



بررسی قاعده الواحد
از دیدگاه رکن‌الدین بن ملاحمی الخوارزمی

مهدی عسگری^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۳

منصور نصیری^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۵/۱۳

چکیده

قاعده الواحد (الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد) یکی از قواعد مهم و بحث‌برانگیز فلسفی است که همواره مورد توجه فلاسفه و متکلمان بوده است. از ابتدای طرح این نظریه در جهان اسلام، این قاعده مورد پذیرش فلاسفه و مورد انکار بسیاری از متکلمان قرار گرفته است. فیلسوفانی همچون فارابی و ابن‌سینا به طرح و اثبات این نظریه در عالم اسلام پرداخته‌اند. شاید بتوان گفت تمام ادله مهم برای اثبات این قاعده توسط ابن‌سینا مطرح شده است. در این میان، متکلمان به دلایل متعدد همچون محدود شدن قدرت خدا یا فاعل موجب تلقی شدن خداوند با این نظریه مخالفت می‌کردند. یکی از این متکلمان ابن‌ملاحمی خوارزمی است که با استناد به ناسازگاری قاعده با سخنان خود فلاسفه و ادعای محدود شدن قدرت الهی به نقد این قاعده پرداخته است. این مقاله به ترتیب به بررسی پیشینه قاعده الواحد، ایضاح مفهومی، براهین و نقد ابن‌ملاحمی خوارزمی پرداخته است.

واژگان کلیدی

الواحد، ابن‌ملاحمی خوارزمی، صدور، فاعل موجب.

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی (Mehdiaskari1371@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی (Nasirimansour@ut.ac.ir).

مقدمه

قاعده الواحد یکی از قواعد مهم و جنجالی در فلسفه اسلامی است. این قاعده همواره موافقان و مخالفانی را در میان فلاسفه و متکلمان داشته است. خاستگاه این قاعده را می‌توان فلسفه نوافلاطونی دانست. فلوطین در *اتناد* می‌نویسد: «چگونه ممکن است از واحد که خود بسیط است و هیچ‌گونه اختلاف و دویی در آن نیست همه چیزها پدید آید؟» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۲-۵-۱). این استفهام، استفهام انکاری است به این معنا که از آن چیز که بسیط و واحد است نمی‌تواند جز واحد صادر شود. با شروع عصر ترجمه و بسیاری از آثار فلسفی به زبان عربی ترجمه شد؛ از جمله کتاب *اثولوجیای* منسوب به ارسطو توسط عبدالمسیح ابن ناعمه حمصی به عربی ترجمه شد و فیلسوفان مسلمان با این قاعده آشنا شدند؛ هر چند با پژوهش‌های بعدی مشخص شد که این کتاب تلخیصی از انادهای چهار، پنج و ششم مجموعه آثار فلوطین است (بدوی، ۱۴۱۳ق: ۲؛ خراسانی، ۱۳۷۳، ۶: ۵۷۹). به هر روی در کتاب *اثولوجیا* نیز این پرسش مطرح شده است که چگونه از واحد محض بسیط می‌تواند کثرت صادر شود، در صورتی که در واحد محض بسیط هیچ کثرت و ثنویتی نیست؟ (فلوطین، ۱۴۱۳ق: ۱۳۴).

در آغاز فلسفه اسلامی فارابی را می‌توان اولین کسی دانست که به این قاعده تصریح کرده است. او در شرح *رساله زنون الکبیر الیونانی* می‌نویسد: «زنون می‌گوید که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود و اگر از واحد دو چیز مختلف صادر شود، دیگر علت واحد محض نخواهد بود و هر کس که در این مسئله کمترین تأملی بکند، آن را خواهد دانست.» (فارابی، ۲۰۰۸م: ۱۴۲)^۱

۱. «لا یصدر عن الواحد إلا واحد و إن صدر عن واحد اثنان مختلفان فی الحقائق لم یکن حقیقته العلة واحده محضه یعرفه من له أدنی تأمل و سمعت معلمی ارسطوطالیس أنه قال: إذا صدر عن واحد حقیقی اثنان لا یخلوا اما أن یكونا مختلفین فی الحقائق أو متفقین فی جمیع الأشياء فإن كانا متفقین لم یكونا اثنین و إن كانا مختلفین لم تكن العلة واحدة». نگارنده در انتساب این رساله به فارابی شک دارد؛ زیرا در منابع قدیمی این کتاب برای فارابی ذکر نشده است. برای مثال رک: ابن‌ابی‌اصیبیه، ۱۹۸۷م: ۵۶۲-۵۶۴؛ قفطی، ۱۳۷۱: ۳۸۲-۳۸۳). دکتر یحیی مهدوی در ذیل مدخل «العروس» در مجموعه *مصنفات ابن‌سینا* می‌نویسد: «نام این رساله در غالب نسخ، «العروس» و در بعضی «العرش» و حتی «العرشیه» (غیر از عرشیه است که آن رساله‌ای جداگانه است) و یا «سلسله الفلاسفه» و «کیفیه الموجودات» ثبت شده است و دو رساله فارسی به نظر رسید یکی به نام «اثبات وجود» و دیگری «رساله حیره» که ظاهراً بایستی هر دو ترجمه‌های مختلف این رساله باشند. این رساله با رساله‌ای که بنام «شرح زنون الکبیر» در حیدرآباد چاپ شده و منسوب به فارابی است، شباهت بسیار دارد. (مهدوی، ۱۳۳۳: ۱۷۹). برای بررسی محتوایی رساله رک: «ابن‌سینا و یکی از رساله‌های منسوب به فارابی»، حسن انصاری، *میان کلام و فلسفه*: ۱۳۱-۱۳۴.

بعد از فارابی، ابن سینا در کتب متعدد خود این قاعده را مطرح و براهینی نیز برای اثبات آن اقامه کرد.

