

A Critique of the Theory of the Monotheistic Break of Qur'an From the Perspective of Sadrian Theosophy

*Seyyed Mahdi Sajjadi¹, Mohammad Javad Enayati Rad²⁻, Vahideh Fakhar
Noghani³, Seyyed Hossain Seyyad Mosavi⁴*

1. PhD Student, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran
2. Assistant Professor, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran
3. Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran
4. Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

(Received: September 3, 2019; Accepted: April 12, 2020)

Abstract

Norman Geisler believes that the reason for the transition of the God of the Abrahamic religions from the Trinity to the height of Oneness and All-Richness in the Qur'an is the influence of Plotinus' thought on it. This has led to the emergence of a monotheistic gap between the Bible and the Qur'an. On the one hand, he believes that the thought of the absolute simplicity of divine essence comes from Plotinus and is imported to the Qur'an in the form of *Aḥad* and *Al-Samad* words, and on the other hand, he believes that the relation between attributes and essence is inevitably implied by the occurrence of plurality and the negation of absolute simplicity. In this paper, the dimensions of Geisler's critique have been examined from the perspective of Sadrian theosophy. Instead of the claim for the importing or imposing simplicity concept onto the qur'anic verses, the inference of the simplicity of the divine essence is done through a philosophical analysis of divine attributes such as absolute richness, absolute perfection, non-limitation and non-destructibility of the divine essence, all kinds of combinations (including the combination of the attributes and essence) are rejected, and the simplicity of the divine essence is emphasized.

Keywords: Philosophical analysis of attributes, Negation of the compoundedness of the essence, the Qur'anic basis of simplicity, Norman Gisler, Sadraian theosophy.

فلسفه دین، دوره ۱۸، شماره ۱، بهار ۱۴۰۰
صفحات ۲۳-۴۳ (مقاله پژوهشی)

نقد دیدگاه گسست توحیدی قرآن از منظر حکمت صدرایی

سید مهدی سجادی^۱، محمد جواد عنایتی راد^{۲*}، وحیده فخار نوغانی^۳، سید حسین سیدموسوی^۴

۱. دانشجوی دکتری، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران

۲. استادیار، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران

۳. استادیار، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران

۴. دانشیار، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۲۴)

چکیده

نورمن گیسلر اعتقاد دارد که دلیل گذار خدای ادیان ابراهیمی از هیأت تثلیثی به بلندای احدیت و صمدیت در قرآن، نفوذ اندیشه فلوپینی در آن بوده و همین امر سبب پیدایش گسست و ناپیوستگی توحیدی میان کتاب مقدس و قرآن شده است. وی از یکسو اندیشه بساطت مطلق ذات الهی را اندیشه‌ای فلوپینی و وارداتی در قالب واژگان احد و الصمد به قرآن می‌داند و از سوی دیگر رابطه صفات و ذات را ناگزیر از وقوع کثرت و نفی بساطت مطلق پنداشته است. در این مقاله ابعاد انتقادهای گیسلر از منظر حکمت صدرایی بررسی و به جای ادعای وارد کردن یا تحمیل بساطت بر آیات قرآن بر استنباط بساطت ذات الهی از طریق تحلیل فلسفی صفات الهی، همچون غنای مطلق، کمال مطلق، عدم محدودیت و زوال‌ناپذیری ذات الهی، به نفی همه انواع ترکیب من جمله ترکیب صفات و ذات و اثبات بساطت ذات الهی تأکید شده است.

واژگان کلیدی

تحلیل فلسفی صفات، حکمت صدرایی، مبنای قرآنی بساطت، نفی ترکیب ذات، نورمن گیسلر.

مقدمه

اندیشه اقتباس قرآن از سایر فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها، در آثار مستشرقان بنامی چون یوسف درّه حداد (الحداد، ۱۹۹۳: ۲۰۰ - ۲۱۹)؛ آرتور جفری (جفری، ۱۳۸۶: ۱۵۱)؛ نولدکه (نولدکه، ۲۰۰۴: ۷ - ۱۹) مطرح شده و اغلب مراد ایشان حول اقتباس قرآن از کتب عهدین و فرهنگ زمانه است. در این میان برخی معتقدند که بین خدای کتاب مقدس و خدای قرآن، گسست (عدم پیوستگی) توحیدی وجود دارد، اما ریشه آن را نه در تحریف کتاب مقدس، بلکه در ورود اندیشه‌ای فلسفی در قرآن، در قالب تحریف یا تفسیر فلسفی دانسته‌اند. سؤال مقدر آنان این است که چگونه خدای ادیان ابراهیمی گاه به هیأت تثلیث درمی‌آید و گاه بر بلندای تعالی می‌ایستد؟ آیا بساطت مطلق ذات خداوند در اسلام، اندیشه‌ای وارداتی نیست؟ دغدغه مطرح‌کنندگان چنین پرسش‌هایی ریشه تعالی خداوند در اسلام است، خدایی که نه تثلیث را برمی‌تابد و نه بنوَت الوهی مسیح (ع) را. از جمله مدافعان این دیدگاه نورمن گیسلر است. نورمن.ال. گیسلر^۱ (۱۹۳۲ - ۲۰۱۹م) فیلسوف دین و دفاعیه‌پرداز الهیات سیستماتیک مسیحیت بود. وی رئیس مدرسه عالی پروتستان انجیلی جنوبی^۲ بود و پیش از این رئیس بخش فلسفه دین در مدرسه انجیلی در دیرفیلد ایلی-نویز آمریکا و رئیس بخش فلسفه کالج ترینیتی و استادیار انجیل و کلام استدلالی مسیحی در کالج انجیل دیترویت بود. وی یکی از مؤلفان کتاب مقدمه عمومی به انجیل بوده و تألیفات او حدود نود جلد کتاب و صدها مقاله است. در ایران وی را با کتاب «فلسفه دین» می‌شناسند. تنها اثر وی در باب نقد اسلام کتاب «پاسخ به اسلام، هلال در پرتو صلیب» با نام انگلیسی *Answering Islam: The Crescent in Light of the Cross* است که تاکنون به فارسی ترجمه نشده است. گیسلر ابتدا مدعی شد که اندیشه بساطت ذات در قرآن، اندیشه‌ای فلوپینی و وارداتی است که در قالب کلماتی همچون احد و صمد به سوره اخلاص وارد شده‌اند. سپس مدعی می‌شود که خدای قرآن می‌تواند به خدای کتاب مقدس

1. Norman Leo Geisler.
2. Southern Evangelical Seminary.

شبيه باشد، زیرا هر دو کثرتی را به ذات خویش راه داده‌اند، یکی کثرت اقامیم را پذیرفته است و دیگری کثرت صفات را. بر این اساس وی رابطه صفات و ذات را ناگزیر از پذیرش کثرت در ذات الهی می‌داند و قول به قدمای ثمانیه اشاعره را مصداقی از آن دانسته است.

