود. هر جلیلی را او جلالتِ قَدْر داده، پس خود به جلالت وصف نمی شود. او قبل از هر چیزی بوده، پس گفته نمی شود چیزی قبل از او بوده، او بعد از هر چیزی است، پس گفته نمی شود برایش بعدی است. موجودات را به مشیت خود ایجاد کرد نه چون ما به همت، درآک است، اما نه چون ما به وسیله و حيله، او در اشیاء هست، اما نه به آمیخته شدن و جدا بودن، ظاهر است، اما نه به معنای مباشرت. تجلی کرد، نه چون ما به اینکه خود را در معرض دیدن قرار دهد؛ جداست نه به اینکه مسافتی فاصله شود؛ قریب است نه به اینکه نزدیک آید؛ لطیف است نه به اینکه جسمیت داشته باشد؛ موجود است نه به اینکه از عدم به وجود آمده باشد؛ فاعل است نه به اینکه ابزار را به کار انداخته و به حرکت درآورده؛ اندازه گیر است نه با حرکت و دست و پا کردن؛ مرید است نه چون ما به همت؛ شنوا است نه با آلت؛ بینا است نه با اسباب؛ ظرف مکان او را در خود نمی گنجاند و ظرف زمان او را چون ما صاحب نمی کند؛ صفات او را محدود نمی سازد و خواب بر او مستولی نمی شود؛ هستی او از ظرف زمان و وجودش از عدم و ازلیتیش از ابتدا پیشی گرفته؛ از اینکه در ما مشاعر و آلت درآکه قرار داد، معلوم کرد که خود آلت درآکه ندارد و از اینکه برای موجودات جوهری قرار داد، بدست آمد که خود جوهر ندارد و از اینکه بین موجودات تضاد و ناسازگاری برقرار ساخت معلوم شد که خود ضدّ و شریکی ندارد و از اینکه اشیا را قرین هم کرد، معلوم شد که خود قرین ندارد؛ خدایی است که بین نور و ظلمت و تری و خشکی و گرمی و سردی ضدیت قرار داد و همه ناسازگارها را مؤتلف کرد و سازگارها را از هم جدا نمود و با همین جمع و تفریق‌ها فهمانید که معرفی و مؤلفی در میان هست و این همان مطلبی است که از آیه شریفه «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» و از هر چیز دو جفت آفریدیم، شاید متذکر شوید» (الذّاریات/۴۹) استفاده می شود.

آری، خدا با همین تفریق و تألیف، قبل و بعد را از هم جدا نمود تا بدانند برای او قبل و بعدی نیست و با ایجاد غرایز فهمانید که برای خود که غریزه آفرین است، غریزه‌ای نیست و با زمانی کردن اشیاء خبر داد به اینکه خود، که وقت آفرین است، موقت نیست. اشیاء را از یکدیگر محجوب و پوشیده داشت تا بدانند که جز مخلوقات چیزی بین او و خلقتش حجاب و پرده نیست. پروردگار بود، در حالی که پرورش‌پذیری نبود؛ معبود بود، روزگاری که از پرستش‌کننده اثری نبود؛ عالم بود در ایامی که معلومی نبود؛ سمیع بود در حالی که مسموعی نبود.

### ای برتر از خیال و قیاس!

سیاق کلام فوق از امام علی (ع)، همانطور که دیده می‌شود، در مقام بیان معنای احدیت ذات خداست. خدای تعالی ذاتش غیر متناهی و غیر محدود است و سزاوار نیست کسی ذات مقدّسش را با ذات دیگری مقابل کند و به آن قیاس نماید، چه این قیاس صورت نمی‌گیرد مگر اینکه بر خدا مسلط شده و با همین اندازه‌گیری بر او قاهر گردد و حال آنکه او بر هر ذاتی که با آن مقایسه شود، قاهر است (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۰۰).