در ادامه، نخست به توضیح مفهومی قاعده الواحد و سپس به استدلال‌های مطرح شده برای اثبات آن از دیدگاه ابن سینا خواهیم پرداخت. درباره خود قاعده الواحد از نظرگاه‌های مختلف مقالات، پایان‌نامه‌ها و کتاب‌های متعددی نوشته شده است؛ برای مثال می‌توان به مقاله «قاعده الواحد» نوشته حسین غفاری که در شماره هشتم ۱۳۷۸ نشریه فلسفه، به چاپ رسیده یا مقاله «نقش روش شناختی قاعده الواحد» نوشته احد فرامرز قراملکی، در شماره سی و سوم ۱۳۸۲ خردنامه صدرا اشاره کرد. تا جایی که نگارنده جست‌وجو کرده است، درباره ابن ملاحمی خوارزمی و نظر او درباره قاعده الواحد تحقیق یا مقاله‌ای منتشر نشده است.

۱. تبیین قاعده الواحد

قاعده الواحد به شکل‌های مختلف نزد فیلسوفان ثبت شده است که برخی از آنها عبارتند از: «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» (سهروردی، ۱۳۷۵، ۱: ۵۰؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۲۵؛ ابن رشد، ۱۹۹۴م: ۱۶۳؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۱۲۰)، «الواحد لایصدر عنه اثنان معا» (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۹۲)، «أَنَّ الواحد المحض البسيط من جميع الجهات لا يمكن أن یصدر عنه الا الواحد» (تبریزی، ۱۳۸۶: ۲۶)، «إِنَّ واجب الوجود لایصدر منه شیء واحد بغير واسطه» (ابن ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷: ۵۹) و صورت‌های دیگر این قاعده که در کتب فلسفی دیگر موجود است. در تمام صورت‌هایی که این قاعده ثبت شده است، سه واژه دارای اهمیت است: «الواحد»، «لایصدر» و «الواحد» دوم. منظور از واحد اول، واجب‌الوجود است (همان) و منظور از واحد دوم، عقل اول است که بدون واسطه‌ای از خداوند صادر می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ۴: ۶۴)، البته این قاعده یک مبنای مهم نیز دارد که همان اصل سنخیت است؛ اما نکته مهم در قاعده صدور است که در ادامه پیرامون آن بحث خواهد شد.

۱-۱. صدور

صدور، ریشه در فلسفه نوافلاطونی دارد. فلوطین درباره این قاعده می‌نویسد: «هر ذاتی در درون خود استعدادی دارد که به حکم آن باید شکفته شود و چیزهایی که سپس تر از او و فروتر هستند را پدید آورد. در این جریان آنچه در مرتبه بالاتر قرار دارد، در جایگاه خود ساکن است و

ثابت می ماند و در همین حال آنچه فروتر از اوست را به اصطلاح می زاید؛ بدین سان ملأیی که در درون خود دارد را بیرون می ریزد و حق ندارد آن را در خود نگاه دارد، بلکه ناچار است همواره پیش برود و تا تحقق فعلیت پایین ترین مرتبه ممکن، گسترش بیابد؛ زیرا هیچ مانعی وجود ندارد بر این که هر چیزی بر حسب میزان تواناییش از ذات نیک بهره ور گردد.» (فلوطين، ۱۳۶۶: ۴-۸-۶) او در عبارت دیگری می نویسد: «اگر نخستین (احد) کامل است و کامل تر از همه چیز و نیروی نخستین است، پس باید نیرومندتر از همه چیز باشد و نیروهای دیگر تصویری از او باشند؛ ولی هر چیز که رسیده شد و کامل گردید در خود نمی ماند، بلکه باید چیز دیگر را پدید آورد.» (فلوطين، ۱۳۶۶: ۱-۴-۵)

باتوجه به این دو عبارت می توان ویژگی های صدور را این گونه دانست:

الف) احد، کامل ترین موجود است؛ از این رو، در خود نمی ماند و لبریز می شود.

ب) لبریزی احد نه از اختیار، بلکه از ناچاری و ضرورت است.

در همین جا ذکر این نکته ضروری است که با این سخن، احد فاعل موجب نمی شود؛ زیرا در اینجا چیزی نیست که احد را مجبور به فعلی بکند، بلکه احد ذاتی است که این گونه است. به عبارت دیگر در ذات احد اختیار اخذ نشده است نه این که کسی اختیار را از او سلب کند. در میان فیلسوفان مسلمان نیز صدور مورد پذیرش قرار گرفته است و آنها نیز از این قاعده در تبیین خلقت استفاده کرده اند؛ برای مثال، فارابی در مورد سلسله صدوری موجودات معتقد است که از خداوند یک عقل صادر می شود، این عقل هم خودش و هم علتش که واجب الوجود است را تعقل می کند از حیث تعقل ذات واجب یک عقل از او صادر می شود و از حیث تعقل ذات خودش یک فلک از آن صادر می شود. این سلسله همین طور ادامه دارد تا به عقل دهم برسیم که دیگر از آن عقلی صادر نمی شود (فارابی، ۱۹۹۵م: ۴۵ و ۵۲-۵۳). این نظریه فارابی که بعدها ابن سینا آن را با اندکی تغییر مطرح کرد، مورد انتقاد متکلمان قرار گرفت.