اما مراد گیسلر از وارداتی بودن اندیشه بساطت ذات الهی در قرآن چیست؟ در این زمینه سخن گیسلر مبهم است، ولی می‌توان دو احتمال را مطرح کرد: ۱. ورود از طریق تحریف لفظی؛ ۲. ورود از طریق تفسیر فلسفی قرآن (تحریف معنوی). در این مقاله به بررسی ابعاد دیدگاه گیسلر پرداخته‌ایم و سعی شده است که از نظرگاه صدرایی، مبانی قرآنی اثبات بساطت ذات الهی و نفی انواع ترکیب من جمله ترکیب صفات و ذات بررسی شود.

ادعای استیراء اندیشه بساطت ذات الهی در قرآن

پرسش از گسست توحیدی بین کتاب مقدس و قرآن، کماکان مجال مناظرات کلامی محسوب می‌شود. چگونه خدایی که در مسیحیت از اوج فرود آمده و در تجسد عیسایی خویش همخانه انبای بشر شده (پس از گذشت قرون چند) بار دیگر درهای رحمتش را برای هدایت بندگان در قالب قرآن گشوده، اما این بار ردای تعالی بر تن کرده است و به هیچ‌روی ساحت او را به کثرت و شراکت راهی نیست. الهیدان مسیحی سرگردان تبیین این گسست توحیدی بود و آنچه او بر نمی‌تافت، بساطت مطلق ذات الهی است. خدایی که بساطت مطلق دارد را با اقامیم چکار؟

نورمن گیسلر به صراحت با اندیشه بساطت ذات الهی مقابله کرده است. وی آرامش تثلیث در دامن توحید را تنها در پرتو دست شستن از وحدت مطلق الهی می‌داند. پاسخ گیسلر به پرسش از گسست توحیدی قرآن آن است که یا شخص حضرت محمد (ص) یا سایر مسلمانان، تحت تأثیر افکار فلوپینی چنین اندیشه‌ای را وارد قرآن کرده‌اند. دلیلی که حضرت محمد (ص) اقامه فرموده‌اند آن است که وحدت، مقدم بر کثرت است، چنانکه

فلوطین نیز چند سده قبل از اسلام، همین عقیده را مطرح کرد (تمام کثرات از وحدت ناشی می‌شوند). این تفکر فلوطینی سبب شده است که امکان هر نوع کثرت اقاویم در خداوند نفی شود. گیسلر گستردگی تفکر فلوطینی را در قرون وسطی عامل تأثیرگذار بر اندیشه اسلامی می‌داند که موجب شده است هیچ نوع انعطافی در توحید اسلامی برای سازگاری با تثلیث دیده نشود (Geisler & Saleeb, 2002: 139). شاهد مثال وی تعابیری همچون احد و الصمد در سوره اخلاص است. وی سوره توحید را نشاندهنده ورود اندیشه بساطت مطلق در قرآن می‌داند (Geisler & Saleeb, 2002: 135). گیسلر نفوذ اندیشه افلوطینی در اسلام را با چند تعبیر بیان می‌کند:

«اندیشه گسترده فلوطینی در قرون وسطی که معتقد به بساطت مطلق احد بود، به شدت توحید اسلامی را تحت تأثیر قرار داد» (Geisler & Saleeb, 2002: 143).

«عدم توانایی درک تثلیث توسط مسلمانان، به ریشه‌های نوافلاطونی مفهوم احد مربوط است ... مشاهده شباهت‌های اساسی بین دیدگاه فلوطینی و دیدگاه مسلمانان درباره خدا دشوار نیست» (Geisler & Saleeb, 2002: 270).

ادعای وی را می‌توان چنین تقریر کرد: ۱. خداوند در مسیحیت وحدت مطلق ندارد؛ ۲. اندیشه بساطت مطلق فلوطینی، گسترده‌ترین اندیشه در زمان ظهور اسلام بود؛ ۳. اندیشه وحدت مطلق فلوطینی توسط شخص حضرت محمد یا سایر مسلمانان، وارد قرآن شده است.

حال باید از گیسلر پرسید که این اندیشه را چگونه وارد سوره توحید کرده‌اند؟ ادعای وارد کردن یک اندیشه به قرآن، ادعای مبهمی است و می‌توان برای آن دو احتمال برشمرد: ۱. شخص حضرت محمد (ص) یا مسلمانان، تحت تأثیر فلوطین چنین اندیشه‌ای را از طریق تحریف لفظی به قرآن وارد کرده‌اند؛ ۲. مسلمانان تحت تأثیر فلوطین چنین اندیشه‌ای را از طریق تفسیر فلسفی به قرآن وارد کرده‌اند.