آری، او محیط است به هر چیز و مهیمن است بر هر امر، و صفت دیگری که جدا و ممتاز از ذاتش باشد به ذاتش افزوده و ملحق نمی‌شود، چه لازمه ملحق شدنش، بطلان ازلیت و نامحدودی اوست. صفات کمالیه خدای تعالی محدود به حدی که کمالات دیگر را در خود راه ندهد و یا کمالات زاید از آن حد در آن نگنجد، نیست و علم او و قدرتش مانند علم و قدرت ما نیست، چون مفهوم علم در ما غیر قدرت و مفهوم قدرت غیر مفهوم علم است و همچنین مصداق علم غیر مصداق قدرت است. در حالی که در خدای تعالی چنین نیست، بلکه تمامی صفات کمالیه‌اش همه عین همد و همچنین یک اسم از اسمای حُسنای او عین همه آن اسماست، بلکه در آن ساحت مقدّس مطلب از این لطیف‌تر و باریک‌تر است، چون در عقل ما این مفاهیم یعنی مفهوم علم، قدرت، جود و سایر صفات کمالیه به منزله معیار و میزان‌هایی هستند که عقل به وسیله آنها وجودهای خارجی و واقعیات را می‌سنجد. پس در حقیقت این مفاهیم ظرفیت‌های محدودی هستند که اگر هزاران هزار آنها به هم ضمیمه شوند، باز زاید بر مقدار ظرفیت و حدّ خود نمی‌گنجانند. با این حال اگر ما امر غیر محدودی را فرض کنیم و بخواهیم آن را با این مقیاس‌های محدود بسنجیم، معلوم است که موفق نخواهیم شد و از آن امر نامحدودی زیاده از مقدار ظرفیت مفاهیمی که در دسترس ما است، درک نخواهیم نمود و معلوم است که آنچه را هم که درک می‌کنیم، او نیست، بلکه غیر اوست و حقیقتی دیگر است، چون مفروض ما نامتناهی بود و آنچه درک کرده‌ایم متناهی است. هر چه بیشتر هم در راه نیل به آن حقیقت سعی



کنیم، او از درک ما دورتر و دسترسی ما به نیل او کمتر می‌شود؛ مثلاً مفهوم علم معنایی است که آن را از یکی از حالات انسانی که موجودی است خارجی انتزاع کرده و آن را برای هر کسی که دارای آن باشد یکی از کمالات شمرده ایم و این مفهوم دارای حدی است که نمی‌گذارد شامل قدرت و حیات و امثال آن بشود.

با این حال، اگر ما همین مفهوم محدود را بر خدای تعالی اطلاق کرده و سپس به منظور رفع محدودیتش قیدی به او زده و بگوییم علمی نه چون سایر علوم، درست است که مفهوم را از بعضی جهات مطلق کرده و از قید حدودی آزادش ساخته‌ایم، لیکن این را چه کنیم که هنوز مفهوم است و از عالم مفهوم که عالم تصوّر است، پا فراتر نگذاشته و شامل مفاهیم دیگر نمی‌شود؟! چون گفتیم که برای هر مفهوم ماورایی است که شامل آن نمی‌شود و روشن است که هر چه هم مفهوم روی مفهوم بچینیم، باز خاصیت مفهوم بودن را از بین نبرده‌ایم و همین معناست که هر انسان عاقلی را متحیر و سرگردان می‌سازد که با این قضاوت‌هایی که فطرت و عقل سلیمش درباره خدا می‌کند، چگونه خدای خود را توصیف کند و با چه زبانی دم از او بزند؟! (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۸: ص ۷۲-۶۶).

«ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم! وز هر چه گفته‌اند و شنیدیم و خوانده‌ایم»  
(سعدی، ۱۳۵۷: ۶).

### توحید ذات و صفات

صفات خدا همه با هم متحدند و همه آنها با ذات متحد است و برایشان حدی هم نیست و در عین حال، چیزهایی که درباره‌اش ثابت کرده‌ایم، معنایش این نیست که در ساحت مقدّسش چیز دیگری از کمالات زاید بر آنچه ما مفهوم مان شده، نیست. نه، ممکن است چیزهایی باشد که ما نتوانیم آنها را حکایت کنیم و مفهومی که حاکی از آنها باشد، در دست نداشته باشیم و ادراکی نداشته باشیم که بتواند آن صفات کمالیّه را درک کند. اگر مفاهیم در نزدیک شدن به ساحت مقدّسش - به معنایی که گذشت - ساقط و بی‌اعتبار نمی‌شد، ممکن بود عقل همان مقداری که از مفاهیم عامه و مبهمه در دست دارد، به همان مقدار به خدای تعالی احاطه پیدا کند و بگوید مثلاً خدای تعالی ذاتی است نه چون سایر ذوات، و دارای علمی است نه چون سایر علوم، دارای قدرتی است نه چون قدرت دیگران، دارای حیات است نه مانند سایر اقسام حیات، چون با چنین توصیفی ممکن است عقل تمامی اوصاف او را بشمارد و به همه به طور اجمال احاطه پیدا کند ولیکن این احاطه، و آو اجمالی، آیا صحیح است؟! و آیا احاطه‌ای که ممتنع است، احاطه تفصیلی است؟! و آیا احاطه اجمالی ممکن است؟! این سؤالی است