۲-۱. سنخیت

قاعده سنخیت مبنای قاعده الواحد است و بدون این قاعده نمی توان الواحد را تصور کرد. شاید بتوان گفت حکمای مسلمان اصل این قاعده را که بین علت و معلول برقرار است، بدیهی می دانسته اند؛ از این رو، برای توضیح و تعریف آن بحث قابل توجهی نکرده اند؛ برای مثال، علامه طباطبایی در حاشیه بر اسفار درباره سنخیت علت و معلول معتقد است که باید بین

علت و معلول «مناسبت ذاتی» و «ارتباط خاص» باشد و این ارتباط ذاتی به دو وجود مقتضای سنخیت بین آنها است (طباطبایی، ۱۹۸۱، ۷:۲۳۷؛ همو، ۱۴۲۶، ۲:۳۶). با این توضیح نیز مشخص نمی‌شود که سنخیت چیست؛ زیرا تعریف به اجلی نشده است و خود «ارتباط خاص» و «مناسبت ذاتی» نیز نیاز به تعریف دارند. شاید گمان شود که سنخیت به معنای مماثلت است؛ اما آنچه از متون فیلسوفانی همچون ابن‌سینا برمی‌آید این است که مماثلت نیز مطمح نظر آنها نیست؛ برای مثال ابن‌سینا می‌نویسد: «فاعل به هر چیزی که وجود می‌بخشد [همیشه] مثل خود را اعطا نمی‌کند؛ از این روی، چه بسا وجودی مثل وجود خودش را اعطا بکند و چه بسا وجودی غیر از وجود خودش را اعطا بکند؛ مانند آتشی که سیاه می‌کند یا مانند حرارتی که گرم می‌کند.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۱۹۸)

ملاصدرا در تفسیر این فقره معتقد است که مناسبت بین علت و معلول لازم نیست که از نوع مماثلت باشد، بلکه گاهی از نوع مماثلت است و در پاره‌ای از موارد این‌گونه نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ۲: ۱۰۳۸). این نظر با اختلاف تعابیر در دیگر کتاب‌های ابن‌سینا نیز بیان شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۴۳ و ۲۷۱؛ همو، ۱۳۹۱: ۳۹۶ و ۲۹۶)؛ بنابراین، همان‌طور که خاطر نشان کردیم توضیحات یاد شده نمی‌تواند ابهام این قاعده را به‌طور کامل رفع کند، البته متکلمان به قاعده سنخیت به‌گونه‌ای که فلاسفه باور داشتند، اعتقاد نداشتند؛ زیرا آنها معتقد بودند که خداوند می‌تواند تمام موجودات را با اختلافاتی که میان آنها است، بیافریند. آمدی در این باره می‌نویسد: «فهو أن جمیع الممكنات مقدره للرب - تعالی - من غیر واسطه وأن حدودها لیس إلا عنه، هذا هو مذهب اهل الحق؛ خلافاً للفلاسفة»؛ تمام ممکنات مقدر شده بدون واسطه خداوند هستند و حدود این مخلوقات جز به وسیله خداوند نیست، بر خلاف فلاسفه، شیوه اهل حق این است (آمدی، ۱۴۲۴ق، ۱: ۶۶۳). بنابراین، می‌توان گفت متکلم با آنچه فیلسوف درباره سنخیت مطرح می‌کند، هم‌دل نیست.

۲. استدلال‌های قاعده الواحد

می‌توان گفت قاعده الواحد توسط ابن‌سینا برهانی شده است؛ از این رو، در اینجا براهین ابن‌سینا در اثبات این قاعده نقل خواهد شد. استدلال‌های ابن‌سینا را می‌توان در کتاب‌های مختلف او جست‌وجو کرد. شاید بتوان گفت مهم‌ترین این استدلال‌ها در *الإشارات و التنبيهات، المباحثات و الشفاء، المبدأ و المعاد و النجاة* ذکر شده است.

۱-۲. الإشارات و التنبیهات

ابن سینا در کتاب الإشارات، قاعده الواحد را تحت عنوان «تنبيه» مطرح کرده است که به معنای بدیهی بودن این قاعده نزد او است، البته فلاسفه دیگری نیز این قاعده را بدیهی دانسته‌اند (لاهیجی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۲۸۶؛ تبریزی، ۱۳۸۶: ۲۶).

اگر از یک علت دو چیز با عنوان «الف» و «ب» صادر شوند، نشان‌دهنده این است که در ذات علت دو حیثیت برای صدور دو معلول بوده است. به عبارت دیگر، این دو معلول از دو حیثیت مختلف صادر شده‌اند. این دو حیثیت از سه حالت خارج نیستند: یا (۱) از مقومات علت‌اند؛ یا (۲) از لوازم علت‌اند و یا (۳) یا یکی از مقومات و دیگری از لوازم علت‌اند. در هر سه فرض مسئله، داشتن حیثیت‌های متفاوت سبب ترکیب در ذات علت می‌شود؛ در حالی که ما واحد را در اینجا واحد بسیط فرض کردیم؛ بنابراین، از علت واحد بسیط یک چیز بیشتر صادر نمی‌شود؛ زیرا اگر از این علت دو چیز صادر شود مستلزم ترکیب است و این خلاف فرض است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳: ۱۲۲).

۲-۲. المباحثات

اگر از علت واحد از همان حیثی که «الف» صادر می‌شود، «ب» نیز صادر شود، آن‌گاه از آن حیث که «الف» از آن صادر شده، از همان حیث نیز «لا الف» نیز از آن صادر شده است؛ زیرا «ب» همان «لا الف» است. در این صورت از علت واحد هم «الف» و هم «لا الف» صادر شده است که این تناقض است (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۵۳).

