

Proving Sadra's Ontological Configuration of God through the Theological Foundation in Nahj al-Balaghah

Mahdi ImamiiJomeh*
Sepideh Razi**

Abstract

This study is an attempt to find one of the main sources of Mulla Sadra's Intellectual-philosophical foundations. Mulla Sadra's ontology configuration, relying upon simplicity, unity of right of reality, existence influence, etc. corresponds to the statements of Imam Ali (PBUH) in the description of Allah, the Almighty, in Nahj al-Balaghah including such features as absoluteness, non-numerical unity, negating dualism of God and the disjunction from existences etc., in a way that the theology of Imam Ali (PBUH) may be regarded as one of the main elements of the configuration of Shiite intellect as well as the basis of Mulla Sadra's ontology. Therefore, the semantic and content structure of these two theological systems - theology of Imam Ali (PBUH) and Mulla Sadra's ontology - can be analyzed both in terms of attributes and characteristics and in terms of principles and founding features. As an example, one can refer to the Imam Ali (PBUH) statement regarding some of the above principles in Nahj al-Balaghah two of which are shortly dealt with in the following:

- **Unity of existence and nondisjunction of necessary being from the possibilities**

Unity of existence mainly emphasizes on simple and absolute existence and there is no plurality in it. Imam Ali (PBUH) says in Nahj al-Balaghah:

that there is none with whom He may keep company or whom He may miss in his absence (Nahj al-Balaghah, 1986, sermon 1).

In his book entitled *Asfar*, Mulla Sadra had made many remarks upon the non-separation of existence and its unity as the main pillar of the philosophy of transcendental wisdom in a way that in one his works says: *موجودة بوجود واحد بأن يكون شخص واحد ذا درجات وجودية بعضها أرفع وأشرف من غيرها* existence of every entity is unique and the degree of existence of some of them is higher and nobler than other entities without any distinction or disjunction between them (Mulla Sadra, 1984, 342/5).

Also in discussing the proof of the first cause and its non-separation from its effects that whatever they have is from the first cause, he says:

«الوجود علّة و معلولاً ... إلى كون العلّة منهما أمراً حقيقياً و المعلول جهةً من جهاته و رجعت عليه المسمى بالعلّة و تأثيره للمعلول إلى تطوره بطور و تحيته بحيثية لا انفصال شيء مابين عنه و

Existence of cause and effect...between these two true matters, there exists cause and effect is an aspect of cause aspects and causality and its influence which is called cause refers to its

* Associate Professor, Department of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran
m.amami@ltr.ui.ac.ir

** Ph. D. Student of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran
sepidehrazi@gmail.com

Received: 12.11.2016 Accepted: 01.07.2017



alteration and different aspects of finding himself rather than this point that effect has no reality *other than* the reality of its originating cause and it is not separated from it. (ibid, 299/2) therefore:

Negating dualism of God and God nondisjunction from existents in theology of Imam Ali (PBUH)

↕

Unity of Existence in Sadra's viewpoint

• **Non-numerical unity of the reality of existence and God, the Almighty**

In Nahj al-Balaghah, it is repeatedly discussed about the divine essence which is of non-numerical unity and that He will not be described through numerical unity. Indeed, divine oneness is *not* of a kind to be regarded as a numerical unity otherwise He will be bound with restrictions.

«لا يشمل بحد و لا يحسب بعد»

He is not confined by limits (as deserving restriction is possible, not obligatory) nor counted by numbers (because it is true unity and the secondary will not be imagined for Him) (Nahj al-Balaghah, 1985, Sermon 228)

Also in another sermon, He says:

«الأحد لا بتأويل عدد»

He is One but not by the first in counting (true unity and unique and there cannot be imagined the second for Him) (Ibid, Sermon 152, Motahhari, 2011, 16, 398)

Sadra, in describing non-numerical unity of the reality of existence, states:

«أن ذاته تعالى صرف الوجود الذى لا أتم منه و الوجود أعرف الأشياء و أبسطها فلا معرف له و لا كاشف فلا جزء له خارجيا و إذ لا ماهية له فلا جنس له و لا فصل فلا حد له لتكوين الحد منهما غالبا و لبساطته و ما لا حد له فلا برهان عليه إذ الحد و البرهان يتشاركان فى الحدود فذات البارى مما لا حد له و لا برهان عليه»

, that is, the essence of God is the sole essence that nothing is more perfect than it, and this essence is the most indivisible and the most well-known of all entities; and, therefore, there is no definition for it, and it has no external elements, and there is no quiddity for it, no genus and no difference can be ascribed to it. Thus, it has no limitations because any limitation often contains difference. Another reason for its having no limitations lies in its indivisibility and that for which there exists no limitations has not any arguments, as the arguments and limitations have boundaries in common (Mulla Sadra, 1981:42-43). Finally, it can be claimed that having no elements, limitations, and arguments have caused essence, with regard to its prevalence in all entities, to have a oneness other than numerical oneness.

From the above statements it can be concluded that:

Non-numerical oneness of God in the words of Imam Ali (PBUH) ⇔ the non-numerical oneness on the statements of Mulla Sadra

When examining deeply the remaining words of Imam Ali (PBUH), which are presently available and rethinking the philosophical principles of Mulla Sadra, the close relationship between these can be found. It can be obtained as the results of this hypothesis, as a general consequence, is that the Islamic philosophers' thoughts, especially those of Mulla Sadra, have their origins and roots in the statements of the Innocent. Perhaps one of the reasons of the sustainability and long life of the main principles of Mulla Sadra, in spite of the passage of several centuries after these principles have been stated, is the connection of these thoughts to and their origins from the words of God and the Innocent. Even though we may not believe in this connection, the basic similarities between these principles can be considered as a reason for the right course of Mulla Sadra's thoughts. It should be noted that every statement, save

that of the Innocent, has the possibility of being mistaken and fault, and those which are in our mind are general ones. This is a strong reason that the philosophy of Islam is not the same as the Greece or the Western philosophy. Finally, as a general and brief look, some of the similarities between the principles of Mulla Sadra's philosophy and the statements of Imam Ali (PBUH) have been mentioned:

- The essence of God is not definable \Leftrightarrow For essence; there is no definition, neither based on limitation nor by demonstration
- Absoluteness view on God \Leftrightarrow Absoluteness of essence
- The unity of manifestation of God \Leftrightarrow Eternal manifestation of essence is the reality of its secrecy
- The reality of the pluralism of the entities from the viewpoint of Nahj-o al-Balagha \Leftrightarrow The reality of the objective world and the creatures while having the unity of the essence
- The unequalled presence of God in all entities \Leftrightarrow The accidental occurrence of existence to quiddity

Keywords

God, reality of existence, unity, systematic ambiguity, self-manifestation

Bibliography

- The Holy Qur'an
- Nahj-o al-Balagha (the way of Eloquence) (1365 M). Translated and described by Ali-Nagh-i Feiz-o al-Islam; Tehran; Sepehr
- Amoli Mir Sayed Heydar (1998). Nas-o al-Nesous Fi Sharh-i Fisous-ial-Hakim (Text on the interpretation of Bezels of wisdom). By Henry Korbin & Othman Isma'il Yahya; Tous
- Ibn-i Sina Hossein Ibn-i Abdollah (2004). Illahyat-i Danishnama-yi Alla'i (Divinity of Alla'i Encyclopedia); Introduction and correction by Mohammad-i Mo'in; Hamadan: The University of Abu Ali Sina and the Association of cultural celebrities and their works
- ~~#####~~ (2000). Nijat (Rescue); by Mohammad Taghi-i Danish Pejough; Tehran: Tehran University Press
- Isma'ili, Mas'oud (2014). Voujoud-i La Bi Sharti Moghasemi (No conditional as the source of division). Baghir al-Oloum Research Center
- Jawadi Amoli, Abdollah (1998). Rahig-i Maxtoun, Sharh-i Hikmat-i Mota'alieh (The last delectable wine; description of the supreme wisdom), the 1st volume; Qom: A'la publication center
- ~~#####~~ (2004). Monotheism in Qur'an (Tawhid Dar Qur'an); Qom: Isra
- Jawarshakyan, Abass (2004). Tabayen ya Yaganagi-i Wahdat-i Tashkiki wa Wahdat-i Shaxsi dar Hikmat-i Mota'alieh (Divergence or Convergence of Apocryphal oneness and personal oneness in the supreme wisdom); XeradNama-yi Sadra (38)
- Hassam Zadeh, Salih (2006) Bahs-i Tatbiq-i Igzistansialism-i Gharbi wa Isalat-i Wajoud dar Falsafa-yi Islami (The comparative discussion of western existentialism and existentialism in Islamic philosophy); XeradNama-yi Sadra (44)
- Dinani Irahim (2002). Wahadat wa Kistrat-i Wojoud as Didgah-i Hikmat-i Moto'lieh (Oneness & pluralism from the viewpoint of the supreme wisdom); Andisha-yi Sedagh (8,9)
- Dihxoda, Aliakbar (1956). The lexicon of Dihxoda; Tehran; Majlis publications
- Sabze- Sajadi, Sayed Ja'far (1994) Islamic Culture and Teachings (Vo 1) 3; Tehran: Ministry of the Islamic Culture Guidance and