بررسی و نقد

هرچند تولد فلوطین به گزارش کاپلستون بین سال‌های ۲۰۳ تا ۲۰۶ میلادی یعنی حدود

چهار سده پیش از ظهور اسلام است (کاپلستون، ۱۳۹۲، ج ۱: ۵۳۳) در سابقه اندیشه بساطت مطلق اختلاف است. برخی مانند مصطفی ملکیان فلوطین را اولین کسی می‌داند که در تاریخ فلسفه، قائل به الهیات تنزیهی بود (ملکیان، ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۰) و برخی مانند ولفسن اندیشه وی را دارای سابقه در میان فلاسفه هند دانسته‌اند (کاکایی، ۱۳۸۵: ۱۲۸). پس انحصار چنین اندیشه‌ای در مغرب‌زمین و نزد فلوطین محل تأمل است. با وجود نزدیکی تاریخی فلوطین به زمان ظهور اسلام، اما اندیشه او از طریق ترجمه ائولوجیا در سده سوم هجری قمری توسط عبدالمسیح بن عبدالله بن ناعمه الحمصی وارد فضای فکری اسلامی شد. در همان زمان نیز مسلمانان، نویسنده ائولوجیا را نه فلوطین، بلکه ارسطو می‌پنداشتند (بدوی، ۱۴۱۳: ۳). این کتاب به دستور ابویوسف یعقوب بن اسحق الکنندی ترجمه و برای احمد فرزند معتصم بالله خلیفه عباسی آماده شد. ماجرای اختفای فلوطین در جهان اسلام تا اواخر سده نوزدهم طول کشید تا آنکه توسط والتین روزه فرانسوی معلوم شد که ائولوجیا بخشی از تاسوعات چهار، پنج و شش از رساله تاسوعات افلوطین است (Rose, 1883: 843 - 846). با استناد به تاریخ ترجمه ائولوجیا می‌توان ادعا کرد که آنچه گیسلر درباره متأثر بودن حضرت محمد (ص) از آرای فلوطین بیان کرده است، نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا حدود دو سده از زمان حضرت محمد (ص) تا زمان ترجمه عربی آثار فلوطین فاصله هست. بنابراین احتمال ورود اندیشه بساطت ذات الهی تحت تأثیر فلوطین و از طریق تحریف لفظی، اساساً احتمالی بدون پشتوانه تاریخی است.

احتمال دوم مربوط به ورود اندیشه بساطت ذات الهی از طریق تفسیر فلسفی آیات سوره توحید است. برای بررسی این احتمال ابتدا به بررسی منابع مورد استناد گیسلر خواهیم پرداخت.

بررسی منابع مورد استناد گیسلر

گیسلر در پی‌ریزی ادعای خود به ترجمه کلمه الصمد استناد کرده است (Geisler & Saleeb, 2002: 135). به نظر می‌رسد واژه «absolute» به معنای «مطلق» در ترجمه یوسف علی از آیه

«الله الصمد» (اخلاص: ۲) نقش مهمی در این زمینه داشته است: «Allah, the Eternal, Absolute». بررسی سایر ترجمه‌های مشهور (از مترجمان مسلمان^۱ و غیرمسلمان^۲) کاربرد چنین معادلی را نشان نمی‌دهد. درباره ترجمه کلمه/أحد نیز باید گفت که بیشتر مترجمان از معادل «One» به معنای «یگانه» استفاده کرده‌اند و تنها یوسف علی علاوه بر آن از «only» به معنای تنها یا «یکتا» نیز بهره برده است. وی در توضیح ترجمه خود مقصود از یکتا را «تنها خدایی که شایسته پرستش است» می‌داند، همچنین یکتایی خداوند را دلیلی بر رد چندخدایی یا همان پرستش خدایان متعدد محسوب می‌کند، لذا بر بساطت ذات دلالتی ندارد. همچنین یوسف علی در توضیحات خود پیرامون دلیل استفاده از معادل «absolute» پیچیدگی معنای الصمد را گوشزد می‌کند. وی این معادل را اشاره به معنای «نامحدود» و «حقیقتی که سایر چیزها در برابر او تنها سایه‌ها و ظهوراتی هستند» دانسته است. همچنین می‌تواند به معنای «وجود مطلق در برابر وجودات زماندار و مشروط» باشد یا به معنای «مستقل و بی‌نیازی است که باقی موجودات به او نیازمندند» و این خدایانی را نفی می‌کند که نیازمند قربانی‌های بندگان و عبادات آنها هستند و برایشان غذا و هدایا برده می‌شود.^۳ از توضیحی که یوسف علی درباره کاربرد کلمه «مطلق» در ترجمه الصمد ذکر کرده است، می‌توان چنین برداشت کرد که منظور وی همان موجود ازلی و نامحدود است. غیر از یوسف علی سایر مترجمان چه مسلمان و چه غیرمسلمان چنین معادلی را اضافه نکرده‌اند. تنها صفارزاده از معادل «Absolute Independent» به معنای «مطلقاً بی‌نیاز» یا «مستقل» استفاده بهره برده است. به‌طور معمول مترجمان از معادل «eternal» به معنای «ازلی» استفاده کرده‌اند. البته برخی از معادل‌های «Everlasting Refuge» به معنای «لاجأ همیشگی» و «Source for everything» به معنای «منشأ هر چیز» استفاده کرده‌اند.

۱. برای مشاهده ترجمه‌ها به نرم‌افزار جامع التفاسیر نور، نسخه ۳، بخش ترجمه، تولید مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی مراجعه کنید.

۲. برای مشاهده این ترجمه‌ها به تارنمای: <http://al-quran.info/#home> مراجعه کنید.

۳. برای مشاهده توضیحات این ترجمه به تارنمای: <http://al-quran.info/#home> مراجعه کنید.

در میان ترجمه‌های فارسی بیشترین فراوانی متعلق به معادل‌های «بی‌نیاز»، «در حاجت به او روکننده» و «مقصود همگان» است. البته معادل‌های غیرشایعی نیز از سوی برخی ارائه شده است، مثل «دائمی که زوال ندارد و همیشه خواهد بود» توسط خسروانی و «سید مطاع» که نصرت‌بیگم استفاده کرد. چنانکه مشخص است هیچ‌کدام از این معادل‌ها بر بساطت ذات دلالت ندارند. با این حال تنها در ترجمه مشکینی بوده که در معنای صمد، بساطت ذات لحاظ شده است و الصّمد را به معنای «بزرگوار و قبله حاجات، و ذاتی است بسیط الحقیقه غیرمرکب و بی‌نیاز» می‌داند. بررسی ترجمه مورد استناد گیسلر و نیز ترجمه‌های مشهور، استفاده از معادلی را نشان نمی‌دهد که منتقل‌کننده معنای بساطت ذات از آیات سوره اخلاص باشد. اما آیا در لغت می‌توان دلالتی بر معنای بساطت برای واژگان أحد و الصّمد پیدا کرد؟

بررسی لغوی واژگان أحد و الصّمد

لسان‌العرب ریشه أحد و واحد را «وحد» دانسته و آن را اسم خداوند متعال و به معنای فردی که لم یزل یگانه بوده و با او کسی نبوده است، می‌داند، هرچند أحد برای نفی عدد وضع شده، اما به معنای واحد و اول اعداد نیز آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳: ۷۰). راغب أحد را در صورت استعمال مطلق، به معنای وصف می‌داند و آن را مختص وصف خداوند دانسته است (راغب، ۱۴۱۲: ۶۷). مصطفوی قضاوت درباره اینکه کدام یک از آنها از دیگری اشتقاق یافته‌اند را مشکل می‌داند؛ اما معتقد است که در أحد دلالت زائدی بر واحد وجود دارد و آن دلالت بر انفراد و مجرد است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۴۰). با وجود ریشه مشترک برای أحد و واحد، قائل شدن به معنایی زائد بر واحد برای أحد جایز شمرده شده است، ولی حمل این معنای زائد بر بساطت ذات، از کلام اهل لغت بر نمی‌آید. در باب معنای الصّمد اقوال اهل لغت گسترده‌تری دارد. فراهیدی معانی آن را شامل کسی که توجه امور به سوی اوست، مقصود، سید و آقای برتر، بدون جوف، صخره مستحکم و مورد اعتماد دانسته است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷: ۱۰۴). ابن منظور دو ریشه صمد و صمّد را به معنای قصد کردن می‌داند. وی معنای «لا جوف له» را برای خداوند شایسته

نمی‌داند و اقوال دیگری را نیز برای آن ذکر می‌کند؛ مانند کسی که فوق او کسی نیست، دائم و باقی، دارای سیادت غیرمحدود، کسی که طعام داده نمی‌شود، تشنه و گرسنه نمی‌شود، مکان رفیع، سختی که در آن نفوذی نیست و الصَّمْدَةُ و الصُّمْدَةُ به معنای صخره مستحکم است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳: ۲۵۸). جوهری معانی آن را مکان مرتفع، چیزی که جوفی ندارد، مقصود و سید و آقا دانسته است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۴۹۹). ابن فارس دو اصل برای آن برمی‌شمرد، اول قصد و دوم صلابت در شیء یا هر مکان صلب و نفوذناپذیر (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳: ۳۰۹ - ۳۱۰). راغب آن را به معنای «آقایی که در تمام امور او را قصد می‌کنند و به او اعتماد می‌کنند» می‌داند. همچنین به معنای چیزی که جوفی ندارد نیز آمده است و چیزی که جوف ندارد یا پست‌تر از انسان است مانند جمادات یا برتر از انسان است، مانند ملایکه و باری تعالی (راغب، ۱۴۱۲: ۴۹۲). مصطفوی اصل معنای صَمَد را مقام عالی می‌داند که کسی بر آن برتری نمی‌یابد و معتقد شده است که سایر معانی این کلمه، به همان معنای اصلی بازگشت دارد. سایر معانی عبارتند از سید مطلق، مقصود همه در امور و حواجج، کسی که برتر از او کسی نیست، دائم و باقی، صلبی که جوفی ندارد و غیره. وی این معانی را بر اساس مناسبت مورد و نزدیک به معنای اصلی می‌داند. وی صمد را در آیه «اللَّهُ الصَّمَدُ» از اسمای الهی و به معنای کسی می‌داند که دارای مقام رفیعی است و همه چیز برای او خضوع کرده و متوجه و محتاج اوست و او را قصد می‌کند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۶: ۲۷۸ - ۲۷۹). نتیجه آنکه واژه صَمَد از نظر لغوی با معنای «کسی که در نیازمندی به سوی او قصد کنند» بیشتر سازگار است و در اطلاق معنای «لا جوف له» بر باری تعالی اتفاق نظر ندارند. لذا حمل صمد بر معنای بساطت ذات در نزد اهل لغت یافت نشد. پس از بررسی لغوی، به بررسی نظریات فلاسفه صدرایی می‌پردازیم و نظر ایشان در تفسیر سوره اخلاص را بررسی خواهیم کرد که آیا فلاسفه صدرایی بساطت ذات را از آیه برداشت کرده‌اند؟

بررسی دیدگاه فلاسفه صدرایی درباره سوره توحید

صدرالمتألهین در «اسرار الآیات» معنای أحد را نفی ترکیب، اجزا و کثرت از ذات و معنای واحد را، نفی شریک برای خداوند می‌داند. همچنین وی معنای الصَّمَد را آن بی‌نیازی

دانسته است که همه محتاج اویند، با چنین فرضی می‌توان او را احدیّ الذات دانست، زیرا فرض جزء برای او مستلزم احتیاج او بدان جزء است (شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۳).

ملا هادی سبزواری در تفسیر «أحد» آن را نشاندهنده نفي ترکیب ذات با صفات و اسما دانسته است. همچنین علاوه بر معنای لغوی صمد به معنای سید و آقایی که همه در حوایج روی به سوی او دارند؛ به معنای روایی الصّمَد دالّ بر «الذی لا جوف له» اشاره کرده و جوف را به معنای «احتیاج» دانسته؛ در حالی که خداوند غنی مطلق است و جوفی برایش متصور نیست. خداوند تمام کمالات وجودی را به صورت بساطت داراست، در غیر این صورت ذات حق محل ترکیب از فقدان و وجدان خواهد بود و دارنده فقدان همان اجوف است و حال آنکه او خود را الصّمَد به معنای «الذی لا جوف له» معرفی کرده است. البته سبزواری خود اشاره می‌کند که معنای «لا جوف له» را در صورتی می‌توان به صمد اطلاق کرد که از ریشه صمت دانسته شود (سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۶۱۴ - ۶۱۵).