که جوابش را می‌توان از آیه «وَلَا يُحِيطُونَ بِهٖ عِلْمًا: آنها به (علم) او احاطه ندارند» (طه/۱۱۰) و آیه «أَلَا إِنَّهٗ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ: و آگاه باشید که خداوند به همه چیز احاطه دارد» (فصلت/۵۴) استفاده نمود، چه از این دو آیه استفاده می‌شود که هیچ چیزی و به هیچ نحوی از انحاء، نه اجمالی و نه تفصیلی، به او احاطه نمی‌یابد و ذات مقدس او اجمال و تفصیل نمی‌پذیرد، تا بتوان گفت احاطهٔ اجمالی حکمی دارد (ممکن است) و احاطهٔ تفصیلی حکم دیگری (محال است).

### دلیل هم، خود او است

طبرسی در *احتجاج* (ج ۱: ۲۰۱) از امیرالمؤمنین علی (ع) نقل می‌کند که در خطبه‌ای فرمود: «دلیل او آیات و آثار صنع اوست و وجود او اثبات اوست، و معرفتش توحید اوست، و توحیدش تمیز دادن اوست از خَلْق او، و حکم تمیز، جدایی صفت است نه جدایی به معنای کناره جویی. آری، پروردگاری است آفریننده که مربوب و مخلوق کسی نیست، به هر صورتی که تصور شود، خود بر خلاف آن صورت است. کسی که ذاتش شناخته شود، اله نیست. اله پروردگار متعال است که به دلالت و راهنمایی خودش شناخته شده است، چون او ادله ای را که به وجود او دلالت دارند، دلیل کرده، خلاصه دلالت دلیل هم از ناحیهٔ خود اوست و معرفت را او طوری به وجود آورده که بتواند فی الجمله به خود او متعلق شود.

از آنچه گذشت روشن می‌شود که وحدت باری تعالی وحدت غیر عددی است؛ زیرا این خطبه صراحت دارد که معرفت خدای تعالی عین توحید اوست؛ یعنی اثبات وجودش عین اثبات وحدت اوست و اگر مراد از این وحدت، وحدت عددی بود، مسلماً غیر ذات بود و اثبات او نیز غیر اثبات ذات بود و در نتیجه، ذات به خودی خود کافی برای وحدت نبود، مگر اینکه سببی از خارج ذات تقاضای آن را می‌داشت و این بیان بلیغ‌ترین بیان و عجیب‌ترین منطقی است که در باب توحید وارد شده و شرح و بسط آن محتاج به مجال وسیع‌تری است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۸: ۱۰۲).

برهان بر اثبات باری تعالی همان وجود خارجی اوست؛ یعنی چیدن برهان کار ذهن است و او در ذهن و عقل نمی‌گنجد. تصوّراتی که از خدا در ذهن وارد می‌شود، هر چه باشد، مخالف با خارج و واقع اوست و آن صورت، صورت او نیست، چون ذهن نمی‌تواند به او احاطه یابد تا از او عکس برداری کند. خدای تعالی خود دلیل بر وجود خویش است. حتی دلیل را هم او راهنمایی کرده که چگونه دلالت کند و اوست که معرفت انسان را چنان می‌کند که به نحو مخصوصی به سوی او معطوف شود و آدمی را به او آشنا سازد، چون اوست که بر هر چیزی احاطه و سلطنت دارد، با این حال چگونه ممکن است کسی به ذات او راه یابد تا او را محاط خود قرار دهد، با اینکه او بر آن کس و راه یابی او محیط است؟! این

است مفهوم و معنای «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» و آگاه باشید که خداوند به همه چیز احاطه دارد (فصلت/۵۴).