- Shirwani, Ali (1999). Rethinking Mental Existence; Ghabasat (12)
- Sheikh Sadough, Abu Jafar Mohammad bin Ali (1389 M).
- Sonfi. Tabrizi, Abd-o al-Baghi (1998). Minhaj-i al-Welaya fi Sharh-i Nahj-o al-Bilagh (The way of Welaya in interpretation of the way-of-Eloquence; Vol 1; Correction and research by Habib-o-Allah Azimi; Tehran the office of the written Heritage; A'ineh-I Mras
- Tabataba'i, S.Mohammad Hossein (1970). The Principles of philosophy and the method of realism; Introduction and footnotes by Shahid Motahari; Qom; The office of Islamic Publications
- ~~#####~~ (2008). Bidayat-i al-Hikmah (The beginning of wisdom); Translated by Ali-i Shirwani; Qom: Bountani-i Kitab publication.
- ~~#####~~ (2009). Ali (PBUH) and the Divine Philosophy; Translated by Sayed Ibrahim-i Sayed Alawi; Qom: The Office of Islamic Publications
- Aboudiat, Abd-o Rasoul (2003). Existentialism; Ma'rifat-i Falsafi; fall & winter (Vol. 1 & 2).
- Amis, Hassan (1952). Lexicon of Amid; Tehran: Amir Kabir Publications, 8th publication
- Qanbari, BaxshAli (2013). Knowing existence from the viewpoint of Nahj-o al-Bilaghah; al-Nahj Quarterly (39)
- Qeisari, Dawod bin Mahoud (1991) The description of the introduction of Qeisari on Bezels of wisdom; Tehran: Amirkabir
- Koleini, Mohammad bin Ya'qoub (2013) Isoul-i Kofi (the sufficient rules), Translated by Sayed Ali Mortazawi, (vol 1); Qom: Soroush
- Majlisi, Mulla Mohammad Baqir (1403 M) Bahar-i al-Anwar al-Jami'a Li Darabi al-Axbar-i al-A'imatia al-Athar (The all-inclusive oceans of the pearls of the sayings of Imams the clean); Beirut: Dar-o al-Ahiya'i al-Torath al-Arabi
- Mortaza'i, Behzad (1993) The oneness of existence in supreme wisdom of sadr-o al-Mata'lehin; Quarterly of Misbah, 2(5)
- Makarem-i Shirazi, Nasir (1998) the message of Qur'an; vol 4; Tehran: Dar-i al-Kotob al-Islamia
- Mulla Sadra, Sadr-o al-Din Mohammad (1981) al-Shawahid-o al-Raboubieh (Signs of divinity); 2nd publication; Tehran: Markazi Daneshgahi
- ~~#####~~ (1984) Al-Masha'ir (senses); 1st publication; Isfahan: Mahdawi Publications
- ~~#####~~ (2001) Al-Mobda'-i wa al-Ma'ad (the Beginning and the end), Translated by Mohammad-i Zabihi; Qom: Ishraq publications
- ~~#####~~ (2004) al-Hakmat-i al-Mota'alieh fi al-Asfar-i al-Arvi'ah (The supreme wisdom in the four-fold travelling); 9 volumes; Tehran: The Sadra Foundation of Islamic Wisdom
- Motahari, Morteza (2000) Going through Nahj-o al-Bilaghah; Tehran: Sadra Publications
- ~~#####~~ (2011) The compilation of Shahid Motahari Works; Vol. 10; Tehran: Sadra Publications
- ~~#####~~ (2011) The compilation of Shahid Motahari Works; Vol. 16; Tehran: Sadra Publications
- Mo'in, Mohammad (1998) The lexicon of Mo'in; Tehran: Tehran University Press

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال هشتم، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۶

ص ۱۲۴-۱۱۱

اثبات شاکله وجودشناسی صدرایی با شالوده خداشناسی در نهج البلاغه

سید مهدی امامی جمعه - سپیده رضی

چکیده

در این مقاله، یکی از منابع اصلی شالوده فکری فلسفی ملاصدرا یافت و بررسی شده است. شاکله وجودشناسی صدرالمتألهین بر مبنای بساطت، وحدت حقه حقیقیه، سریان وجودی و... استوار است و مطابقت بسیاری با بیانات حضرت علی(ع) در وصف خداوند متعال در نهج البلاغه مانند مطلقیت، وحدت غیر عددی، دوگانه و منفصل نبودن خداوند از موجودات و... دارد؛ به گونه‌ای که الهیات حضرت علی(ع) یکی از ارکان اصلی شاکله عقل شیعی و اساس و بنیان وجودشناسی ملاصدرا است؛ از این رو، ساختار معنایی و محتوایی این دو نظام الهیاتی^۱ خداشناسی حضرت علی(ع) و وجودشناسی ملاصدرا^۲ هم به لحاظ ویژگی‌ها و خصایص و هم به لحاظ اصول و مبانی تحلیل و بررسی شده‌اند. از این بررسی و پژوهش، نتیجه‌ای سودمند و چشمگیر حاصل شده و آن اینکه بیشتر تفکرات فلاسفه اسلامی خصوصاً صدرا برگرفته از کلام معصوم(ع) است و این نشان‌دهنده اصالت هویتی فلسفه ملاصدرا و غیر یونانی بودن آن است.

واژه‌های کلیدی

خداوند، حقیقت وجود، وحدت، تشکیک، تجلی

m.amami@ltr.ui.ac.ir

sepidhrazi@gmail.com

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (مسئول مکاتبات)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۴/۱۰

تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۹/۲۱

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

طرح مسئله

طرح مباحث الهیات از ائمه اهل بیت علیهم السلام و تجزیه و تحلیل آن مسائل که نمونه آنها و در صدر آنها نهج البلاغه است سبب شد عقل شیعی از قدیم‌الایام به صورت عقل فلسفی درآید؛ البته این بدعت و مسئله تازه‌ای در اسلام نبود؛ راهی است که قرآن پیش پای مسلمانان نهاده است و ائمه اهل بیت علیهم السلام، آن حقائق را با تعلیمات قرآنی و مطابق با تفسیر قرآن، اظهار کردند. اگر توییحی هست، متوجه دیگران است؛ زیرا این راه را نرفتند و وسیله را از دست دادند. تاریخ نشان می‌دهد از صدر اسلام، شیعه بیش از دیگران به سوی این مسائل گرایش داشته است؛ برای مثال، شاید اعجاب‌انگیزترین بحث‌های توحیدی در نهج البلاغه و در سایر سخنان حضرت امیر(ع) را مبانی عقلی موجود در کلام حضرت دانست.

البته درخور ذکر است چون فلسفه در یونان تا حد زیادی برآمده از عقل است و دین اسلام خصوصاً مذهب تشیع، خاستگاه عقلی مستدلی، طبق آموزه‌های خود دارد، وجود شباهت بین این دو فلسفه دور از ذهن نیست؛ همچنان که نقش سامان‌دهی این مطالب بعد از مطالعه آثار یونانی توسط مسلمانان را نمی‌توان نادیده گرفت.

۱- معنائشناسی واژه وجود در لغت و اصطلاح

وجود در لغت از ماده وجد و به معنای یافتن، دانستن، هستی و ضد عدم است. همچنین بیان شده که چیزها را وجودی است در اعیان و وجودی است در اذهان و این هر دو به طبع باشد (دهخدا، ۱۳۳۵: ۱۷۰۳؛ معین، ۱۳۷۵: ۵۴۹؛ عمید، ۱۳۷۱: ۶۰۵).

وجود در اصطلاح از مفاهیم بدیهی است و به تعریف نیاز ندارد و تعریف‌پذیر نیست؛ در نتیجه نه حد دارد و نه رسم، نه جنس و نه فصل؛ زیرا چیزی عام‌تر و معروف‌تر از آن نیست و خرد آدمی آن را به‌طور وجدانی درک می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۸). وجود و هستی، اصل همه تعاریف است؛ ولی

خود هرگز به تعریف در نمی‌آید (همان، ۱۳۷۹: ۴۹۶). هرکس وجود را تعریف کند، به‌ناچار باید آن را با چیز دیگری تعریف کند؛ درحالی‌که خود آن چیز به‌واسطه وجود شناخته می‌شود (آملی، ۱۳۶۷: ۴۱۱).

«چیزی که جهان خارج را پر کرده است»، چیزی که خود واقعیت خارجی است. اگر چیزی را به این معنا گفتیم، موجود است؛ یعنی آن چیز خود همان واقعیت خارجی است، خود همان هویت عینی است، خود همان چیزی است که طارد و نقیض عدم است، خود همان چیزی است که منشأ اثر است. چنین چیزی از سنخ واقعیات است، نه از سنخ مفاهیم و به تعبیر حکما، شیئیت وجودی دارد. در عبارات بسیاری از ملاصدرا «موجود» به همین معنا به کار رفته است؛ از جمله:

«إن وجود کل شیء لیس الا حقیقه هویته... و مصداق الحکم بالموجودیه علی الاشیاء و مطابق القول فیها هو نحو هویتها العینیه» (صدرالمألهین، ۱۳۸۳: ۳/۳۲؛ همان، ۱۳۶۰: ۲/۱۳۳؛ همان، ۱۳۶۳: ۱۰).