علامه طباطبایی معنای أحد را وحدت حَقّه حقیقیه می‌داند که مقابل وحدت عددی است و بر نفي هر گونه فرض شریک برای خداوند دلالت دارد. همچنین علامه معنای الصّمَد را مقصود در حوایج می‌داند و آن را از صفات فعل دانسته است. وی با اشاره به ریشه مصمت آن را نشان از عدم اکل و شرب و سایر اوصاف مادی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰: ۳۸۷ - ۳۸۸). برای مشاهده سایر نظریات متکلمین و مفسران درباره معنای أحد و الصّمَد می‌توان به دائرةالمعارف قرآن ذیل واژه أحد مراجعه کرد (دائرةالمعارف قرآن کریم، ۱۳۸۲، ج ۲: ۲۳۶ - ۲۳۸). با توجه به برداشت بساطت ذات توسط فلاسفه صدرایی از آیات سوره اخلاص، این سؤال باقی می‌ماند که آیا برای چنین برداشتی در فقدان شواهد لغوی، شواهد قرآنی ارائه کرده‌اند؟

بررسی شواهد قرآنی فلاسفه بر بساطت ذات الهی

آنچه از ریشه بسط در قرآن آمده، به معانی دیگری است (راغب، ۱۴۱۲: ۱۲۳). لذا از خود این واژه نمی‌توان شواهدی بیان کرد، اما فلاسفه شواهد دیگری با استفاده از واژگان نور، الله

و ترکیب‌هایی مانند «اله واحد» ارائه داده‌اند: ۱. صدرالمتألهین با اشاره به مراد اشراقیون از نور در آیه «الله نور السموات والارض» (نور: ۳۵) آن را حقیقت بسیط می‌داند و خود نیز آن را بر «وجود» قابل تطبیق می‌داند (شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۴: ۳۴۸)؛

۲. صدرالمتألهین خود کلمه «الله» را دال بر وجوب ذاتی می‌داند و از ساحت آن هرگونه احتیاج را نفی می‌کند. از سوی دیگر ترکیب از اجزای منافی با وجوب ذاتی است، زیرا مستلزم ایجاد احتیاج در ذات واجب به اجزایش می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۴: ۵۵)؛

۳. آیه دیگری که صدرالمتألهین آن را شامل هر سه نوع توحید دانسته، آیه «وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (بقره: ۱۶۳) است (شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۴: ۵۸)

۴. آیه «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱) نیز از آیاتی است که برخی آن را زمینه‌ساز توحید احدی دانسته‌اند. علامه طباطبایی در حاشیه خود بر اسفار، در چگونگی جمع بین مراتب تشکیکی وجود و قول به وحدت حقه حقیقیه، به عدم مماثلت مراتب بالای وجودی با مراتب پایین آن در عین شمول آن بر تمام کمالات وجودی مراتب مادون تأکید کرده است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۲). تجمیع مبانی استنباط بساطت ذات الهی نیازمند بررسی دلایل نفی انواع ترکیب نزد فیلسوفان صدرایی است. در ادامه ابتدا دلایل نفی انواع ترکیب و مبانی آنها بررسی و سپس به بررسی وجود یا نبود آن مبانی در قرآن پرداخته خواهد شد.

مبانی قرآنی اثبات بساطت ذات

انواع ترکیب ذات را هشت مورد شمرده‌اند: ۱. ترکیب شیمیایی؛ ۲. ترکیب از ماده و صورت خارجی؛ ۳. ترکیب از جنس و فصل؛ ۴. ترکیب از ماده و صورت ذهنی؛ ۵. ترکیب از اجزای مقداری؛ ۶. ترکیب از وجود و ماهیت؛ ۷. ترکیب از وجود و عدم؛ ۸. ترکیب از جوهر و عرض (ذات و صفت) (عبودیت، ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۰۶).

۱. صدرالمتألهین معتقد است که با نفی ترکیب از وجود و ماهیت، سه ترکیب دیگر نیز نفی خواهد شد (شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۲۱؛ شیرازی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۴۴۵)؛

۲. نفی ترکیب از اجزای مقداری: صدرالمتألهین نفی این نوع ترکیب را نیازمند برهان

دیگری می‌داند، زیرا اجزای مقداری وجود بالقوه دارند و نه بالفعل. صدرالمتألهین برای نفی اجزای مقداری به قویّ الوجود بودن (زوال‌ناپذیر بودن) و علوّ باری تعالی از هر نقصی اشاره می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۰۰ - ۱۰۱)؛

۳. نفی ترکیبات شیمیایی: مراد ترکیبی است که اجزای مرکب متکثر و بالفعل هستند. مانند ترکیب بدن از سلول‌ها (عبودیت، ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۰۶). برای نفی این نوع ترکیب می‌توان به نفی مطلق ترکیب از اجزا به دلیل ایجاد نیاز در واجب به اجزایش توسط صدرالمتألهین اشاره کرد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۰۰)؛

۴. نفی ترکیب از وجود و عدم: این نوع ترکیب در دستگاه تشکیک وجودی متصور بوده و به معنای انتزاع مرکب بودن موجودی از نقص و کمال، در نسبت و مقایسه آن موجود با موجود کامل‌تر است. برخی معتقدند که صدرا برهان خاصی بر نفی آن اقامه نکرده و همان براهین اثبات کامل مطلق کافی است (عبودیت، ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۱۲)؛

۵. نفی ترکیب از ذات و صفت یا به نحو جوهر و عرض یا به نحو دیگر است، ولی به هر حال نفی آن به وسیله ادله توحید صفاتی است که در ادامه مقاله به آن پرداخته خواهد شد. البته برخی معتقدند که جدایی صفت از ذات به برون ذات و ترکیب‌های خارجی بیشتر لایق است تا ترکیب‌های درونی، لذا شایسته بحث در توحید واحدی است تا توحید احدی. بحث نفی ترکیب از صفات و ذات، به دلیل ظرافت‌های آن نیازمند بررسی بیشتر خواهد بود که در ادامه به آن پرداخته می‌شود. حال باید مبانی به دست آمده را از منظر شواهد قرآنی بررسی کرد:

۱. مبانی نفی ترکیب از ماهیت و وجود: امتناع احتیاج به خارج از ذات، درباره بی‌نیازی خداوند می‌توان واژه غنی را مثال زد. واژه غنی هجده بار درباره وصف خداوند به کار رفته و دو بار درباره غنای مالی انسان (نساء: ۶ و نساء: ۱۳۵) آمده است. امتناع محدودیت ذات الهی که شاهد قرآنی آن را می‌توان آیاتی از این دست دانست: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۱۱۵)، «وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ» (انعام: ۳)؛

۲. مبنای نفی ترکیب از اجزای مقداری: عدم محدودیت ذات خداوند، شاهدهی قرآنی بر آن ذکر شد، همچنین واحد قهار بر عدم فرض هرگونه حد و محدودیت برای ذات او دلالت دارد: «هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (رعد: ۱۶)؛

۳. مبنای نفی ترکیب شیمیایی: امتناع زوال، دارای شواهد قرآنی است؛ مانند: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳)، «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸)، «الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (بقره: ۲۵۵)، «وَ يَتَقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن: ۲۷)؛

۴. مبنای نفی ترکیب از وجود و عدم: کمال مطلق بودن الهی، دارای شاهد قرآنی است، همچنین لازمه آن عدم احتیاج به غیر است که صفت غنی مطلق در قرآن بر آن دلالت دارد: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» (طه: ۸)، «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (نحل: ۶۰).