### اثبات وحدت حقه حقیقی خدا در حکمت متعالیه

از نگاه حکمت متعالیه از اقسام وحدت که پیشتر مورد بحث قرار گرفت، تنها قسم نخست واحد حقیقی درباره ذات حق قابل قبول است و آن عبارت است از «صیرف شیء» که قابل تعدد و تکرر نیست و وحدت آن وحدت حق نامیده می‌شود. در این قسم از وحدت، موصوف به وحدت، یعنی واحد، با وحدت عینی و خارجی یکی است و هیچ مغایرتی با آن ندارد و چون وحدت در این قسم عین ذات شیء است، کثرت برایش محال می‌باشد. اما همه اقسام دیگر از نوع وحدت عددی است. از نگاه حکمت متعالیه وحدت ذات اقدس احدیت، وحدت عددی نیست؛ زیرا وحدت عددی یعنی وحدت چیزی که فرض تکرر وجود در او ممکن است. هرگاه ماهیتی از ماهیات و طبیعتی از طبایع را در نظر بگیریم که وجود یافته است، عقلاً فرض اینکه آن ماهیت فرد دیگر پیدا کند و بار دیگر وجود یابد، ممکن است. در این گونه موارد، وحدت افراد آن ماهیت وحدت عددی است. این وحدت در مقابل اثنینیت و کثرت است؛ یکی است یعنی دو تا نیست و قهراً این نوع از وحدت به صفت کم و قلیل بودن متصف می‌شود؛ یعنی آن یک فرد نسبت به نقطه مقابلش که دو یا چند فرد است کم است، ولی اگر وجود چیزی به نحوی باشد که فرض تکرر در او ممکن نباشد، نمی‌گوییم وجود فرد دیگر محال است، بلکه می‌گوییم فرض تکرر و فرض فرد دیگر غیر آن فرد ممکن نیست؛ زیرا بی‌حد و بی‌نهایت است و هر چه را مثل او و دوم او فرض کنیم یا خود اوست و یا چیزی هست که ثانی و دوم او نیست. در این گونه موارد وحدت عددی نیست؛ یعنی این وحدت در مقابل اثنینیت و کثرت نیست و معنی اینکه یکی است این نیست که دو تا نیست، بلکه این است که دوم برای او فرض نمی‌شود (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۹۸).

ذات حق وجود بی حد و نهایت و هستی مطلق است و «ماهیت» ندارد. او ذاتی است محدودیت‌ناپذیر و بی‌مرز. هر موجودی از موجودات حد و مرز و نهایتی دارد، خواه آن موجود متحرک باشد یا ساکن (موجود متحرک نیز دائماً مرزها را عوض می‌کند)، ولی ذات حق حد و مرزی ندارد و ماهیت که او را در نوع خاصی محدود کند و وجود محدودی را به او اختصاص دهد، در او راه ندارد (طباطبائی، بی تا، ب: ۲۷۳). هیچ زاویه‌ای از زوایای وجود از او خالی نیست، هیچ فقدانی در او راه ندارد، تنها فقدانی که در او راه دارد، فقدان فقدان است و تنها سلبی که درباره او صادق است، سلب

سلب است و تنها نفی و نیستی که وصف او واقع می‌شود، نفی هر نقص و نیستی از قبیل مخلوقیت و معلولیت و محدودیت و کثرت و تجزّی و نیازمندی است و بالأخره تنها مرزی که او در آن مرز پا نمی‌گذارد، مرز نیستی است (همان: ۲۷۶ و حلی، بی‌تا: ۴۲۱-۳۹۰).

این مطلب را با یک تمثیل می‌توان روشن کرد. می‌دانیم که دانشمندان جهان درباره تناهی یا عدم تناهی ابعاد عالم اختلاف نظر دارند. بعضی مدّعی لاتناهی ابعاد جهان هستند و می‌گویند عالم اجسام را حدّ و نهایتی نیست. بعضی دیگر معتقدند که ابعاد جهان محدود است و از هر طرف که برویم، بالأخره به جایی خواهیم رسید که پس از آن جایی نیست. مسأله دیگری نیز محلّ بحث است و آن اینکه آیا جهان جسمانی منحصر است به جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم و یا یک و یا چند جهان دیگر نیز وجود دارد؟!