۳-۲. الیهیات شفاء، المبدأ و المعاد و النجاة

نخستین موجود از واحد بسیط حقیقی نمی‌تواند کثیر باشد، چه این کثرت، کثرت عددی یا بر مبنای انقسام ماده و صورت باشد؛ زیرا علت پیدایش پدیده‌ها، ذات علت است نه چیز دیگر. آن جهت و حکمی که در آن ذات علت منشأ پیدایش پدیده خاصی می‌شود، به گونه‌ای نیست که از آن پدیده دیگر لازم آید؛ بنابراین، اگر از علت واحد دو حقیقت که در ذات با هم مختلف هستند یا دو حقیقت متباینی که شیء دیگری را تشکیل می‌دهند (مانند ماده و صورت که جسم را تشکیل می‌دهند) پدید آید، آن‌گاه آنها معلول دو جهت مختلف در ذات علت هستند و از آنجا که ما علت را بسیط فرض کرده بودیم، در اینجا در ذات علت بخش‌پذیری و ترکیب لازم می‌آید که خلاف فرض است؛ زیرا این دو جهت اگر از لوازم ذات باشند، آن‌گاه باید ذاتی فرض

شود تا بتوان به آن لوازم ذات را نسبت داد و در این فرض اگر لوازم ذات را قبول کنیم، همان اشکال ترکیب یا بخش‌پذیری برای ذات بسیط ثابت می‌شود که خلاف فرض است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۰۳؛ ۱۳۷۹: ۶۵۱؛ ۱۳۶۳: ۷۸).

آنچه در این براهین مهم است این است که ما باید ذات واحد بسیط محض را ادراک کنیم. اگر بتوانیم این ذات را تصور کنیم، آن‌گاه خواهیم دانست که این ذات به‌مثابه علت نمی‌تواند معلول‌های متفاوتی را از خود صادر کند؛ زیرا در هر صورت مستلزم ترکیب در ذات واحد بسیط محض است و این محال است. لاهیجی در عبارتی این واحد بسیط محض را به نحوی روشن‌گر معرفی می‌کند: «ان الفاعل المستقل اذا كان واحدا من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود و الماهية و لا يكون متصفا بصفة حقيقة زائدة في الخارج او اعتبارية زائدة في العقل و لا يتوقف فعله على شرط و آلة و قابل فلا يمكن ان يصدر عنه في مرتبة واحدة الا مع واحد على ما ذهب إليه الحكماء و خلافا للمتکلمين (لاهیجی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۰۶)؛ فاعل مستقل اگر از تمامی جهات، واحد باشد، به‌گونه‌ای که کثرت اجزا، ماهیت و وجود در آن نباشد، به صفت زاید خارج از ذات یا صفت اعتباری زاید در عقل متصف نمی‌شود و فعلش بر شرط یا وسیله‌ای متوقف نمی‌شود؛ [از این رو] از آن در مرتبه واحد جز واحد صادر نمی‌شود، بر خلاف متکلمان، این مذهب حکما است.

لازم به ذکر است که دیگر فیلسوفان مسلمان نیز همین براهین را برای اثبات این قاعده تکرار کرده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، ۳: ۱۴۷؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۷: ۲۰۵).

۳. دیدگاه ابن ملاحمی خوارزمی

ابن ملاحمی خوارزمی ابتدا به تقریر قول فلاسفه می‌پردازد. وی نظر فلاسفه را این‌گونه صورت‌بندی می‌کند:

الف) خداوند تنها یک موجود بدون واسطه می‌آفریند؛ ب) با توجه به سلسله علل و معالیل، سایر اشیاء از این موجود بی‌واسطه صادر می‌شوند. دلیل این مطلب آن است که خداوند واحدی است که در ذات خود هیچ کثرتی ندارد. این دلیل در سه برهانی که از ابن سینا در بالا اشاره کردیم، وجود داشت؛ اما در ما انسان‌ها فعل واحد می‌تواند به‌وسیله محل، آلت یا سبب زائد بر ذات فاعل متفاوت شود. ابن ملاحمی خوارزمی دلیل این مطلب را این‌گونه بیان می‌کند: «و برهانه: أنا [إذا] عرضنا جسما علی شیء فیسخنه، ثم عرضناه علی آخر فیبرده، فانا

نحکم ضرورة بأن بينهما اختلافاً؛ لأنهما لو كانا مثلين، لتمائل فعلاهما. فمهما استحال وجود شيئين مختلفين من ذاتين متماثلين، فبأن يستحيل ذلك من ذات واحدة أولى» (ابن ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷: ۵۹)؛ برهان بر این مطلب آن است که هرگاه جسمی را بر شیء گرم عرضه کنیم و همان شیء را بر چیز سرد عرضه کنیم، بین این دو اختلاف است؛ زیرا اگر این دو مثلاًن باشند، آن‌گاه فعل آنها نیز مثلاًن خواهد بود؛ پس هرگاه وجود دو شیء مختلف از دو ذاتی که مثلاًن هستند مستحیل است، پس این‌که این دو شیء مستحیل باشند، از ذات واحد اولی است.

عبارت ابن ملاحمی خوارزمی در این استدلال، اندکی پیچیده است، البته این استدلال را غزالی قبل از ابن ملاحمی خوارزمی مطرح کرده است (رک: غزالی، ۱۹۶۱م: ۲۱۶). توضیح عبارت این‌که وقتی ما چیزی به نام x را بر «الف» عرضه کنیم و این x ، «الف» را گرم کند و سپس همین x را بر «ب» عرضه کنیم و x ، «ب» را سرد کند، در این صورت بدیهی است این نتیجه را بگیریم که «الف» و «ب» با یکدیگر مختلف و متفاوت‌اند؛ زیرا اگر «الف» و «ب» مثل هم باشند، در این صورت باید فعلشان نیز مثل هم باشد (یعنی باید هر دوی آنها یا گرم کنند یا سرد)، اما این محال است و ما می‌بینیم که فعل آنها متفاوت است؛ بنابراین نتیجه می‌گیریم وقتی که صدور دو فعل مختلف از دو ذات متمائل است به طریق اولی صدور دو فعل مختلف از یک ذات واحد از آن حیث که واحد است حتماً محال خواهد بود؛ از این رو، باید گفت که از ذات واحد از آن نظر که واحد است فقط یک چیز صادر می‌شود. ابن ملاحمی خوارزمی این برهان را از قول فلاسفه برای اثبات قاعده الواحد نقل کرده است.