علامه طباطبایی در کتاب فلسفه و روش رئالیسم معتقد است واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شک نداریم، هرگز نفی نمی‌پذیرد و ناپودی بر نمی‌دارد. به عبارت دیگر: «واقعیت هستی بی‌هیچ قید و شرط، واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود و چون جهان گذران و هر جزء از اجزاء جهان، نفی را می‌پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی‌ناپذیر نیست؛ بلکه با آن واقعیت، واقعیت‌دار و بی‌آن از هستی بهره‌ای نداشته و منفی است. البته نه به این معنی که واقعیت با اشیاء یکی شود و یا در آنها نفوذ یا حلول کند و یا پاره‌هایی از واقعیت جدا شود و به اشیاء بیوندد، بلکه مانند نور که اجسام تاریک با وی روشن و بی‌وی تاریک هستند و در عین حال، همین مثال نور در بیان مقصود، خالی از قصور نیست» و به عبارت دیگر: او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزاء جهان با او واقعیت‌دار و بی‌او هیچ و پوچ هستند (طباطبایی، ۱۳۵۹: ۳۶۶).

نیست؛ پس بدیهی است (مطهری، ۱۳۹۰: ۲۴).
در نهج البلاغه در تعریف واجب‌الوجود چنین بیان شده است:

«لم تحط به الاوهام بل تجلی لها بها، و بها امتنع منها، و الیها حاکمها، لیس بذی کبر امتدت به النهایات فکبرته تجسیدا و لا بذی عظم تناهت به الغایات فعظمته تجسیدا بل کبر شأناً و عظم سلطناً. فهمها او را دریابد، نه از راه درک کردن (به حواس، زیرا او منزه است از آنکه در اندیشه گنجد) و دیده‌شده‌ها (یا دیده‌ها) به وجود و هستی او گواهی می‌دهند، نه از روی حاضرشدن با هم (زیرا محدود نیست که در جایی حاضر و در جای دیگر نباشد یا چشم سر او را ببیند)، اندیشه‌ها به او احاطه نکرده است (به کنه ذات و حقیقتش پی نبرده‌اند)؛ بلکه با اندیشه‌ها به اندیشه‌ها آشکار شده (عقل از راه اندیشه به او راه برده و کنه ذاتش را در نیافته است؛ زیرا جسم نیست تا اندیشه به او احاطه کند) و به سبب اندیشه‌ها امتناع کرده از (احاطه) اندیشه‌ها (به او، زیرا اندیشه ممکن به واجب‌الوجود راه ندارد که به او احاطه کند) و اندیشه‌ها را نزد اندیشه‌ها به محاکمه آورده است (اندیشه را در این باب حکم ساخت تا حکم کند که به خالق می‌تواند احاطه کند و او را در اندیشه درآورد؛ چنان‌که ممکنات را درمی‌آورد اندیشه به زبان گوید خداوند منزّه است از اینکه در اندیشه آید). بزرگی او طوری نیست که نهایات به او برسند و او را بزرگ جلوه دهند؛ درحالی‌که جسم داشته باشد و عظمت او قسمی نیست که غایات به او خاتمه یابد و او را عظیم نشان دهند؛ درحالی‌که جسد داشته باشد (خلاصه بزرگی خداوند متعال مانند بزرگی اجسام نیست که نهایات و اطراف داشته و بسیار بزرگ و دراز و فراخ باشد)؛ بلکه شأن و سلطنت و پادشاهی او بزرگ اس.» (نهج البلاغه / خطبه ۲۲۷).

به عبارت دیگر، هیچ موجودی نمی‌تواند خدا را توهم کند؛ بلکه این خدا است که در همه آنها تجلی و حضور یافته است. حقیقت وجودی مطرح شده در نهج البلاغه، نامحدود است و هیچ حدی برای آن فرض نمی‌شود؛ زیرا

۲- بررسی تطبیقی برخی اصول مبنایی در فلسفه اسلامی با سخنان حضرت علی (علیه السلام)

در تبیین و اثبات این مطلب، چندین ویژگی‌های وجود با سخنان حضرت علی (ع) تطبیق داده می‌شود:

۱-۲ تعریف‌ناپذیری حقیقت وجود و حق تعالی

صدرا در تبیین تعریف‌ناپذیری وجود به دفعات در آثار خود سخن گفته است؛ برای مثال، او درباره معنای حقیقت وجود معتقد است: «مفهوم الوجود نفس التحقق و الصیوره فی الاعیان او فی الاذهان و هذا المفهوم العام البدیهی التصور عنوان محقیقه بسطیه نوریه و هو ابط من کل متصور و اول کل تصور و هو متصور بذاته فلا یمکن تعریفه بما هو اجلی منه لفرط ظهوره و بساطته» (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۱ تا ۹). مفهوم وجود نفس مفهوم تحقق است؛ یعنی آنچه از وجود فهمیده می‌شود، تحقق است؛ یعنی هرگاه می‌گوییم فلان چیز موجود است، به‌جز آنکه متحقق است، معنی دیگری از آن فهمیده نمی‌شود. پس مفهوم وجود نفس مفهوم تحقق است و صیوروت در اعیان، مثل آنکه بگویم کعبه موجود است؛ یعنی درخارج یا در اذهان، مثل آنکه فلان معنی یا فلان صورت موجود است؛ یعنی در ذهن و این مفهومی است عام که هر چیز را شامل می‌شود. همچنین بدیهی‌التصور و عنوان است برای حقیقتی بسیط نورانی، به معنی آنکه این مفهوم از آن حقیقت انتزاع می‌شود و از هرچه در تصور می‌آید، این مفهوم ابط است. وجود به ذات خود متصور است و از این بیان معلوم می‌شود تعریف وجود به چیزی اجلی‌تر از آن ممکن نیست. به سبب شدت ظهور و بساطت مفهوم آن، مفهوم وجود، معنی عام است که هر چیزی را شامل می‌شود.

مفهوم وجود چون ابط و اعم‌الاشیاء است، بی‌نیاز از تعریف است؛ زیرا ما نمی‌توانیم مفهومی اعم از مفهوم وجود داشته باشیم. پس در نتیجه، مفهوم وجود نمی‌تواند جنس داشته باشد؛ زیرا جنس یعنی مفهوم اعم از خود شیء و چون جنس نمی‌تواند داشته باشد و در نتیجه، مرکب از جنس و فصل نیست و چون مرکب از جنس و فصل نیست، نظری

درحقیقت، هر امری که تحقق یابد، وجود مندرج است. این وجود، تمام مراتب هستی را دربردارد و همه آنها درواقع مراتب مشکک یک وجود بیشتر نیستند. این بیان از ذات الهی مطابق لا حدی و بدون تعریف بودن وجود است (قبری، ۱۳۹۲: ۶۶).

ذات خداوند تعریف پذیر نیست ⇨ برای وجود، تعریفی نه به حد، نه به رسم وجود ندارد

۲ - ۲ اطلاق وجود و حق تعالی

حقیقت خارجی وجود، هیچ قید و شرط خارجی ندارد و چون قید و شرط خارجی به معنای محدودیت (حد) است، لاشروط یا مطلق بودن وجود عام خارجی، به معنای آن است که این وجود درواقع و خارج، هیچ محدودیتی ندارد؛ بنابراین، محصور در یک مرتبه خاص از هستی یا محدود به یک یا چند موجود خارجی نیست (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲ / ۱۷۱). این عدم محدودیت هم شامل ذهن و هم شامل خارج می شود. ملاصدرا در شواهد الربوبیه درباره مطلق بودن وجود به حسب ذهن چنین می گوید: «الوجود لایمکن تصوره بالحد و لا بالوهم و لا بصوره مساویه له.. ممکن نیست که حقیقت و کنه وجود را تصور کرد، نه با حد (یعنی تعریف به جنس و فصل قریب) و نه با رسم (یعنی تعریف به جنس قریب و فصل بعید و اقسام دیگر رسم) و نه با صورتی مساوی با وجود (بدین معنی که وجود با صورتی تصور شود که مساوی با حقیقت وجود باشد)» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰: ۶) و درباره اطلاق خارجی وجود این طور بیان می کند: «صرف الوجود المتأكد الشدید الذی لایتناهی قوته و شدته بل هو فوق مالاتناهی بمالاتناهی فلا یحده حد و لایضیغه رسم.. زیرا واجب الوجود وجودی است خالص از هر امری زائد بر ذات خویش و وجودی است که اتم از آن در عالم نیست و به اصطلاح دیگر، او وجودی صرف و وجودی متأكد و شدید است که نه از جهت قوت و نه از جهت شدت، محدود و متناهی نیست؛ بلکه او موجودی است غیرمتناهی که در مفهوم غیرمتناهی بودن نیز غیرمتناهی است. پس هیچ حدی او را محدود نمی کند و هیچ رسمی

او را شامل نمی شود» (همان: ۷). ملاصدرا بعد از این عبارت، دست به تطبیق می زند و می آورد: «ولایحیطون به علما. هیچ فردی از افراد عالم علم و احاطه ی به او پیدا نخواهد کرد» (قرآن کریم، ۲۰ / ۱۱۰) و «عنت الوجوه للحدی القیوم؛ و در آن روز همه چهره ها در برابر خداوند حی و قیوم خاضع می شود» (قرآن کریم، ۲۰ / ۱۱۱).