بدیهی است که فرض جهان جسمانی دیگر غیر از جهان ما فرع بر این است که جهان جسمانی ما محدود و متناهی باشد. تنها در این صورت است که می‌توان فرض کرد مثلاً دو جهان جسمانی و هر کدام محدود به ابعادی معین وجود داشته باشد. اما اگر فرض کنیم جهان جسمانی ما نامحدود است، فرض جهانی دیگر غیر ممکن است؛ زیرا هر چه را جهانی دیگر فرض کنیم، خود همین جهان و یا جزئی از این جهان خواهد بود. فرض وجودی دیگر مانند وجود ذات احدیت با توجّه به اینکه ذات حق وجود محض و اثبت صرف و واقعیت مطلقه است، نظیر فرض جهان جسمانی دیگر در کنار جهان جسمانی غیر متناهی است، یعنی فرضی غیر ممکن است.

این مسأله که وحدت حق متعال، وحدت عددی نیست، از اندیشه‌های بکر و بسیار عالی اسلامی است و در هیچ مکتب فکری دیگری سابقه ندارد. خود فلاسفه اسلامی تدریجاً بر اثر تدبّر در متون اصیل اسلامی به خصوص کلمات علی علیه‌السلام 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 حقّه حقیقه» اصطلاح کردند (ر.ک؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰: ص ۹۴-۸۳).

### امکان شناخت خدا

با توجّه به مباحث مطرح شده در اطلاق و بی‌قید و شرط بودن تصوّر خدا، در اینجا این پرسش به میان می‌آید که آیا بشر قادر است خدا را تصوّر کند تا بدو معتقد گردد یا نه؛ زیرا اعتقاد تصدیق است و تصدیق فرع بر تصوّر است و اگر تصوّر خدا غیر ممکن باشد، تصدیق و اعتقاد به او نیز غیر ممکن خواهد

بود. پس باید از شکاکان پیروی کنیم که می‌گویند: خداوند فرضاً وجود داشته باشد، از دسترس فکر بشر که بتواند درباره او نفیاً یا اثباتاً حکم کند، خارج است و یا باید لاقلاً عقیده معطله را بپذیریم که منکر معرفت به ذات باری می‌باشد و می‌گویند خداوند را با عقل نمی‌توان شناخت و کمیت عقل در این میدان لنگ است، حداکثر معرفت همان اعتقاد عوام‌الناس است که یک عقیده مبهم در این زمینه پیدا کرده‌اند. عرفا نیز به نوعی دیگر منکر معرفت عقلی می‌باشند، ولی آنها منکر معرفت نیستند، بلکه طرفدار معرفت قلبی و شهودی می‌باشند و برای آن ارزش فوق‌العاده قائلند (ر.ک؛ مطهری، بی‌تا: ۹۹-۱۰۳).

کلمات ائمه اطهار و مخصوصاً امام‌الموحدین و ملهم‌العارفین، امیرالمؤمنین علی (ع)، هم که بخش‌هایی از آنها در این جستار مشاهده شد، در ابتدا به نظر می‌رسد طرفدار تعطیل و تعبد در معارف الهی می‌باشند و هر گونه مداخله عقل را در ساحت معارف الهی ناروا می‌شمارند و شاهباز عقول را از رسیدن به قلّه شناخت ذات حق ناتوان می‌شمارند. همچنانکه از چشمها پنهان است، از عقلا نیز پنهان است. البته این مطلب دامنۀ درازی دارد و در شناخت‌شناسی باید مورد بحث قرار گیرد (ر.ک؛ طباطبائی و مطهری، بی‌تا: ج ۱ و ۲)، ولی مطلب به صورتی هم که شکاکان یا معطله طرح می‌کنند، البته صحیح نیست (ر.ک؛ سبحانی و رضایی، ۱۳۸۸: ۸۶). مفاد جمله‌های بالا نیز غیر آن چیزی است که معطله ادعا می‌کنند آنچه صحیح است و با مفاد جمله‌های بالا نیز منطبق است، این است که امکانات عقلی بشر برای معرفت ذات باری حدود معینی دارد که از آن حدود نمی‌تواند تجاوز کند، حتی کامل‌ترین افراد بشر حق دارد بگوید: «لَا أَحْصَى ثَنَاءَ عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا ائْتَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِيكَ؛ مَنْ نَتَوَانِمُ تُو رَا أَنْجَنَانِ كَه بَايَسْتُ تَوْصِيْفِ كُنْم. تُو أَنْجَنَانِي كَه خُود تَوْصِيْفِ كَرْدِه‌اي» (ر.ک؛ مطهری، بی‌تا: ۹۹-۱۰۳). آنچه از راهنمایی‌های پیشوایان دین استفاده می‌شود، محدودیت قدرت سیر عقلانی بشر است نه ناتوانی و ممنوعیت کامل عقل بشر، آنچنان که معطله ادعا می‌کنند.