ابن ملاحمی خوارزمی در نقد این استدلال فلاسفه معتقد است که فلاسفه از آن جهت که خداوند را فاعل موجب می‌دانند به این استدلال رو آورده‌اند. دلیل این مطلب هم این است که وقتی صدور دو فعل مختلف از دو ذات متمائل است، به طریق اولی صدور دو فعل مختلف از یک ذات واحد از آن حیث که واحد است، حتماً محال خواهد بود؛ از این رو، باید گفت که از ذات واحد از آن نظر که واحد است، فقط یک چیز صادر می‌شود، هر دو فاعل موجب هستند و خداوند مانند آنها نیست که فلاسفه این دو را برای خداوند مثال زده‌اند؛ از این رو نمی‌توان این مثال‌ها را بر خداوند تطبیق کرد؛ چراکه خداوند فاعل موجب نیست و از او می‌تواند افعال کثیر صادر شود.

ابن ملاحمی خوارزمی در گام بعد بر آن می‌شود که بگوید این ادعا که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود با دیگر مدعیات فلاسفه ناسازگاری دارد. به عبارت دیگر، فیلسوفان در مواضع دیگر سخنانی گفته‌اند که با قاعده الواحد سازگار نیست.

توضیح آن‌که فلاسفه معتقدند واجب‌الوجود، عقل اول را وجوب می‌بخشد و عقل اول موجب نخست است. این سخن ابن ملاحمی خوارزمی به این معناست که خداوند وجوباً عقل اول را می‌آفریند. در ادامه معتقد است که خداوند فیاض است، اما این فیض را تنها به عقل اول می‌دهد و از طریق این عقل است که به دیگر عقول فیض می‌رسد. به عبارت دیگر تنها عقل اول به‌طور مستقیم فیض را از خداوند دریافت می‌کند و مابقی عقول فیض را از عقل اول دریافت می‌کنند؛ سپس از هر عقل، یک عقل دیگر و یک فلک صادر می‌شود و همان‌طور که می‌دانیم این صدور واحد نیست، در نتیجه از واحد، کثیر صادر شده است و این تناقضی آشکار در سخن فیلسوفان است که از طرفی معتقدند از واحد جز واحد صادر نمی‌شود و از طرف دیگر معتقدند که از عقل اول، یک عقل و یک فلک صادر می‌شود؛ درحالی‌که عقل و فلک دو چیز هستند و واحد نیستند؛ بنابراین، این دیدگاه فلاسفه با ادعای آنها در قاعده الواحد در تناقض است.

ممکن است در دفاع از فلاسفه گفته شود که فلک از آن نظر که فلک است واحد است نه کثیر؛ زیرا کثرتی که در آن دیده می‌شود به خود آن باز نمی‌گردد، بلکه به اجزایش باز می‌گردد. بر این اساس، آنچه صادر شده واحد است نه کثیر.

در جواب تمام موارد پیش‌گفته می‌توان این مثال نقض را آورد که ما در طبیعت می‌توانیم چیزهایی را ببینیم که واحدند، اما افعال بسیاری از آن سر می‌زند؛ مانند سنگینی که علت هواست. به این معنا که هوا در جهات و مکان‌های بسیار موجود است. در صورتی‌که علت آن که سنگینی بود واحد است، اما هوا هم از نظر جهت و از نظر مکان، کثیر است؛ بنابراین، در طبیعت می‌توان دید که از یک چیز، اشیاء کثیر به وجود آید.

جمع‌بندی نهایی ابن ملاحمی خوارزمی درباره قاعده الواحد این است که با توجه به این قاعده، خداوند فاعل موجب خواهد بود؛ در صورتی‌که خداوند قادر مختار است و می‌تواند که افعال بسیاری را انجام دهد، از این رو می‌توان گفت طبق نظر ابن ملاحمی خوارزمی، با فرض قادر مختار نمی‌توان به قاعده الواحد معتقد شد؛ زیرا مفاد قاعده الواحد این است که خداوند فاعل موجب است و قادر نیست بیش از یکی بیافریند. این درحالی‌که خداوند هم قادر

است که افعال متعدد انجام دهد و هم مختار است (ابن ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷: ۵۹-۶۰)، البته این نقد ابن ملاحمی، نقدی است که همواره متکلمان مسلمان و برخی از الهی‌دانان مسیحی بر قاعده الواحد وارد می‌دانسته‌اند (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۵۷۰-۵۷۱؛ غزالی، ۱۳۸۲: ۱۲۱-۱۲۲؛ آمدی، ۱۴۲۴ق، ۱: ۶۶۳؛ ابن تلمسانی، ۱۴۳۱ق: ۲۹۹).

ابن ملاحمی خوارزمی در بیان مقصود از «قادر» می‌نویسد: «أنا نعني بالقادر المؤثر على جهة الصحة» و منظور خود از صحت را این‌گونه بیان می‌کند: «معنى صحت أن است که [فاعل قادر] تأثیر خودش را در آنچه که برای اوست ایجاد کند و استحاله نداشته باشد که آن را ایجاد نکند.» (ابن ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۳۳؛ همو، بی‌تا: ۱۸۴) به عبارت دیگر «جهت صحت» به این معنا است که فاعل قادر بتواند فعل و ترک را داشته باشد. ابن ملاحمی در این تعریف از سنت متکلمان پیروی کرده است. دیگر متکلمان نیز همین تعریف را ارائه کرده‌اند (رک: عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۲م، ۵: ۲۰۴؛ فخررازی، ۱۹۸۶م، ۱: ۱۷۴).