در نهج البلاغه در راستای اثبات مطلقیت وجود حق تعالی می توان هم به حسب ذهن و هم به حسب خارج به این مهم دست یافت. به حسب مطلق بودن خداوند از لحاظ ذهنی این طور در نهج البلاغه بیان شده است: «لا تناله الاوهام فتقدره، و لا تتوهمه الفطن فتصوره. دست اندیشه های بلند به دامن کبریا نیش نرسد تا در حد و نهایتی محدودش کند.» (نهج البلاغه / ۱۸۶). به حسب خارج نیز چنین بیان شده است: «لا یشمل یحد. حد و اندازه ای برایش متصور نیست» و «لا یقال: له حد و لا نهایه. برایش حد و نهایتی گفته نشود» (همان).

بیشتر بحث های نهج البلاغه درباره توحید، بحث های عقلی و فلسفی است. اوج فوق العاده نهج البلاغه در این بحث ها نمایان است. در بحث های توحیدی عقلی نهج البلاغه آنچه اساس و محور و تکیه گاه همه بحث ها و استدلال ها و استنتاج ها است، اطلاق و لاحدی و احاطه ذاتی و قیومی حق است؛ در نتیجه، واژه خدا با امر مطلق و وجود مطلق یکی است.

نگرش مطلقیت خداوند ⇨ اطلاق وجود

۲ - ۳ وحدت وجود و واجب الوجود

مفهوم «وحدت وجود» یک مفهوم فلسفی است. نظریه وحدت وجود، یک نظام فکری است که تا قرن هفتم هجری در جهان اسلام مطرح نبود؛ بلکه در حکمت اسلامی از زمان ابن عربی شروع شده و قبل از او به گونه کامل، مشروح و منظم در فرهنگ اسلامی نبوده است. با یک بررسی کلی در آثار ملاصدرا درمیابیم او در آثار خود هم از وحدت تشکیکی وجود سخن گفته و هم در تحقیقات نهایی خود از وحدت شخصی وجود به

یکی از حکمت‌های نهج البلاغه درباره حقیقت توحید این‌گونه بیان شده است: «التوحید ان لا تتو همه؛ حقیقت توحید آن است که خدا را در فهم و اندیشه خود نیاوری» (نهج البلاغه، ۴۷۰). همچنین در خطبه‌ای دیگر، کمال شناخت خداوند را در گرو شناخت مسئله توحید می‌داند و این‌طور می‌فرماید: «اول الدین معرفته، و کمال معرفته التصدیق به، و کمال التصدیق به توحیده، و کمال توحیده الاخلاص له، و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه. سرآغاز دین، شناخت خداست و کمال شناخت، باوردداشتن او، و درست باوردداشتن او اعتراف به یگانه‌بودن اوست، و اعتراف به یگانگی او، خالص کردن اطاعت اوست و کمال اخلاص او، نفی تمام صفت‌ها از اوست» (نهج البلاغه، ۱۵۲).

توحید و ظهور خداوند ⇔ سریان وجود و واحدبودن آن

۲- ۴ وحدت غیرعددی حقیقت وجود و حق تعالی
 وحدت حق، وحدت عددی نیست؛ این مسئله از اندیشه‌های بکر و بسیار عالی اسلامی است و در هیچ مکتب فکری دیگر سابقه ندارد. فلاسفه اسلامی به تدریج بر اثر تدبیر در متون اصیل اسلامی، خصوصاً کلمات حضرت علی (علیه السلام) به عمق این اندیشه پی بردند و آن را رسم در فلسفه الهی وارد کردند. در کلمات قدام از حکماء اسلامی مانند فارابی و بوعلی اثری از این اندیشه لطیف دیده نمی‌شود. حکماء متأخر که این اندیشه را وارد فلسفه خود کردند، نام این نوع وحدت را «وحدت حقه حقیقه» اصطلاح کردند (مطهری، ۱۳۷۹: ۶۰). صدرا در بیان وحدت غیرعددی حقیقت وجود چنین بیان می‌دارد که: «ان شمول الوجود للأشیاء لیس کشمول الکلی للجزئیات بل شموله من باب الانبساط و السریان... من ذوات الماهیات الکلیه. شمول هستی نسبت به اشیاء از قبیل شمول کلی نسبت به جزئیات نیست؛ بلکه شمولش از باب انبساط و سریان هستی بر ماهیات اشیاء است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۷). همچنین در بیانی دیگر چنین

سبک اهل عرفان سخن رانده است. آن حکیم الهی تصریح می‌کند ما در بدایت با قومیم و درنهایت از آنها جدا می‌شویم؛ بنابراین، در ابتدا با وحدت وجود تشکیکی بحث را طرح می‌کند، سپس در فصول عرفانی اسفار، یعنی در مباحث علت و معلول که بحث خیلی اوج می‌گیرد، درست مانند ابن عربی وحدت شخصی وجود را به اثبات می‌رساند. این در فلسفه متعالیه او بسیار بااهمیت و شایان توجه است. او این توفیق را از برکت فضل و برکت خداوند فیاض می‌داند: «هدانی ربی بالبرهان النیر العرشى الی صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصر فی حقیقه واحده شخصی لا شریک له فی الموجودیه الحقیقه و لا ثانی له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیار. پروردگرم با برهان تابناک عرشى به راه مستقیم هدایت کرد و آن اینکه موجود و وجود، منحصر در حقیقت واحد شخصی است که هیچ شریکی برای او در موجودیت حقیقی و هیچ دومی برای او در خارج نیست و در جهان هستی غیر او کسی نیست و هرچه در جهان هستی به نظر می‌آید غیر واجب معبود است، چیزی نیست جز پرتوی از ظهورات ذات و تجلیات صفات او که آن هم در واقع عین ذات اوست» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۲ / ۲۹۲). او معتقد است وجود در همه مراتب هستی و موجودات خارجی، تحقق و حضور دارد و درواقع، این وجود، اصل تحقق و واقعیت همه مراتب و موجودات را تشکیل می‌دهد. این حضور همه‌جایی خارجی را در فلسفه، «سریان» می‌نامند؛ بنابراین درنهایت باید گفت اطلاق و لایشرطبودن وجود خارجی در فلسفه به معنای سریان آن وجود است و وجود لایشرط یا مطلق در حکمت متعالیه، به معنی آن وجود سریان است که اصل تحقق همه مراتب و مصادیق هستی را می‌سازد و با آن، کل هستی، به‌نحو یک شخص واحد، مراتب تشکیکی مختلف دارد (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲ / ۹۳).

در نهج البلاغه به‌طور مبسوط مسئله وحدت خداوند و انواع توحید، بیان و بررسی شده است؛ به‌گونه‌ای که در

می‌گوید: «أن ذاته تعالی صرف الوجود الذی لا أتم منه و الوجود أعرف الأشياء و أبسطها فلا معرف له و لا کاشف فلا جزء له خارجیا و إذ لا ماهیة له فلا جنس له و لا فصل فلا حد له لترکیب الحد منهما غالباً و لبساطته و ما لا حد له فلا برهان علیه إذ الحد و البرهان یتشارکان فی الحدود فذات الباری مما لا حد له و لا برهان علیه. ذات خداوند، صرف وجودی است که تمام‌تر از او نیست و وجود، اعرف و بسیط‌ترین اشیاء است و بنابراین، برای او معرف و کاشفی نیست؛ از این رو، او را جزء خارجی نیست و چون ماهیت ندارد، برایش جنس و فصلی نیست. بنابراین، او را حدی نیست؛ زیرا حد بیشتر از جنس و فصل ترکیب می‌شود و دلیل دیگر، بر نداشتن حد، بساطت اوست و چیزی را که حدی نیست، بر او برهانی نیست؛ زیرا حد و برهان، در حدود با یکدیگر شریک‌اند. پس برای ذات مقدس باری تعالی، حدی و بر او برهانی نیست» (همان: ۴۲ و ۴۳).

«الأحد لا بتأویل عدد، یکی است، نه آن یک که در عدد به حساب می‌آید و شمرده می‌شود؛ یعنی واحد حقیقی و یکتا است که دو می‌برای او تصور نمی‌توان کرد» (نهج البلاغه، ۱۵۲).