مبنای قرآنی نفی ترکیب صفات و ذات

مبانی نفی ترکیب‌های هفت‌گانه فوق شواهد قرآنی داشتند. اکنون نوبت بررسی مبنای نفی ترکیب صفات و ذات است. دلیل بررسی جداگانه این نوع ترکیب آن خواهد بود که همواره جولانگاه مناظرات کلامی و فلسفی بوده است. رابطه صفات و ذات الهی، گاه به حد ترکیب نزدیک شده و گاه به حد تنزیه، گاهی نیز چنان در تنزیه پیش رفته که به نفی صفات منجر شده است. گاهی نیز چنان در ترکیب پیش رفته که به تشبیه باری تعالی به مخلوقات انجامیده‌اند. گیسلر پس از آنکه ادعای وارداتی بودن اندیشه بساطت ذات الهی را مطرح کرد، اصالت را به اندیشه ذات متکثر از صفات می‌دهد. وی معتقد است که صفات الهی موجب نوعی تکثر در ذات الهی می‌شوند و ادعای اشاعره مبنی بر صفت کلام نفسی را نوعی ورود کثرت در وحدت ذات خداوند می‌داند؛ سپس از آنجا که مسیح (ع) به باور مسیحیان و قرآن به باور مسلمانان، هر دو وحی الهی هستند. سپس نتیجه می‌گیرد کثرتی که مسیح (ع) در ذات الهی پدید آورد، شبیه به کثرتی خواهد بود که قرآن در قالب کلام نفسی در ذات الهی پدید می‌آورد.

جالب آن است که اشاعره اقوال معتزله را متهم به شباهت با اقا نیم نصاری می‌کنند و قول خود را تنزیهی می‌دانند، زیرا ساحت الهی را از لوث حوادث مبرا کرده است. برای مثال شهرستانی^۱ قائل به نظریه نیابت را نافی صفات نامید و در تبیین نظر معتزله به دو دستگی آنان اشاره کرد و وصف معتزله‌ای که قائل به عینیت صفات با ذات هستند را عین قول نصاری دانست (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۶۴). همچنین شهرستانی در پیراستگی نظریه اشعری از ورود هر نوع تکثر به ذات الهی، بر قدیم بودن و زیادت صفات بر ذات تأکید دارد و حادث بودن صفات را، موجب محل حوادث شدن ذات می‌داند (شیرازی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۰۸).

چرخش اتهام به سمت امامیه

در نگاه سطحی و اولیه باید گفت آنان که صفات را به داخل ذات کشانده‌اند، لایق‌تر به اتهام «وارد کردن کثرات به ذات» هستند تا آنان که صفات را در بیرون ذات هرچند قائم به آن نگه داشته‌اند. اما نظریه اشاعره نقص‌هایی دارد که امامیه و معتزله را به سمت نظریه عینیت صفات با ذات کشانده است، مانند: اشاره امام علی(ع) به عینیت صفات با ذات؛ به وجود آمدن امثال برای خداوند در صورت قول به زیادت صفات بر ذات زیرا خداوند مانند سایر ممکنات خواهد بود؛ لزوم ترکیب ذات در حالی که ترکیب شایسته ممکنات است؛ لزوم نقصان ذات به دلیل نیاز ذات به صفات خارج از ذات برای تکمیل خود؛ لزوم قول به قدمای هشت‌گانه (سبحانی، زمستان ۱۳۹۱: ۱۶).

فائلان به عینیت ذات و صفات چگونه واقعیت صفات را توجیه می‌کنند؟ در پاسخ باید گفت به نظر می‌رسد تبیین واقعیت صفات در دستگاه فکری معتزله، نمی‌تواند به سرانجام توحیدی برسد؛ زیرا تصور معتزله از رابطه موصوف و صفت تصور رابطه جوهر و عرض

۱. باید توجه داشت که شهرستانی نظریه عینیت صفات با ذات را به ابولهذیل و پیروانش نسبت داده، ولی جعفر سبحانی معتقد است که این نظر سایر معتزله به جز ابوعلی جبایی بوده و شهرستانی در اختصاص آن به ابولهذیل دچار اشتباه شده است (سبحانی، جعفر، فصلنامه علمی - پژوهشی کلام اسلامی، سال ۲۱، شماره ۸۴: ۱۵).

است و عرض به هر حال باید قائم به جوهر باشد و بینشان تمایزی باشد؛ لذا هرگونه تلاش برای قائل شدن به این تمایز، موجب ایجاد کثرت خواهد شد. پس چاره‌ای نیست که پاسخ صحیح را در دستگاه فلسفی دیگری بیابیم که بتواند تصویر جدیدی از جوهر و عرض را به ما ارائه کند. طرفداران مکتب صدرا معتقدند که تصویر جدیدی در دستگاه فلسفی صدرایی ارائه شده است. در ادامه به چگونگی تصویر دستگاه صدرایی از توحید صفاتی خواهیم پرداخت.

بررسی دلایل و مبانی نفی ترکیب صفات و ذات از منظر صدرالمتألهین

مجموع دلایل صدرا را می‌توان چنین بیان کرد:

۱. بنا بر قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» هیچ کمال وجودی از خداوند سلب نمی‌شود، پس ذات الهی باید تمام صفات کمالی را دارا باشد و نداشتن این صفات، خود سبب ایجاد ترکیب از فقدان و وجدان خواهد شد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۴۰)؛
۲. بنا بر «شدت کمالی وجود» ذات الهی، باید ذات الهی مصداق تمامی کمالات مرتبه مادون خود باشد، وگرنه ذات در عین شدت وجودی، ناقص خواهد بود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۳۳)؛
۳. تأکید بر «حیثیت تقییدیه اندماجی» در کلام صدرا آمده است، هرچند در نزد عرفا گستردگی بیشتری دارد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۱۷)؛
۴. وجود «مثال‌های عینی» در عالم ممکنات که می‌تواند تقریب به ذهن باشد، مانند انتزاع مفاهیم کثیره از ذات واحد در عالم ممکنات (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۴۲)؛
۵. تأکید بر «عدم احتیاج ذات الهی» به بیرون از ذات خود، بر وجود تمام صفات کمالی در نزد ذات الهی دلالت دارد، وگرنه در افاضه آنها بر غیر، نیاز به بیرون ذات خواهد داشت (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۴۴)؛
۶. دلیل «نفی ترکیب از فقدان و وجدان» آن است که ذات باید جامع تمام کمالات وجودی باشد، وگرنه ذات مصداق سلب آن کمال خواهد بود. در این صورت ذات متشکل

از وجدان بعض کمالات و فقدان بعض کمالات خواهد بود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۶۸ - ۳۶۹)؛

۷. «نفی ترکیب از قابل و فاعل» به این صورت است که ذاتی که افاضه‌کننده کمالات است، نمی‌تواند خود به اتصاف به آنها محتاج باشد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۳۳ - ۱۳۴)؛
۸. «قاعده اشرف» دلالت دارد بر اشرفیت ذاتی که متصف به کمالات است، نسبت به ذات فاقد آن کمالات. لذا ذات الهی همراه با صفات کمالی برتر از ذاتی است که فاقد این صفات باشد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۳۴)؛
۹. تأکید بر ویژگی «واجب الوجود» بودن در اشاره به برتری وجودی و شرافت مرتبه ذات الهی بر تمام مراتب مادون و کمالات آنها، لذا باید ذات مفیض کامل‌تر از مفاض علیه باشد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۳۴).

نظر علامه طباطبایی در باب توحید صفاتی

علامه طباطبایی از شارحان صدرایی، توحید صفاتی را وحدت مصداقی و تغایر مفهومی صفات با ذات دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۸۵). اما چگونه کثرت مفهومی صفات موجب کثرت در ذات خداوند نمی‌شود؟ و آیا می‌توان میان اتصاف ذات بسیط و صرف به صفات مفهوماً کثیر جمع کرد؟ حسینی طهرانی در ضمن پرسش‌های خویش از علامه طباطبایی همین اشکال را مطرح کرده است و علامه طباطبایی دو نحوه پاسخ ارائه کرده‌اند که چگونگی توجیه و جمع این دو پاسخ، می‌تواند راهگشای بحث ما باشد. پرسش حسینی طهرانی از علامه طباطبایی پیرامون شباهت قول به تثلیث و قول به عینیت صفات و ذات است:

«این حقیر در اینجا نمی‌خواهم در صدد بطلان مذهب نصاری بوده باشم؛ زیرا البته بطلائش به وجوه عدیده مشخص و مبرهن است؛ و اصل تثلیث خود وجوهی از اشکال و ایراد را دربر دارد. و لیکن فقط از نقطه نظر امتناع جمع بین وحدت حق با تثلیث صفات و تجلیات او که آن را اقلانیم گویند، می‌خواهم عرض کنم که عین این امتناع در قول به

وحدت ذات حق و عینیت اسماء و صفات با ذات حق بحمل هو هو وارد است؛ و مفرّ و مخلصی از توحید عرفا در مذهب توحید نیست» (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶: ۲۰۸-۲۰۹).

حسینی طهرانی به مباحثات بین سید احمد کربلایی و شیخ محمد حسین کمپانی اصفهانی پیرامون همین سؤال اشاره کرده و نظر علامه را در این زمینه خواستار شده است. علامه طباطبایی در پاسخ بیان می‌کنند که نظر فلاسفه، قول به مراتب طولی و تشکیکی وجود است و بالاترین مرتبه وجود تمام کمالات را به‌نحو اعلی و اشرف داراست و این نظر فلاسفه، با توحید سازگار است (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶: ۲۰۹). همچنین علامه طباطبایی جایگاه صفات و اسمای الهی را در این سلسله طولی بیان فرموده و قائلند که این صفات در مرتبه اعلی به‌صورت بسیط در ذات الهی موجودند (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶: ۲۱۱).

علامه طباطبایی به سازگاری کمال مطلق با صفات و اسما به‌صورت بساطت اشاره کرده‌اند؛ ولی دلیل آن را بیان نکرده‌اند. لذا حسینی طهرانی سؤال را رها نکرده است و باز هم از علامه در این زمینه توضیح طلب می‌کند. علامه طباطبایی در پاسخ اذعان می‌کنند که انتزاع مفاهیم کثیره مانند صفات، از مقام ذات بسیط تصورشدنی نمی‌تواند باشد و این انطباق باید متأخر از مرتبه ذات باشد. ایشان دلیل اصلی این امر را شائبه تحدید مصداق در صورت انطباق مفهوم بر مصداق دانسته است. این تحدید از تمایز بالضروره و آشکار بین مفاهیم گوناگون امکان برداشت دارد، زیرا هر مفهوم برای تمایز از مفهوم دیگر باید به‌نحوی غیر از مفهوم دیگر باشد و همین غیریت نوعی تحدید بوده که از وجود و عدم ترکیب شده است. همین ترکیب از وجود و عدم نیز از ساحت بسیط ذات الهی به‌دلیل وحدت حقه حقیقه ذات حق تعالی مبراست. اما علامه طباطبایی برای وجه عینیت صفات با ذات در دستگاه فلسفی، مطلبی را بیان می‌کنند که می‌تواند راهگشا باشد:

«از اینجا دستگیر می‌شود که آن عینیتی که به‌واسطه برهان ثابت می‌شود که بین ذات و صفات موجود است، فقط از یک طرف است؛ یعنی ذات عین صفات است؛ و لیکن صفات عین ذات نیستند. بدین معنی که ذات بذات خود ثابت است؛ و لیکن صفات بذات ثابت هستند» (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶: ۲۳۲).

کمال مطلق الهی، مبنایی قرآنی و دلیلی صدرایی بر نفی ترکیب صفات و ذات

با استفاده از حمل حقیقه بر رقیقه، می‌توان مدعی شد که ذات الهی صفات کمالیه را به‌نحو اتمّ و اکمل به‌معنای عاری از هر نوع نقص یا شائبه وجوه عدمی داراست. مسلماً از جمله وجوه عدمی و نقصی صفات، همان حدود آنهاست و این حدود مفهومی در زمان حمل آن بر موجود اکمل از آن رفع می‌شود و لذا هیچ محدودیتی را بر ذات الهی تحمیل نمی‌کند. از سوی دیگر فرض هر نوع ترکیب، مستلزم فرض نوعی از محدودیت و نقص در محمول است و با نفی هر نوع نقص و محدودیت از محمول، می‌توان حمل آن را بر ذات بدون ایجاد هر نوع ترکیب متصور شد. پس صفات به‌دلیل شدت کمالی حق تعالی هیچ نوع ترکیبی را در ذات الهی به‌وجود نمی‌آورند. کمال مطلق حق تعالی تمامی کمالات وجودی را در خود به‌نحو اشدّ و اکمل دارد. به همین دلیل این ذات است که کمالات صفات را در خود بدون فرض هرگونه حد و نقصی دارد.

نتیجه‌گیری

گیسلر مدعی است که نفوذ اندیشه وحدت مطلق در سوره اخلاص، اندیشه‌ای فلوپینی و وارداتی است. هرچند او چگونگی وارداتی بودن آن را مبین نکرد، ولی می‌توان دو احتمال را مطرح کرد: اول ورود از طریق تحریف و دوم ورود از طریق ترجمه یا تفسیر فلسفی. هر دو احتمال بررسی شدند و احتمال اول به دلیل ناهمخوانی زمان آشنایی مسلمانان با آثار فلوپین و زمان نزول وحی اساساً بی‌اعتبار است و احتمال دوم در برخی ترجمه‌ها و تفاسیر به‌ویژه تفاسیر فلسفی به‌چشم می‌خورد؛ ولی در این تفاسیر سعی کرده‌اند که قول خود را با شواهد قرآنی استحکام بخشند، زیرا گاهی دلالت معانی لغوی ناتمام است. اما مهم‌ترین نکته وجود مبانی مشترک قرآنی و ادیانی در استنباط بساطت مطلق ذات الهی است. با بررسی دلایل نفی انواع ترکیب متصور، از جمله ترکیب صفات و ذات، نشان داده شد که می‌توان مبانی این ادله را در قرآن به‌وضوح نشان داد. مبانی آن مانند غنی مطلق بودن باری تعالی، زوال‌ناپذیری ذات الهی، عدم محدودیت و کمال مطلق بودن ذات الهی. در میان

این مبانی، دلالت کمال مطلق الهی بر بساطت ذات و نفی ترکیب از صفات و ذات، نیازمند تحلیل عقلی در دستگاه تشکیک وجودی و استفاده از مبانی حکمت متعالیه دانسته شدند.



کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ ق). *معجم مقاییس اللغة*، جلد ۳، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*، جلد ۳، بیروت: دار صادر.
۳. بدوی، عبدالرحمن (۱۴۱۳ ق). *افلوطين عند العرب*، قم: بیدار.
۴. جفری، آرتور (۱۳۸۶). *واژه‌های دخیل در قرآن*، مترجم فریدون بدره‌ای، چ دوم، تهران: توس.
۵. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ ق). *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية*، جلد ۲، بیروت: دارالعلم للملایین.
۶. الحداد، یوسف (۱۹۹۳). *القرآن دعوه النصرانية*، چ دوم، بیروت: المکتبه البولسیه.
۷. حسینی طهرانی، محمد حسین (۱۴۲۶ ق). *مهر تابان: یادنامه و مصاحبات تلمیذ و علامه عالم ربانی علامه سید محمد حسین طباطبایی تبریزی (طبع جدید)*، مشهد: نور ملکوت قرآن.
۸. *دائرة المعارف قرآن کریم* (۱۳۸۲). جلد ۲، قم: مرکز فرهنگ و معارف قرآن، دفتر تبلیغات اسلامی.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). *مفردات ألفاظ القرآن*، لبنان - سوریه: دار العلم - الدار الشامیة.
۱۰. سبحانی، جعفر (زمستان ۱۳۹۱). *توحید صفاتی، فصلنامه علمی - پژوهشی کلام اسلامی*، سال ۲۱، شماره ۸۴: ۷ - ۲۴.
۱۱. سبزواری، هادی (۱۳۸۳). *اسرار الحکم، تصحیح کریم فیضی*، قم: مطبوعات دینی.
۱۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴). *الملل و النحل*، تحقیق محمد بدران، جلد ۱، قم: الشریف الرضی.

۱۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۱). *تفسیر القرآن الکریم*، جلد ۴، قم: بیدار.
۱۴. _____ (۱۳۶۰). *اسرار الآیات (تحقیق خواجه‌جوی)*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۱۵. _____ (۱۴۱۷ ق). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية (مقدمة عربی)*، جلد ۲، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۱۶. _____ (۱۹۸۱ م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیة علامه طباطبائی)*، جلد ۲ و ۶، بیروت: دارالإحیاء التراث العربی.
۱۷. _____ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۰ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد ۲۰، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۹. _____ (۴۱۶ ق). *نهاية الحکمة*، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۰. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، جلد ۲، قم: مؤسسه امام خمینی.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق). *کتاب العین*، جلد ۷، قم: نشر هجرت.
۲۲. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۲). *تاریخ یونان و روم*، جلال‌الدین مجتبی، جلد ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی سروش.
۲۳. کاکایی، قاسم (۱۳۸۵). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت*، تهران: هرمس.
۲۴. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، جلد ۱ و ۶، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۵. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه غرب*، جلد ۲، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲۶. نرم/فزار جامع التفاسیر نور، نسخه ۳، بخش ترجمه، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

۲۷. نولدکه، تئودور (۲۰۰۴). *تاریخ القرآن*، ترجمه د. جورج تامر، چ اول، بیروت: بی‌نا.
28. Geisler, N. L., & Saleeb, A (2002). *Answering Islam: The crescent in light of the cross*, Michigan, Grand Rapids Baker Books.
29. <http://al-quran.info/#home>.
30. Rosé, Valentine (1883). *Deutsche Literatur Zeitung*, Berlin.