ابن ملاحمی خوارزمی در ادامه بین قادر و موجب تفاوت قائل می‌شود و معتقد است که فلاسفه خداوند را موجب می‌دانند (ابن ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۳۳). دلیل این امر نیز تلقی‌ای است که فیلسوفان از خداوند ارائه داده‌اند. توضیح این‌که با توجه به مفاد قاعده الواحد، خداوند تنها یک موجود بی‌واسطه را می‌تواند بیافریند و امکان خلق تمام موجودات را ندارد؛ از این رو متکلمانی همچون ابن ملاحمی خوارزمی معتقد بودند که با فرض قبول قاعده الواحد نمی‌توان به خدای قادر باور داشت؛ زیرا در منظومه فکری فیلسوف خداوند قادر به تمام چیزها نیست، بلکه قدرت خداوند تنها به یک چیز محدود می‌شود. ابن ملاحمی و دیگر متکلمان با نفی قاعده الواحد به عنوان قاعده‌ای که امکان خلق حداکثری را از خداوند می‌گیرد و تعریف قدرت خداوند به صحت فعل و ترک، به این نتیجه می‌رسیدند که خداوند قادر است؛ زیرا با فرض موجب دانستن خداوند، خدا دیگر قادر نیست، از این رو نمی‌تواند بیش از یکی بیافریند و از آنجا که خداوند قادر است، در نتیجه موجب نیست و می‌تواند بیش از یکی بیافریند، البته فیلسوفان قدرت را در خداوند به معنای دیگری تعبیر کرده‌اند. ابن سینا در تعریف قدرت خداوند می‌نویسد: «فتعلم ان القادر هو الذى يصدر منه الفعل على وفق الارادة وهو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل.» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۱).

فلاسفه بعدی نیز این تعریف را از قدرت خداوند ارائه کرده‌اند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۰۹؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۳۱؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ۲: ۳۲۶). دلیل ارائه این تعریف از جانب فیلسوفان

نیز به این سبب بود که آنها در تعریف متکلمان ایرادی جدی می‌دیدند. توضیح آن که در تعریف متکلمان - همانگونه که مطرح شد - «صحت فعل و ترک» شرط شده است. این صحت نزد فیلسوفان به معنای امکان و جواز معنا شده است. حال که صحت به معنای امکان است، این امکان از دو حال خارج نیست: الف) امکان ذاتی؛ ب) امکان استعدادی. مورد الف نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا امکان ذاتی وصف ماهیت است و خداوند ماهیت ندارد تا به این نوع از امکان متصف شود. مورد ب نیز صحیح نیست؛ زیرا امکان استعدادی وصف ماده است و خداوند ماده ندارد تا بتوان استعدادی را در آن سراغ گرفت؛ بنابراین، تعریف متکلمان از قدرت خداوند را از مرتبه واجب بودن به مرتبه موجود امکانی تنزل می‌دهد (سبزواری، ۱۳۶۹، ۲: ۳۲۶). ابن ملاحمی به این تعریف فیلسوفان از قدرت، اشاره و توجهی نکرده است.

ابن ملاحمی خوارزمی در ردّ نظر فلاسفه درباره قاعده الواحد نقد دیگر را با توجه به مسئله حجم وارد می‌کند. وی معتقد است که ما یک شیء واحد دیگر نیز می‌بینیم که احکام کثیر از آن صادر می‌شود و آن حجم است. حجم می‌تواند معلوم، مدرک و محل قرار گیرد و می‌تواند در جهات گوناگون نیز قرار بگیرد. تمام این احکام از این جهت برای او ثابت است که حجم است؛ در نتیجه حجم با این که واحد است، احکام بسیاری دارد.

با توجه به این نکته که در مورد حجم گفته شد، این قول فلاسفه «إِنَّ الواحد لا یوجب إلا الواحد» باطل می‌شود. ممکن است فلاسفه برای دفاع از این قاعده با توجه به مطلب مذکور بگویند که منظور از «إِنَّ الواحد لا یوجب إلا الواحد» این است که از ذات واحد جز ذات واحد واجب نمی‌شود و آنچه که شما گفتید احکام حجم است نه احکام ذوات؛ از این رو، اشکال شما به این قاعده وارد نیست؛ زیرا مجرای قاعده در ذوات است نه در حجم.

در جواب به این سخن فلاسفه باید گفت بین حجم و ذات در نظر عقل هیچ تفاوتی وجود ندارد؛ بنابراین آنچه که بر حجم صادق است، بر ذات نیز صادق است و در نتیجه باید گفت که قاعده الواحد باطل است. نکته دیگر در این مسئله این است که وقتی فلاسفه جایز می‌دانند که به ذات واحد صفات نفی بازگردد، این صفات نفی سبب کثرتی در ذات واحد نمی‌شوند؛ همان‌طور که صفات اثباتی سبب کثرت نمی‌شوند. در نتیجه هیچ تفاوتی بین صفات نفی و صفات اثبات در عقل وجود ندارد؛ زیرا نفی امر معقول است، همان‌طور که ثبوت امر معقول است و هر دو اینها (ثبوت و نفی) از ذات واحد صادر می‌شوند. از این مثال در می‌یابیم که بین

حجم و ذات هیچ تفاوتی نزد عقل وجود ندارد، از این رو از حجم احکام کثیر صادر می‌شود؛ پس نمی‌توان گفت: «إنّ الواحد لایوجب إلاّ الواحد» (سبزواری، ۱۳۸۷: ۶۰-۶۱).