این مطلب با یک تمثیل روشن می‌شود: می‌دانیم دانشمندان جهان درباره تناهی یا عدم تناهی ابعاد عالم اختلاف نظر دارند. بعضی مدعی لاتناهی ابعاد جهان‌اند و می‌گویند عالم اجسام را حد و نهایی نیست. بعضی دیگر معتقدند ابعاد جهان، محدود است و از هر طرف، بالاخره به جایی خواهیم رسید که پس از آن جایی نیست. مسئله دیگری نیز محل بحث است و آن اینکه آیا جهان جسمانی به جهانی منحصر است که ما در آن زندگی می‌کنیم و یا یک یا چند جهان دیگر نیز وجود دارد. بدیهی است 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 غیرممکن 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 توجه به اینکه ذات حق وجود محض و انیت صرف و واقعیت مطلقه است، نظیر فرض جهان جسمانی دیگر در کنار جهان جسمانی غیرمتناهی است؛ یعنی فرضی غیرممکن است. در نهج البلاغه مکرر در این باره بحث شده است که وحدت ذات حق، وحدت عددی نیست و او با یکی بودن عددی توصیف نمی‌شود و در عدد درآمدن ذات حق، ملازم با محدودیت اوست «لا یشمل بحد و لا یحسب بعد. حدی محدود نیست (زیرا محدودیت شایسته ممکن است، نه واجب) و بعدد و شماره‌ای به حساب نیاید (زیرا واحد حقیقی است که دو می‌برایش فرض نمی‌شود)» (نهج البلاغه، ۲۲۸). «مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَهُ وَ مَنْ حَدَهُ فَقَدْ عَدَهُ وَ مَنْ عَدَهُ فَقَدْ أُبْطِلَ أَرْزَلَهُ. و کسی که او را محدود دانست، پس او را به شماره آورد (در عداد معدودات درآورده) و کسی که او را به شمار آورد (مبدأ جزء کثیر دانست)، ازلی بودن او را ابطال کرده است» (نهج البلاغه، ۱۵۲). «قد أشار إلیه و من أشار إلیه فقد حده و من حده فقد عده. کسی که به او نادان شود، پس به سویش اشاره می‌کند و کسی که به سویش اشاره کند، او را محدود و معین می‌کند (حد و نهایت برای او قرار می‌دهد) و کسی که محدودش دانست، پس او را شمرده است (در خارج او را واحد عددی کرد)» (نهج البلاغه، ۱).

یکی بودن خداوند از نوع وحدت عددی نیست ⇨

وحدت عددی نبودن وحدت وجود

۲ - ۵ تلازم اظهاریت و اخفا در وجود و

واجب الوجود

برای آشناسدن مختصر با این مطلب، باید سه مقدمه ذکر شود:

الف ° همان‌طور که وجود بر دو قسم است - وجود اشیاء برای خود (وجود عینی) و وجود اشیاء برای ما (وجود ذهنی) - ظهور نیز بر دو قسم است:

۱. ظهور اشیاء برای خود؛ ۲. ظهور اشیاء برای ما.

اندیشه‌ها را جز از اصل وجودش باز داشته است و چون نظیر و مانندی ندارد، خرده‌ها را از تصور و درک ذاتش ناتوان کرده است» (صدوق، ۱۳۹۸: ۷۳). و از طرف دیگر بیان می‌دارد حق تعالی اگر از چیزی کناره گیرد، آن چیزی چیزی نخواهد بود؛ برای آنکه اوست نگاه‌دارنده هر چیزی (نهج‌البلاغه / ۱). حضرت در جایی دیگر از نهج‌البلاغه می‌فرماید: «الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه. سپاس و ستایش خدا را که با کار آفرینش بر بندگانش جلوه‌گر است» (نهج‌البلاغه / ۱۰۷؛ مطهری، ۱۳۷۹: ۸۷).

به عبارت دیگر، خدا از فرط ظهور، پنهان مانده است. از این نظر، استنباط می‌شود همه هستی، ظاهر بوده و هرگز غایب نبوده و جهان غایب هرگز ظاهر نبوده است. در فلسفه اسلامی نیز به این نکته تأکید شده که ظهور اشد وجود در عالم، نوعی حجاب برای درک صحیح آن ایجاد کرده است. در عرفان اسلامی نیز به این امر تصریح شده و این مقام وجود را به خورشید و شدت نورانیتش که مانع نگاه مستقیم به آن است، تشبیه کرده است. در فصوص‌الحکم و در اشعار مولوی به این مقام تشبیه اشاره شده است.

دسترسی نداشتن به کنه ذات خداوند ⇨ اظهریت

بی‌نهایت وجود باعث اخفاء وجود می‌شود

۲- ۶ وحدت وجود و منفصل نبودن واجب‌الوجود

از ممکنات

صدرا در کتاب اسفار درباره عدم انفکاک وجود و وحدت آن، چنین بیان می‌دارد که: «موجوده بوجود واحد بأن یکون شخص واحد ذا درجات و جودیه بعضها أرفع و أشرف من بعض من غیرانفصال و افتراق بینها. موجود، موجود است به وجود واحد و درجات وجودی بعضی از آنها بالاتر و اشرف از برخی دیگر از وجودات است؛ بدون آنکه انفصال و افتراقی میان آنها باشد» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۵ / ۳۴۲).

همچنین در بحث اثبات علیه‌العلل و عدم انفکاک آن از

پس وقتی از ظهور و پیدایی یا از بطون و ناپیدایی یک چیز سخن می‌گوییم، گاهی بحث در ظهور آن شیء برای خود است و گاهی بحث در ظهور آن شیء برای ما است. ب - در حکمت الهی ثابت شده «وجود» مساوی با «ظهور» است و خفا از «عدم» ناشی می‌شود. هر موجودی به همان اندازه و درجه که از وجود بهره‌مند است، از ظهور نیز بهره‌مند است و به هر اندازه عدم و نیستی با وجودش توأم و در وجودش متخلخل است، از ظهور بی‌بهره است. پس موجودی که در حد اعلی و درجه اکمل از وجود است، در حد اعلی و درجه اکمل از ظهور است. ج ° میان دو نحو از ظهور، هیچ‌گونه ملازمه‌ای نیست؛ یعنی چنین نیست که هر چیزی که خود برای خود در حد اعلی از ظهور است، لزوماً ظهور آن شیء برای ما نیز در حد اعلی است؛ بلکه تا اندازه‌ای بر عکس است؛ زیرا ظهور هر شیء برای ما، به قوای ادراکی ما و طرز ساختمان این قوا بستگی دارد. قوای حسی ما طوری ساخته شده است که تنها قادر است موجودات مقید و محدود و دارای ضد و مثل را ادراک و در خود منعکس کند. حواس ما به این دلیل، رنگ‌ها و شکل‌ها و آوازه‌ها و غیره را ادراک می‌کند که این موجودات محدودند. مثلاً ما به این دلیل، سفیدی را ادراک می‌کنیم که در یک‌جا هست و در یک‌جا نیست، در یک زمان هست و در زمان دیگر نیست.

با توجه به مطالب فوق، ظهور و خفا بر دو قسم است: ظهور و خفای برای خود، ظهور و خفای برای ما. قبلاً گفتیم حقیقت «وجود» مساوی «ظهور» است. پس اینکه گفته می‌شود: حقیقت وجود در نهایت خفاست، مقصود خفای برای ماست، نه خفای برای خود؛ زیرا حقیقت وجود برای خود عین ظهور است (مطهری، ۱۳۹۰: ۴۰۸). در کلام حضرت در این راستا چنین آمده است: «الحمد لله الذی اعجز الاوهام ان تنال الا وجوده و حجب العقول ان تتخیل ذاته فی امتناعها من الشبه و الشكل بل هو الذی لم یتفاوت فی ذاته. سپاس خدا را که افکار و

معلول‌های خود که هر آنچه دارند از وجود علله‌العلل دارند می‌گوید: «الوجود علته و معلولاً... إلی کون العله منهما أمراً حقیقياً و المعلول جهه من جهاته و رجعت علیه المسمى بالعله و تأثیره للمعلول إلی تطوره بطور و تحیشه بحیثیه لا انفصال شیء مابین عنہ. وجود علت و معلول... بین این دو امر حقیقی علت است و معلول جهتی از جهات علت است و علیت و تأثیر آن چیزی که علت نامیده شده است، به دگرگون‌شدن و جهات مختلف پیدا کردن خود او بازگشت، نه به اینکه معلول چیزی غیر از آن و جدا از آن باشد» (همان: ۲ / ۲۹۹).

روشن است وقتی هویت معلول را در متن و بطن حقیقت علت دانستیم و تمایز وجودی میان آنها قائل نشدیم، هرگز نمی‌توانیم این حقیقت واحده را با مدل تشکیکی و ذومراتب هستی تبیین و تصویر کنیم؛ بلکه مدل هستی، مبدل به مدلی یک مرتبه‌ای و باطنی خواهد شد که جمیع موجودات دیگر - به غیر ذات حق تعالی - تعینات و ظهورات و شئونات آن حقیقت واحده محسوب می‌شوند؛ بدون تراخی و تأخر وجودی از ذات علت خود.