همچنان که پیشتر ملاحظه شد، قرآن و در تفسیر آن، پیامبر(ص) و علی (ع) مباحث بسیار عمیقی با روش استدلالی و عقلی و فلسفی در الهیات مطرح کرده‌اند که هرگز در جهان سابقه نداشته است. این تعلیمات خود عامل بسیار مهمی برای توجه به الهیات عقلی، امکان شناخت خدا و پیشرفت الهیات عقلی در جهان اسلام و بالأخص در جهان شیعه به‌شمار می‌رود. پس معلوم می‌شود در عین ناتوانی عقول از وصول به گنه معرفت باری تعالی یک مقدار واجب در کار است که در آن مقدار نه تنها ممنوعیت نیست، بلکه وجوب و لزوم تحقیق در کار است. به تعبیر خود علامه طباطبائی: «مَثَلُ انْسَانٍ دَرِ شَنَاخْتِ خُدَاوَنْدِ سَبْحَانِ مَثَلُ اَنْ كَسِيْ اَسْتِ كَه دُو دَسْتِ خُوِيْشِ رَا بَه اَبِ دَرِيَا نَزْدِيْكَ كَنْد وَ بَخُوَاوَدِ

از آن تناول نماید. او فقط می‌خواهد آب بنوشد و ابدأ مقدار برای او مطرح نیست، الا اینکه بیشتر از اندازه دو دستش نمی‌تواند از دریا آب بردارد» (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۶۲).

علی (ع) می‌فرماید: «لَمْ يَطَّلِعُ الْعُقُولُ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ، وَ لَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ: یعنی عقل‌ها را اجازت نداده که حدود صفات او را مشخص کنند، اما در عین حال آنها را از مقدار لازم معرفت ممنوع نساخته است و پرده‌ای میان عقول و آن مقدار واجب قرار نداده است» (تهجج/البلاغه/خ ۴۹). علاوه بر این، خدا انسان را به عبادت خود فرا خوانده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ: من جنّ و انس را نیافریدم جز برای اینکه عبادتم کنند (الذّاریات/۵۶) و عبادت مستلزم معرفت و شناخت معبود است. البتّه، همان طور که اشاره شد، به قدری که در توان عقل و درک انسان است. نکته دیگر این که خدای حکیم در قرآن کریم، ضمن بیان اسماء و صفات خود (الحشر/۲۳ و ۲۴)، انسان را دعوت می‌کند در پیرامون آنها تعقل و تدبّر نماید. اگر صفات الهی قابل فهم انسان نبود، چنین دعوتی لغو می‌گردید که خدای حکیم از آن مبرا و منزّه است.

### نتیجه‌گیری

با توجه آنچه که در این مقاله یاد شد، روشن شد که از نظر قرآن خداوند متعال در هیچ شأنی از شؤون خود محدود نمی‌شود و او وجودی است که هیچ حد، مرز و قید و شرط در او راه ندارد. اتّصاف او به وحدت و کثرت عددی محال است. وحدت خدا، وحدت عددی نیست، وحدت او، وحدتی است که در آن به هیچ وجه مجال برای فرض ثانی، مثل و ضد، شریک، تکثر، تکرر و ترکیب نیست. همچنین در این مقاله دو اسم مبارک «أحد» و «واحد» خدا تفسیر و تبیین گردید. در حقیقت «أحد» وحدت حقّه حقیقیّه ذات حق است؛ یعنی وحدت مطلقه منزّه از اطلاق و تقیید نه اطلاق در مقابل تقیید که خود تقیید است، بلکه مطلق است به مطلق احاطی صمدی عینی که جمیع کلمات وجودیه، شئون ذاتیه حق و ظهورات اسماء و صفات حق هستند. در واقع، «أحد قرآن» در لسان حکیمان متألّه، همان «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء» است و این است معنی صادق و حق وحدت وجود که در کلمات حکیمان عارف ساری و جاری است و زبان صدق برهان صدیقین بدان ناطق است، نه چنان که متصوّفین قشری و کثرت‌گرایان متوهّم وحدت، گمانه‌زنی می‌کنند.

ذات حق که صرف‌الوجود و فعلیّت محض است و هیچ مکان و زمان او را محدود نمی‌کند، نسبت به حواس ما باطن است، اما او در ذات خود عین ظهور است و همان کمال ظهورش که ناشی از کمال وجودش است، سبب خفای او از حواس ماست. جهت ظهور و جهت بطون در ذات او یکی است، او از

آن جهت پنهان است که در نهایت پیدایی است. او از شدت ظهور در خفاست. این مسأله که وحدت حق، وحدت عددی نیست، از اندیشه‌های بکر و بسیار عالی اسلامی است که مستقیماً از تعالیم عالی قرآن و اهل بیت (ع) الهام گرفته شده است. حکمای متأخر نام این نوع وحدت را «وحدت حقه» حقیقیه اصطلاح کردند.

## منابع و مأخذ

### قرآن کریم.

### کتاب مقدّس.

ابن سینا، حسین. (بی تا). *الهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب. بی ناس، جان. (۱۳۷۰). *تاریخ جامع ادیان*. ترجمه علی اصغر حکمت. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (شرکت سهامی).

حافظ، شمس‌الدین. (۱۳۸۳). *دیوان حافظ*. نسخه محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: انتشارات یساولی.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۰). *وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*. قم: انتشارات تشیع.

حلی، حسن بن یوسف. (بی تا). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. تصحیح حسن حسن زاده آملی. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ژیلسون، اتین. (بی تا). *روح فلسفه قرون وسطی*. ترجمه ع. داوودی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انتشارات علمی و فرهنگی.

سبحانی، جعفر و محمد رضایی. (۱۳۸۸). *اندیشه اسلامی (۱)*. قم: نشر معارف.

سبزواری، ملا هادی. (بی تا). *شرح منظومه*. قم: انتشارات علامه.

سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۵۷). *گلستان*. از روی نسخه فروغی. تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.

شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۰۸ق). *نهج البلاغه*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرّسین.

صدرای شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة (اسفار)*. ج ۱، ۲، ۷، ۸ و ۹. بیروت: دارالإحیاء التراث العربی.

صدوق، محمد بن علی. (۱۳۵۷). *التوحید*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.

\_\_\_\_\_ . (۱۳۶۱). *معانی الأخبار*. تصحیح علی اکبر غفاری. قم: انتشارات جامعه مدرسین.

طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸). *علی و فلسفه الهی*. قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).

- \_\_\_\_\_ . (بی تا). الف. *اصول فلسفه رئالیسم*. به کوشش سید هادی خسروشاهی. قم: مرکز  
بررسیهای اسلامی.
- \_\_\_\_\_ . (بی تا). ب. *نهایة الحکمة*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_ . (بی تا). ج. *علی و فلسفه الهی*. ترجمه سید ابراهیم سید علوی. قم: انتشارات  
جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۳ق.). *المیزان*. بیروت: منشورات مؤسسه اعلمی.
- طباطبائی، سید محمدحسین و مرتضی مطهری. (بی تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: انتشارات صدرا.  
طبرسی، ابی منصور أحمد ابن علی. (بی تا). *احتجاج*. بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.  
مصباح، محمدتقی. (۱۳۶۷). *آموزش فلسفه*. تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.  
\_\_\_\_\_ . (۱۴۰۵ق.). *تعلیقه علی نهایة الحکمه*. قم: در راه حق.
- مطهری، مرتضی. (بی تا). *سیری در نهج البلاغه*. قم: مرکز مطبوعاتی دارالتبلیغ الإسلامی.  
مولوی، جلال لدین محمد. (۱۳۵۷). *مثنوی معنوی*. مقدمه و شرح حال از بدیع الزمان فروزانفر. تهران: کانون  
انتشارات علم.