نقد و بررسی

۱. نکته اول در نقد سخنان ابن ملاحمی خوارزمی این است که وی در نقل عبارت فیلسوفان به منابع اصلی اعتماد نکرده است. این نقد هر چند در یک مورد است، از آنجا اهمیت دارد که وی در صدد نقل و نقد اندیشه‌ای است؛ از این رو، از لحاظ بایسته‌های علمی باید به منابع فیلسوفان مراجعه کرده و مطلب آنها را نقد کند. مراجعه ابن ملاحمی خوارزمی به غزالی - که در مخالفت با فلاسفه شهرت دارد - حتی در یک مورد نیز چندان مناسب بحث علمی نیست. در صورتی که با ارجاع به آثار فیلسوفانی همچون ابن سینا و فارابی می‌توانست این نقیصه را جبران کند.^۱

۲. در بالا براهین قاعده الواحد از منظر ابن سینا نقل شد، اما در سخنان ابن ملاحمی خوارزمی هیچ‌کدام از این براهین مورد نقد و بررسی قرار نگرفته است. به عبارت دیگر، او بی‌توجه به استدلال فیلسوفان برای اثبات این قاعده به اشکال‌گیری و استدلال بر مدعای خود پرداخته است، بدون این‌که به استدلال فیلسوفان توجهی داشته باشد.

۳. همه مثال‌هایی که ابن ملاحمی خوارزمی به عنوان اشکال به فیلسوفان مطرح کرده است، مربوط به حوزه طبیعیات است نه الهیات. در صورتی که فیلسوفان مسلمان این قاعده را در مباحث الهیات مورد استفاده قرار می‌دهند، البته فیلسوفان مسلمان از این قاعده در طبیعیات نیز استفاده کرده‌اند؛ برای مثال، خواجه نصیرالدین طوسی در شرح *الإشارات و التنبیها* معتقد است که با توجه به مفاد این قاعده نمی‌توان از قوه در نفس دو فعل را انتظار داشت (طوسی، ۱۳۷۵، ۲: ۳۳۶-۳۳۷)؛ اما آنچه در اینجا مورد انتقاد ابن ملاحمی خوارزمی است، قاعده الواحد در ارتباط با خداوند است و فیلسوفان مسلمان نیز بحث‌شان را معطوف به فاعل الهی کرده‌اند. در این باره میرزا مهدی آشتیانی می‌نویسد: «نظر به این‌که بارعین فن حکمت و اساطین فلسفه از تأسیس این قاعده بیان کیفیت نظم و نضد عالم وجود و نظام کل و ترتیب قوس صعود و نزول و نحوه ظهور و جلوه اسماء و صفات حق تعالی در آیات آفاقیه و انفسیه و

۱. البته محققان محترم نیز که از آنها انتظار می‌رفت منابع ابن ملاحمی خوارزمی را تحقیق کنند این کار را به هر علتی انجام نداده‌اند. در پاره‌ای از موارد تنها به مقاصد *الفلاسفه* غزالی ارجاع داده‌اند.

تجلی او به فیض اقدس و مقدس و نفس رحمانی در مجالی ربوبی و عوالم امری و خلقی و نشأت امکانی بوده، لذا غالب آنها آن را به واحد به وحدت حقه حقیقیه که مصداق حقیقی آن منحصر در واجب تعالی است داده‌اند.» (آشتیانی، ۱۳۸۸: ۴۷-۴۸)

با توجه به این عبارت می‌توان فهمید که این مسئله مختص به فاعل الهی و مشخصاً واجب‌الوجود است و نمی‌توان در این موضع آن را به فاعل‌های طبیعی سرایت داد.

۴. فلاسفه همواره تعریف متکلمان از قدرت خداوند را نقد کرده‌اند. ابن ملاحمی خوارزمی بی‌توجه به تعریف فلاسفه از قدرت خداوند به نقد قادر متعال بودن خداوند نزد فلاسفه می‌پردازد. ابن ملاحمی خوارزمی باید این تعریف را مورد انتقاد قرار می‌داد، البته فلاسفه تعریف متکلمان از اراده را مورد نقد قرار داده‌اند.

۵. نقد ابن ملاحمی خوارزمی به فلاسفه درباره حجم نیز وارد نیست؛ زیرا آنچه فلاسفه از آن بحث می‌کنند، احکام مختلف شیء واحد نیست، بلکه افعال مختلف شیء واحد است. حجم طبق نظری که ارائه شد، احکام بسیاری بر آن مترتب می‌شود. به عبارت دیگر، می‌توان گفت حجم احکام بسیاری دارد، اما محل نزاع در قاعده الواحد فاعلیت نسبت به معلول است؛ یعنی واحد بسیط محض دو فعل از آن صادر شود. ابن ملاحمی خوارزمی نتوانسته است با توجه به مسئله حجم، نقضی به قاعده الواحد وارد کند.

۶. همان‌طور که گذشت مبنای اصلی این قاعده، قاعده سنخیت است. ابن ملاحمی خوارزمی به این موضوع توجه نکرده و به نقد این مبنا پرداخته است.

نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که ابن ملاحمی خوارزمی در نقد فلاسفه همچون سلف خود (غزالی) در تاریکی قدم می‌زند به این معنا که او برای فهم فلاسفه به متون خود آنها مراجعه نکرده است و براهین قاعده الواحد را مورد نقد بررسی قرار نداده است. او تنها به نقل سخن فلاسفه پرداخته و با توجه به فاعل موجب بودن خداوند نزد فلاسفه به نقد آنها پرداخته است، البته در مورد اخیر هم نتوانسته موفقیتی کسب کند؛ زیرا به تعریف فلاسفه از قدرت نپرداخته است. به عبارت دیگر می‌توان گفت ابن ملاحمی خوارزمی با توجه به پیشینه کلامی که داشته و پیش‌فرض‌های مسلم نزد متکلمان و مبانی مورد قبول خود به نقد فلاسفه پرداخته است که البته نمی‌توان این روش را در نقد نه تنها از ایشان بلکه از هر کس دیگر قبول کرد و البته تمام

موارد فوق به این معنا نیست که قاعده الواحد قابل دفاع است، بلکه صرفاً نشان می‌دهد که ابن‌ملاحمی خوارزمی در ادعای خود در نقد مدعای فلاسفه موجه نیست.