گرانبهاترین و در عین حال، مختصرترین کلام امیرالمومنین (علیه‌السلام) درباره ذات باری، در خطبه‌ای خطاب به ذعبل است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۱۱):

«هو فی الاشیاء علی غیر ممازجه خارج منها علی غیر مابینه. او در درون اشیاست؛ اما نه به‌گونه‌ای که آمیخته با آنها باشد و بیرون از اشیاست؛ اما نه به‌نحوی که جدا از آنها باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷ / ۴).

شیخ صدوق در کتاب توحید از حضرت علی (علیه‌السلام) نقل می‌کنند: خدا یک موجود و اشیا موجود دیگر نیستند که با تمازج به هم ارتباط داشته باشند؛ بلکه اصلاً دوگانگی در کار نیست (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۲۹).

در نهج البلاغه نیز می‌فرمایند: «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله. با هر چیزی است، نه به‌طوری که همسر آن باشد (پس با هر چیزی است؛ یعنی هر چیزی به او قائم و برپا است) و غیر از هر چیزی است، نه به‌طوری که از آن کناره گیرد».

در وحدت وجود بر این نکته تأکید می‌شود که وجود، بسیط و مطلق است و هیچ کثرتی در آن راه ندارد و این‌گونه هستی به خداوند منحصر است و در مقابل، عالم هستی همه مظهر و آینه حق‌اند و جز نقش آیینگی هیچ نقش دیگری ندارند. در توضیح عبارت فوق گفته‌اند معیت خدا با اشیا با معیت اشیا با یکدیگر قیاس نمی‌شود. قیصری در شرح فص یوسفی می‌نویسد: موجودات عالم، وجود حقیقی ندارند و این انسان است که گمان می‌کند آنها وجودی اصیل هستند و قائم به نفس خود و جدای از حق؛ درحالی که در واقعیت، چنین چیزی نیست (قیصری، ۱۳۷۰: ۱۸۳).

دوگانه و منفصل نبودن خدا از موجودات

وحدت وجود

۲- ۷ حقایق امکانی تکرر واقعی و اصیل دارند

ملاصدرا در تبیین اصل فوق و رفع تناقضی بدوی که ممکن است از کلمات قبلی ناشی شود، بر این اصل تأکید می‌ورزد که اثبات وجود و موجود، حقیقتی است و انحصار آن در وجود حق تعالی، به هیچ‌وجه به معنای اعتباری و موهوم‌بودن هویات ممکنه نیست. ایشان معتقد است کسانی که چنین استنتاجی کرده‌اند از کلام عرفاء الهی در توحید خاص تنها به مقتضای ظاهر آن توجه کرده‌اند و به کنه مطلب نائل نشده‌اند. به عبارت دیگر، هرکدام از این حقایق ممکنه، اثر و حکمی دارند و چون مبدأ آثاری خارجی‌اند، بی‌شک حقایقی عینی هستند. در عین حال، چون احکام و آثار آنها متعدد و متنوع است، خود آن حقایق نیز واحد نیستند و تکرر و تنوع دارند. حتی ایشان معتقد است حمل کلام عرفاء نیز بر اعتباری‌بودن ممکنات، اشتباه و به دور از مقصد اصلی آنان است. مثل اینکه ایشان می‌خواهد کلام عرفاء را بر اعتقاد خود، یعنی وحدت و کثرت عینی حمل کند، نه اینکه کلام خود را بر مذاق آنها تطبیق دهد. ملاصدرا در این خصوص به بیانی تقریباً برهانی و بر مذاق حکمت اشاره می‌کند که خالی از نوعی ابهام و یا حتی خلدشه نیست. استدلال ایشان چنین است که هر ممکنی از

لوازم مصنوع است و آفریننده و همیشگی و بی‌مانند بودن و درک‌نشدن به حواس و پوشیده‌نشدن از صفات خالق باشد. پس هرگاه صفات مصنوع در صانع و یا صفات صانع در مصنوع باشد، در حدوث «که مستلزم امکان و آن مستلزم حاجت و نیازمندی به دیگری است» برابر و مانند یکدیگر شده، فرقی بینشان نیست و این باطل و نادرست است» (نهج البلاغه، ۱۵۲).

صوفی تبریزی در این رابطه می‌گوید: بحث درباره وجود به وحدت وجود ختم نشده است؛ بلکه فرق فارقی میان حق و خلق وجود دارد؛ یعنی خداوند به ادراک کسی نمی‌آید؛ زیرا موجودی است فراتر از حد و تعین. مغایرت ذات حق تعالی با ذوات اشیا، بنا بر آن است که سلسله ممکنات تماماً تعلقات اولیه و ابدیه و الاهیه خداوندی هستند که هریک از دیگری نشأت گرفته‌اند و ذات حق، وجود محض است (صوفی تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۳۱).

پس نسبت میان حق تعالی و عالم، نسبت شخص با تعلقات اوست. باوجوداین، بنا بر سخن حضرت، جدایی حواس ما از ذات خدا بیان‌کننده قبولی کثرات و رد صوفی‌گری و سوفسطایی است.

واقعی بودن کثرت موجودات از منظر نهج البلاغه



حقیقی بودن جهان واقع و موجودات در عین وحدت

وجود

تشکیک در وجود و به تبع آن، نظریه «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» است. ملاصدرا با این دو نظریه، سلسله کامل موجودات را تبیین می‌کند. مفهوم وجود برخلاف مفاهیم متواطی (مانند مفهوم جسم) تشکیکی است؛ یعنی اتصاف اشیا به موجودیت یکسان نیست؛ بلکه میان آنها تقدم و تأخر و اولویت‌هایی وجود دارد؛ چنان‌که صدق وجود بر خدای متعال که هیچ‌گونه محدودیتی ندارد، با صدق آن بر وجودهای دیگر، درخور مقایسه نیست. در این تشکیک مابه‌الاختلاف در آن غیر از مابه‌الاتحاد است و درحقیقت، تشکیک به اموری است که

ممکنات، دو جهت دارند؛ جهتی که با آن، ممکن، موجود و واجب بالغیر میشود که از این اعتبار، تمام موجودات در وجود مطلق، مشارک یکدیگرند و به هیچ‌وجه افتراقی با هم ندارند؛ و جهت دوم اینکه هر ممکنی در درجه‌ای از درجات وجود از لحاظ شدت، ضعف، کمال و نقصان قرار دارد؛ زیرا امکان ممکن از مرتبه کمال واجب و قوه غیرمتناهی آن منبعث می‌شود. به اعتبار اینکه هر ممکنی درجه‌ای از درجات قصور را از آن وجود مطلق دارد، برای آن وجود، خصائص عقلی حاصل می‌شود. آن خصائص عقلی و یقینات ذهنی را ماهیات اعیان ثابت می‌نامیم. پس هر ممکنی زوج ترکیبی است از مطلق وجود و مرتبه‌ای معین از قصور (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲ / ۳۶۷).

«لا تستلمه المشاعر ولا تحجبه السواتر، لافتراق الصانع و المصنوع، والحاد و المحدود و الرب و المربوب. حواس به کنه او پی نبرد (زیرا قوای مدرکه، خواه ماده باشد که حسیات و وهمیات را درک می‌کند و خواه عقلیه که عقلیات و فکریات را در می‌یابد، تنها اجسام را درک می‌کنند و خداوند جسم نیست تا با حواس درک شود) و پوشنده‌ها او را نمی‌پوشاند (زیرا پوشاندن از لوازم جسمیت است و اینکه در بعضی از احادیث وارد شده که خداوند از عقول محجوب است؛ چنان‌که از دیده‌ها مستور و مقربین از فرشتگان آسمان‌ها او را می‌طلبند؛ چنان‌که شما او را می‌طلبید. با فرمایش امام علیه‌السلام منافات ندارد؛ زیرا مراد از احتجاب حق تعالی از عقل‌ها و دیده‌ها، قصور اشخاص و کوتاهی عقل‌ها و قوای آنان و کمال ذات و شدت نور و بسیاری ظهور خداوند سبحان است، نه آنکه بین او و خلائق حجاب جسمانی باشد که مانع از ادراک و وصول به سوی او است. پس بسیاری ظهور و پیدایش، احتجاب و پنهانی او را موجب شده است) به دلیل فرق بین آفریننده و آفریده‌شده و بین تعیین‌کننده حد و نهایت و تعیین کرده شده و محدود، و بین پروردگار و پرورده (پس آفریده‌شدن و ناپیداشدن و برابر و مانند یکدیگر بودن و درک‌شدن به حواس و پوشیده‌شدن از

خارجی حقایقی - متباین به تمام الذات - باشند، چگونه مفهوم وجود به عنوان یک مفهوم واحد از مصادیق و موارد متبیین که هیچ جهت وحدتی ندارند، اخذ و انتزاع می شود» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۱).