منابع

۱. ابن‌ابی‌اصیبه، (۱۹۹۸)، *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، تصحیح: محمد باسل عیون السود، بیروت، منشورات محمدعلی بیضون دارالکتب العلمیه.
۲. ابن‌تلمسانی، شرف‌الدین عبدالله، (۱۴۳۱ق)، *شرح معالم اصول الدین للإمام فخرالدین الرازی*، تحقیق: نزار حمادی، اردن، دارالفتح للدراسات والنشر.
۳. ابن‌رشد، (۱۹۹۴)، *رساله مابعدالطبیعه*، مقدمه، تصحیح و تعلیق: رفیق العجم و جیرار جهامی، بیروت، دارالفکر.
۴. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به‌اهتمام: عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۵. _____، (۱۳۷۱)، *المباحثات*، توضیح و مقدمه: محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۶. _____، (۱۳۷۵)، *الإشارات و التنبیحات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغه.
۷. _____، (۱۳۷۹)، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۸. _____، (۱۳۸۸)، *الهیات از کتاب شفا*، ویرایش و ترجمه: ابراهیم دادجو، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
۹. _____، (۱۳۹۱)، *التعلیقات*، مقدمه، تحقیق و تصحیح: سیدحسین موسویان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. _____، (۱۴۰۰ق)، *رسائل (یک جلدی)*، قم، انتشارات بیدار.
۱۱. _____، (۱۴۰۴ق)، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح: سعید زاید و دیگران، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی.
۱۲. ابن‌ملاحمی خوارزمی، رکن‌الدین، (۱۳۸۶)، *الفائق فی اصول الدین*، تحقیق و مقدمه: ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرمت، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
۱۳. _____، (۱۳۸۷)، *تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه*، تحقیق و مقدمه: حسن انصاری و ویلفرد مادلونگ، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.

۱۴. _____ (بی‌تا)، کتاب المعتمد فی اصول الدین، تحقیق و مقدمه: ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرمت، لندن، انتشارات الهدی.
۱۵. اسفراینی، فخرالدین، (۱۳۸۳)، شرح کتاب النجاة، مقدمه و تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۶. آشتیانی، میرزا مهدی، (۱۳۸۸)، اساس التوحید مبحث قاعده الواحد و وحدت وجود، تهران، انتشارات هرمس.
۱۷. آمدی، سیف‌الدین، (۱۴۲۴ق)، أبکار الأفكار فی أصول الدین، تحقیق و تعلیق: احمد فرید المزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه منشورات محمد علی بیضون.
۱۸. بدوی، عبدالرحمن، (۱۴۱۳ق)، مقدمه اثولوجیا، قم، انتشارات بیدار.
۱۹. تبریزی، ملارجعلی، (۱۳۸۶)، الأصل الأصل، تصحیح و مقدمه: عزیز جوانپور هروی و حسن اکبری بیرق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۰. خراسانی، شرف‌الدین، (۱۳۷۳)، مدخل اثولوجیا در دایره المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر: کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
۲۱. داماد، میر محمدباقر، (۱۳۶۷)، القیسات، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. رازی، فخرالدین، (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، قم، انتشارات بیدار.
۲۳. _____، (۱۹۸۶)، الأربعین فی اصول الدین، قاهره، مكتبة کلیات الأزهریة.
۲۴. ژیلسون، اتین، (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، ترجمه: رضا گندمی نصرآبادی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۵. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق: مسعود طالبی، تهران، انتشارات ناب.
۲۶. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات، تصحیح: هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۷. شهرزوری، شمس‌الدین، (۱۳۷۲)، شرح حکمة الإشراق، مقدمه و تحقیق: حسین تربتی ضیائی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۸. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۲۶ق)، نهایه الحکمه، تعلیق: محمدتقی مصباح یزدی، بیروت، منشورات مؤسسه الخراسان للمطبوعات.
۲۹. _____، (۱۹۸۱م)، حاشیه بر اسفار، بیروت، داراحیاء التراث.
۳۰. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها (مع المحاکمات)، قم، نشر البلاغه.
۳۱. غزالی، محمد، (۱۳۸۲)، تهافت الفلاسفه یا تناقض‌گویی فیلسوفان، ترجمه: علی اصغر حلبی، تهران، انتشارات جامی.

۳۲. _____، (۱۹۶۱)، *مقاصد الفلاسفه*، تحقیق: سلیمان دنیا، مصر، دارالمعارف.
۳۳. فارابی، ابونصر، (۱۹۹۵)، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، تقدیم و تعلیق: علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۳۴. _____، (۲۰۰۸)، *رسائل الفارابی*، تحقیق: موفق فوزی الجبر، دمشق، دارالینابیع.
۳۵. فلوطین، (۱۳۶۶)، *مجموعه آثار*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۳۶. _____، (۱۴۱۳ق)، *اثولوجیا*، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، قم، انتشارات بیدار.
۳۷. قفطی، (۱۳۷۱)، *تاریخ الحكماء ترجمه فارسی قرن یازدهم*، به کوشش: بهین دارانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۸. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۴۲۹ق)، *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، تحقیق: اکبر اسد علی زاده، تقدیم و اشراف: جعفر سبحانی، قم، مؤسسه الإمام الصادق، چاپ دوم.
۳۹. معتزلی، قاضی عبدالجبار، (۱۹۶۲)، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، تحقیق: جورج قنوانی و دیگران، قاهره، الدار المصریه.
۴۰. قوام شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۴۱. _____، (۱۳۸۲)، *شرح و تعلیق بر الهیات شفاء*، تصحیح، تحقیق و مقدمه: نجفقلی حبیبی، اشراف: سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات حکمت صدرا.
۴۲. _____، (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
۴۳. مهدوی، یحیی، (۱۳۳۳)، *فهرست نسخه‌های مصنفاة ابن سینا*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.