«از جمله احکام سلبی وجود اینکه وجود، هیچ غیری در برابر خود ندارد؛ زیرا انحصار اصالت در حقیقت وجود، لازمه اش این است که جز وجود هیچ چیز دیگری جدای از او در عالم نباشد. این یک لازمه قطعی ذاتی است.

از جمله اینکه هیچ گونه دومی را نمی پذیرد؛ یعنی یک، دو ندارد؛ زیرا همان طور که گفته شد وجود، اصالت دارد و حقیقت واحد ذو درجاست است و هیچ غیری در برابر خود ندارد و بنا بر این هرگونه اختلاط داخلی و خارجی با هر چیزی را نفی می کند. چیزی در داخل خود ندارد که از حقیقت او بیرون باشد و ممزج شده باشد، چیزی هم در خارج او نیست تا با هم ترکیب شوند. وجود تنها یک حقیقت محض و خالص است که هیچ گونه تعدد و تکراری را نمی پذیرد و هرچه را دوم او فرض کنیم، همان حقیقت اول خواهد بود و گرنه باید از حقیقت اول ممتاز و جدا شود و امتیاز هم با چیزی انجام شود که مابه الامتیاز است و فرض این است که وجود چیز دیگری نداریم. پس وسیله امتیازی نداریم و اساساً چیزی جز یک حقیقت نداریم که آن هم شامل همه چیز می شود. اصلاً دوم داشتن در جایی است که اولی مقید و محدود باشد و شامل دومی نشود» (همان: ۲۸).

پس فرض اینکه ما (انسان یا هر موجود دیگری)، وجودی دارد به غیر وجود خداوند متعال و اساساً وجود، کثرت و تنوع دارد، غلط است. دو «هستی» معنا ندارد؛ زیرا اگر دو هستی وجود داشته باشند، هر دو محدود و محصور و توأم با نیستی می شوند و در این صورت، قائم بالذات نیستند و باید هستی خود را از غیر گرفته باشند که آن غیر، همان «وجود یا هستی» است.

حضرت علی (ع) نیز در این راستا چنین می فرماید: «فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناء ومن ثناء فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله. هر کسی که خدا را

زائد ذات و خارج از آن است. در حکمت متعالیه، این نوع تشکیکات را «تشکیک عامی» می نامند (سجادی، ۱۳۷۳: ۱ / ۵۲۷). همچنین برای حقیقت عینی وجود، تشکیک دیگری قائل هستند که آن را «تشکیک خاصی» می خوانند و ویژگی آن این است که مابه الاختلاف در آن، عین مابه الاشتراک است و اختلاف در مراتب ذات وجود است، نه در امور زائد بر ذات (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۵؛ المشاعر، ۱۳۶۳: ۸).

آنچه در فلسفه به عنوان تشکیک مدنظر قرار می گیرد، تشکیک خاصی است و تشکیک عامی اصولاً از دایره بحث فلاسفه خارج است.

ملاصدرا بر اساس تشکیکی بودن «حقیقت وجود» وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت را هم بارزترین صفت وجود مطرح می کند. مطابق این نظریه، وجود که تنها امر عینی و اصیل است، حقیقت واحد است؛ ولی درجات و مراتب گوناگون دارد. بنا بر این نظر، ماهیات متکثر و مختلف نمودار بر عقل و حس، گزاف نیست؛ بلکه از مراتب و درجات وجود انتزاع می شود. وجود، واحد محض نیست و بنابراین نظریه وحدت وجود عرفاً پذیرفتنی نیست؛ در عین حال این وجودات کثیر، متباین هم نیستند (فلسفه مشاء اعتقاد به تباین وجودات دارد)؛ بلکه مراتب حقیقت واحدند و با هم مشترک و ملاک وحدت دارند؛ اما امتیاز و وحدت مغایر وجه اشتراک نیست تا با بساطت وجود منافات داشته باشد که امری مسلم و قطعی است؛ بلکه در حقایق وجودی «ما به الاشتراک» از سنخ «ما به الامتیاز» است و اختلافها به شدت و ضعف و کمال و نقص است و اساساً شدت و ضعف، تنها درباره مراتب حقیقت واحده ممکن است و در غیر آن صادق نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۷۱).

مجموع دو صفت فوق الذکر:

«وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت»

۲ - ۸ عدم تثبیت وجود و واجب الوجود

مرحوم علامه طباطبایی (ره): «ولی حقیقت این است که وجود یک حقیقت واحد ذو مراتب است. اگر وجودات

۲-۹ عارضیت وجود بر ماهیت و حضور بی‌مثال

خداوند در تمامی موجودات

ملاصدرا نیز دلیل خود برای نحوه عارضیت وجود بر ماهیت در جلد اول اسفار را چنین بیان می‌کند: «فی أنَّ للوجود حقیقه عینیة لما كانت حقیقه کل شیء هی خصوصیه وجوده التي ثبتت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء _ بل من کل شیء بأن یکون ذا حقیقه؛ كما ان البیاض أولى بکونه أبيض ممَّا لیس بیاض و يعرض له البیاض. فالوجود بذاته موجود، و سائر الاشیاء غیر الوجود لیست بذواتها موجوده، بل بالوجودات العارضة لها» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۱ / ۸۶).

چون که حقیقت هر شیء همان خصوصیت وجودش است که برای آن ثابت است، پس وجود در حقیقت داشتن سزاوارتر از آن شیء بلکه از هر شیء است؛ همان‌طور که سفید در سفیدی اولی از اشیاء غیرسفید است که سفیدی بر آنها عارض می‌شود؛ بنابراین وجود بذاته موجود است و اشیاء دیگر غیر از وجود بالذات موجود نیستند؛ بلکه به سبب وجوداتی موجودند که عارض آنها می‌شود. این عارضیت شبیه هیچ‌کدام از اقسام چهارگانه عارضیت جنس و فصل و عرض خاص و عام نیست.

همچنین در جای دیگر می‌گوید: «إذا ثبت تناهی سلسله الوجودات من العلل و المعلولات إلى حقیقه واحد ظهر أنَّ لجمیع الموجودات [أصل واحد] أصلاً واحداً ذاته بذاته فیاض للموجودات و بحقیقته محقق للحقائق و بسطوع نوره منور للسموات و الأرض فهو الحقیقه و الباقی شئونه و هو الذات و غیره أسماؤه و نعوته و هو الأصل و ما سواه أطواره و فروعه. سلسله موجودات و وجودات از علل و معلولات، همگی به حقیقت واحدی به نام وجود منتهی می‌شوند و برای موجودات اصل و حقیقتی واحد است که ذات او به ذات خویش فیاض و مفیض کلیه موجودات است و به حقیقت خویش محقق و مقوم کلیه حقایق وجودی است که با تجلی نور خود

با صفتی زائد بر ذات توصیف کند، او را قرین چیزی دانسته است و هر که او را قرین داند، دوتایش پنداشته است و هر که دو تایش پندارد، او را تجزیه و تقسیم کرده است (و هر چیزی که تجزیه و تقسیم شود، مرکب است و هر مرکبی اجزاء دارد) و هر که او را تقسیم کند، به او نادان است» (نهج البلاغه، ۱).

همچنین در راستای توضیح این مطلب جوادی آملی چنین می‌گوید: «توحید ذاتی مشتمل بر دو است که یکی به واحد و یگانگی و دیگری به احد و یکتایی خداوند برمی‌گردد:

الف) خداوند، واحد و یکتاست؛ یعنی هستی محض است که درون او جزء راه ندارد و برخلاف شیء مرکب که از چند جزء تشکیل می‌شود، ذات او از هر جهت بسیط و «لا جزء له» است و در او دو «تا» سه «تا» و هیچ‌گونه ترکیبی فرض ندارد. این بُعد از توحید ذاتی در واقع با نفی هرگونه کثرت «درون ذاتی» از خداوند سبحان است.

ب) خداوند واحد و یگانه است؛ یعنی خدا هستی محض است که «لا شریک له» و «لیس له فی الاشیاء شبه». این بُعد از توحید ذاتی به معنای نفی کثرت «برون ذاتی» است؛ یعنی در کنار ذات خداوند، ذات دیگری که آن هم خدا باشد، وجود ندارد. بُعد نخست توحید ذاتی، «نفی ترکیب» و بُعد دوم، «نفی تعدد» از ذات خداوند است، یا به تعبیری بُعد اول، توحید احدی و بُعد دوم را توحید واحدی نامید (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۰۱).

درباره نداشتن صفت زائد و عدم ترکیب در ذات حق، خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب تجرید العقاید به‌طور مبسوط و از نظر عقلی ثابت کرده است. این مسئله هم‌ارز مسئله بساطت وجود و نداشتن ترکیب در آن است که در نه‌ایه الحکمه علامه طباطبایی و در اشارات ابن سینا و شواهد الربوبیه ملاصدرا به‌طور کامل به آن پرداخته شده است.

شریک‌نداشتن خداوند ⇔ برای وجود ثانی

نیست

در تمام این کرات، اجتماع نقیضین غیرممکن است و در عین حال، مکان و محلی برای آنها نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۴ / ۲۶۵).

حضور بی‌مثال خداوند در تمامی موجودات ⇨ عارضیت وجود بر ماهیت

ارزیابی و نتیجه

با توجه به سخنان حضرت علی (ع) و بررسی ریشه‌های فلسفی در کلام حضرت، متوجه قرابت نزدیک فلسفه صدرایی می‌شویم که کامل‌ترین مشی فلسفه اسلامی در عصر حاضر است و به این برآیند کلی دست می‌یابیم که بیشتر تفکرات فلاسفه ما خصوصاً صدرا برگرفته از کلام معصوم (ع) بوده است. شاید یکی از دلایل تغییر نکردن مبانی اصلی صدرا، طی این زمان، متصل‌بودن این اندیشه‌ها به کلام وحی و معصوم (ع) بوده است. حتی چنانچه به این اتصال قائل هم نباشیم، شباهت مبانی این اصول با یکدیگر، دلیلی بر صحیح‌بودن مسیر تفکر صدرایی قلمداد می‌شود؛ البته درخور ذکر است هر کلامی غیر از کلام معصوم، احتمال خطا و نادرستی دارد و مدنظر ما صرفاً مبانی کلی است. همین امر، دلیل محکمی است بر اینکه خاستگاه فلسفه اسلامی را نه فلسفه یونان و غرب، بلکه برگرفته از کلام معصوم (ع) بدانیم. در انتها با یک نگاه کلی و اجمالی تطبیق موارد اصول صدرایی با کلام حضرت را مطرح می‌کنیم:

- ✓ ذات خداوند تعریف‌پذیر نیست ⇨ برای وجود، تعریفی نه به حد، نه به رسم وجود ندارد
- ✓ نگرش مطلقیت خداوند ⇨ اطلاق وجود
- ✓ توحید و ظهور خداوند ⇨ سریان وجود و واحدبودن آن
- ✓ یکی‌بودن خداوند از نوع وحدت عددی نیست ⇨ وحدت عددی نبودن وحدت وجود
- ✓ دسترسی‌نداشتن به کنه ذات خداوند ⇨ اظهاریت بی‌نهایت وجود باعث اخفاء وجود می‌شود

موجب ظهور و صدور آسمان‌ها و زمین است. پس اوست اصل و حقیقت و مابقی موجودات، همگی شئون گوناگون اویند و او ذات است و ماسوا، اسماء و صفات و مظاهر اویند و اصل، اوست و ماسوای او اطوار و فروع اویند» (صدرالمতالیهین، ۱۳۶۰: ۴۹).

و در تطبیق مطالب فوق، آیاتی از قرآن را بیان می‌کند: «کلُّ شیءٍ هالکٌ إِلَّا وجههٔ . همه چیز جز ذات او فانی می‌شود (قرآن کریم ۲۸ / ۸۸). لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ. حکومت امروز (روز قیامت) برای کیست؟ برای خداوند یکتای قهار است (قرآن کریم، ۴۰ / ۱۶).

حضرت امیر(ع) در راستای حضور بی‌مثال خداوند در تمامی موجودات می‌فرماید: «داخل فی الأشياء لا کشیء داخل فی شیء، و خارج من الأشياء لا کشیء خارج من شیء. در اشیاء داخل است، نه مانند داخل‌بودن چیزی در چیزی از همه چیز خارج است، نه مانند چیزی که از چیزی خارج باشد» (کلینی، ۱۳۹۲: ۱ / ۱۵۹).

ممکن است بعضی حضور خداوند را در همه جا، مثلاً با حضور نیروی جاذبه در کل جهان مادی یا حضور «اتر» (ماده فرضی بی‌وزن و بی‌رنگی که همه جهان را پر کرده است و حتی در خلأ نیز وجود دارد) خیال کنند؛ درحالی‌که همه اینها، از قبیل وجود در مکان است و مفهومش این است که در هر گوشه‌ای از جهان قسمتی از امواج جاذبه یا ذراتی از اتر وجود دارد. لازمه این مطلب، وجود اجزاء ترکیبی از یکسو، و نیاز به مکان از سوی دیگر است؛ درحالی‌که مفهوم حضور خداوند در تمامی جهان این است که او مافوق مکان است و به همین دلیل، هیچ مکانی نسبت به او دورتر از مکان دیگر نیست. اگر بخواهیم مثالی - هرچند ناقص - برای این معنی در نظر بگیریم، باید آن را تشبیه به حضور معادلات علمی و مسائل عقلی در همه جا بدانیم؛ مثلاً می‌گوئیم: کل بزرگ‌تر از جزء است و اجتماع نقیضین ممکن نیست و دو، ضرب در دو مساوی به چهار است. این قبیل قضایا در زمین، در کره ماه، در کره مریخ، در ماوراء کهکشان‌ها همه جا صدق می‌کند، در تمام این مکان‌ها کل بزرگ‌تر از جزء است و

- ۲، تهران، ناب.
- ۱۱- سجادی، سیدجعفر، (۱۳۶۳ش)، فرهنگ معارف اسلامی، جلد دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۲- شیروانی، علی، (۱۳۷۸ش)، کلیات فلسفه، تهران، انتشارات دارالتقلین.
- ۱۳- شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی، (۱۳۹۸ق)، التوحید للصدوق، قم، جامعه مدرسین.
- ۱۴- صوفی تبریزی، عبدالباقی، (۱۳۷۷ش)، منهاج الولاية فی شرح نهج البلاغه، جلد اول، تصحیح و تحقیق حبیب الله عظیمی، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب، آینه میراث.
- ۱۵- طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۵۹ش)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی استاد شهید مرتضی مطهری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۶- -----، (۱۳۸۷ش)، بدایه الحکمه، ترجمه علی شیروانی، قم، انتشارات بوستان کتاب.
- ۱۷- -----، (۱۳۸۹ش)، علی (ع) و فلسفه الهی، ترجمه سیدابراهیم سیدعلوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۸- -----، (۱۳۸۹ش)، رسائل توحیدی، ترجمه و تحقیق دکتر علی شیروانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۱۹- عمید، حسن، (۱۳۷۱ش)، فرهنگ عمید، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ هشتم.
- ۲۰- قنبری، بخش علی، (۱۳۹۲ش)، وجودشناسی از منظر نهج البلاغه، فصلنامه النهج، شماره ۳۹.
- ۲۱- قیصری، داودبن محود، (۱۳۷۰ش)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، امیرکبیر.
- ۲۲- کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۳۹۳ش)، اصول کافی، ترجمه سیدعلی مرتضوی، جلد اول، قم، سروش.
- ۲۳- محمدباقر مجلسی، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار الجامعه
- ✓ دوگانه و منفصل نبودن خدا از موجودات ⇔
- وحدت وجود
- ✓ واقعی بودن کثرت موجودات از منظر نهج البلاغه
- ⇕
- حقیقی بودن جهان واقع و موجودات در عین وحدت وجود
- ✓ حضور بی مثال خداوند در تمامی موجودات
- ⇔ عارضیت وجود بر ماهیت
- منابع
- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه.
- ۳- آملی، میرسیدحیدر، (۱۳۶۷ش)، نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، به اهتمام هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، توس.
- ۴- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۳)، الاهیات دانشنامه علایی، مقدمه و تصحیح محمد معین، همدان، دانشگاه ابوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۵- -----، (۱۳۷۹)، نجات، به کوشش محمدتقی دانش پزوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۶- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳)، توحید در قرآن، قم، اسراء.
- ۷- -----، (۱۳۸۶)، ریح مختوم، جلد اول و چهارم، قم، اسراء.
- ۸- خادمی، منوچهر، (۱۳۹۱)، اشتراک معنوی وجود نقد مقاله «اشتراک لفظی وجود» از منوچهر بزرگمهر، مقاله ۳، دوره ۳، شماره ۲.
- ۹- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۳۵ش)، لغت نامه دهخدا، تهران، انتشارات مجلس شورای ملی.
- ۱۰- سبزواری، ملاحادی، (۱۳۶۹ش)، شرح المنظومه، جلد

لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، دار الإحياء التراث العربی.

۲۴- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۷ش)، پیام قرآن، جلد چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

۲۵- ملاصدرا، صدرالدین محمد، (۱۳۶۳ش)، المشاعر، چاپ اول، اصفهان، انتشارات مهدوی.

۲۶- -----، (۱۳۶۰ش)، الشواهد الربوبیه، چاپ دوم، تهران، مرکز دانشگاهی.

۲۷- -----، (۱۳۸۰ش)، المبدأ و المعاد، ترجمه محمد ذبیحی، قم، انتشارات اشراق.

۲۸- -----، (۱۳۸۳ش)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ۹ جلد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۲۹- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۹ش)، سیری در نهج البلاغه، تهران، انتشارات صدرا.

۳۰- -----، (۱۳۹۰ش)، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۰، تهران، انتشارات صدرا.

۳۱- معین، محمد، (۱۳۷۵ش)، فرهنگ معین، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی