

محدوده معرفت انسان نسبت به حق تعالی

پروین نیان *

چکیده

مقاله حاضر در پی پاسخ دادن به این سؤال اساسی است که «حد معرفت انسان نسبت به حق تعالی چیست؟». در پاسخ به این سؤال اغلب اندیشمندان در اینکه متعلق معرفت حق تعالی ذات حق نیست، اشتراک نظر دارند اما در عین حال شناخت حق تعالی را از طریق شناخت صفات خداوند امکان پذیر دانسته‌اند و در محدوده شناخت صفات، گروهی راه تشبیه و گروهی راه تنزیه و گروهی بنا بر ادعای خود راهی میان تنزیه و تشبیه برگزیده‌اند. در این مقاله ضمن نقد این طرق و بیان ناکارآمدی هر یک از آنها در معرفت واقعی حق تعالی، این نکته بررسی می‌شود که صفات حق تعالی نیز به دلیل عینیت‌شان با ذات متعلق معرفت قرار نمی‌گیرد و بنابراین محدوده شناخت حق تعالی افعال اوست نه صفات او؛ به این معنا که معرفت نه به خود ذات یا صفات بلکه به فعلی که مظهر ذات و صفات حق تعالی است، تعلق می‌گیرد. بنابراین بالاترین معرفت به حق تعالی در معرفت بالاترین و کاملترین فعل او که شدیدترین ظهور حق در او تحقق پذیرفته، یعنی انسان کامل (که در رأس آن امام است) منطوقی است. بنابراین شناخت حقیقی خداوند (در محدوده قابلیت انسان) که هدف از خلقت انسان نیز هست تنها در نتیجه سیر تکاملی و مظهریت صفات حق و رسیدن به مقام مخلصین و فعلیت عقل شهودی (و نه تنها عقل استدلالی) امکان پذیر است. آنکه بر اساس اعتقاد به وحدت وجود، به وحدت شهود رسیده است می‌تواند آینه تمام‌نمای حق شود و با وجود خویش (و نه تنها با زبان) حق تعالی را توصیف کند و خداوند نیز بر اساس آیه شریفه «سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین» (صافات/۱۶۰-۱۵۹) تنها به اینان اجازه توصیف خویش را داده است.

واژگان کلیدی: تشبیه، تنزیه، مظهریت صفات حق، انسان کامل، مخلصین، معرفت، وحدت وجود، وحدت شهود.

*. استادیار گروه الهیات دانشگاه اصفهان p.nabian@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۷/۱۷؛ تاریخ تایید: ۱۳۸۹/۱۰/۱۲]

مقدمه

در آیات کریمه قرآن و روایات و احادیث اهل بیت علیهم السلام، مقصود از آفرینش وجود انسان، معرفت حضرت خداوندی معرفی شده است؛ چه دل انسان آینه جمال نمای الوهیت است و ظهور جملگی صفات جلال و جمال حق به واسطه این آینه الهی است: «ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» (ذاریات/۵۶). از آنجا که حقیقت عبادت این است که بنده، خود را به مقام ذلت و عبودیت وادارد و از خود و هرچه غیر حق انقطاع حاصل نماید، عبادت را به معرفت تفسیر نموده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۱۸، ۴۲۰). اکنون روایتی می‌آوریم در تأیید این تفسیر. امام حسین (ع) می‌فرماید: «خداوند عزوجل بندگان را خلق نفرمود مگر برای معرفت به او. پس هرگاه او را شناختند، عبادتش نمایند و آنگاه که عبادتش نمایند به عبادت او از عبادت غیر او بی‌نیازی جویند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۳، ۸۳ - به نقل از طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۱۸، ۴۲۳). نیز در حدیث قدسی آمده است که: «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» (أملی، ۱۳۴۷، ۶۸۲)؛ من گنجی نهان بودم دوست داشتم که شناخته شوم پس آفریدم تا شناخته شوم.

از طرف دیگر هستی‌شناسان به این واقعیت اعتراف دارند که کنه حقیقت وجود قابل ادراک نیست و کسی نمی‌تواند به آن دست یابد. کنه حقیقت هستی، حق جل جلاله، غیب مطلق است که نه اسم دارد و نه می‌توان از آن خبر داد. بین انسان و ذات حق تباین محض وجود دارد و انسان هیچ‌گونه تناسب و سنخیت و در نتیجه معرفتی نسبت به ذات حق ندارد (ر.ک. به: ابن عربی، ۱۳۹۲، ج ۱، ۹۴ و ۹۵؛ نیز به: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ۳۳۲-۳۱۷).

از طرف دیگر، طبق میانی کلام شیعه صفات حق نیز عین ذات حق هستند پس همچنانکه معرفت به ذات حق تعلق نمی‌گیرد به صفات او نیز تعلق نمی‌گیرد. صفات او همچون ذات او ماهیت ندارند و محدود به حدی نیستند و بنابراین متعلق معرفت عقلی قرار نمی‌گیرند. ملاصدرا در این باره می‌فرماید: «همچنانکه وجود حق تعالی حقیقت وجود است و هیچ‌گونه شائبه عدم و امکان ندارد و وجود او کلی وجود می‌باشد و تمام آن وجود است، در مورد صفات کمالیه حق که عین ذات او می‌باشد نیز، وضعیت همین گونه است ... (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۳۸).

گفتنی است که بحث در مورد صفات خداوند گاهی در حوزه وجودشناسی است و گاهی در حوزه معرفت‌شناسی (توکلی، ۱۳۸۶، ۹۹). در حوزه وجودشناسی بحث بر سر وجود و عدم صفات در حق تعالی است. اختلاف متکلمین اسلامی عموماً در این حوزه است؛ معتزله معتقد به نفی صفات از حق تعالی و نیابت ذات از صفات شده‌اند؛ اشاعره با قبول صفات برای حق تعالی به زیادت صفات بر ذات حق و شیعه به عینیت صفات با ذات حق تعالی قائل شده‌اند (تفتازانی، ۱۳۲۶، ۷۶).

اما در حوزه معرفت‌شناسی بحث بر سر این مسأله است که صرف نظر از صفت داشتن حق یا نیابت ذات از صفات و زیادت یا عینیت صفات و ذات آیا انسان می‌تواند این صفات را بشناسد

و معنایی محصل از آن‌ها در عقل خویش بیاید یا عقل بشری چنین توانایی‌ای ندارد و هیچ معنای ایجابی و محصلی از صفات الهی را در خود نمی‌یابد و یا راه حل دیگری در این زمینه ارائه می‌دهد.

این پژوهش درصدد تبیین بحث صفات حق تعالی در حوزه معرفت‌شناسی است، به این معنا که اگر معرفت نه به ذات حق تعالی تعلق می‌گیرد و نه به صفات او، پس ضرورت معرفت حق به چه معناست و چگونه است که مقصود از آفرینش انسان، معرفت حق تعالی معرفی شده است. حد معرفت انسان به خدا چیست و چگونه انسان می‌تواند به چنین معرفتی نائل گردد؟ آیا معرفت حق تعالی تشبیه اوست به صفات مخلوقات یا تنزیه او از صفات مخلوقات یا تشبیه او به صفات کمال مخلوقات و تنزیه‌اش از صفات نقص آن‌ها؟ یا به‌راستی او وراء تشبیه و تنزیه است اما نه به این معنا که رابطه معرفتی انسان با او قطع گردد. در پاسخ به این سؤالات اندیشمندان گوناگون راه‌های مختلف پیموده‌اند و پاسخ‌های متفاوت داده‌اند اما به نظر می‌رسد هر یک از این پاسخ‌ها خالی از نقص و اشکال نیست اگرچه بسیاری به نکات دقیق و ارزنده متوجه شده‌اند. این نوشتار بر آن است که ضمن طرح مختصر این آراء، اشکالات اساسی آن‌ها را بیان کند و سپس پاسخی را که با مبانی عقلی و نقلی سازگارتر است، ارائه دهد.

معانی مختلف تشبیه و تنزیه

با توجه به نظریات گوناگون در باب چگونگی شناخت صفات خداوند می‌توان برای تشبیه و تنزیه سه معنا در نظر گرفت:

- ۱) تشبیه حق به ظواهر و اجسام و تنزیه حق از تشبیه او به ظواهر و اجسام؛
- ۲) تشبیه حق به صفات کمالی ممکنات و سرایت دادن خصوصیات ایجابی کمالی مخلوقات به خالق و تنزیه حق از هرگونه خصوصیت ایجابی مخلوقات به خالق حتی خصوصیات کمالی آن‌ها؛
- ۳) تشبیه و تنزیه در معانی عرفانی.

تشبیه و تنزیه در معنای اول

تشبیه در این معنا، اندیشه فرقه مشبّهه و مجسمه است، این فرقه حق را شبیه خلق و همانند جسم بلکه جسمی مانند اجسام دیگر می‌پندارند (اشعری، ۱۹۶۲، ۱۰۸-۱۰۶؛ شوشتری، ۱۳۷۶، ۱۳۷). بعضی دیگر همراه این تشبیه، تنزیه نیز کرده‌اند: داوود جواری تصریح کرده است: «او جسم است، نه مانند سایر جسم‌ها، گوشت است، نه مانند سایر گوشت‌ها و خون است نه مانند سایر خون‌ها» (شهرستانی، ۱۳۸۷، ۱۰۵). مهمترین مستند این فرقه آیاتی است که به‌ظاهر بر جسم بودن حق تعالی و ثبوت صورت، دست، شکل و جهت و امثال آن برای او دلالت می‌کنند: «الرحمن علی العرش استوی» (طه/۵)، «فاینما تولّوا فثم وجه الله» (بقره/۱۰۹)،

«یدالله فوق ایدیههم» (فتح/۱۰)، «ولتصنع علی عینی» (طه/۴۰)، «یا حسرتا علی ما فرطت فی جنب الله» (زمر/۵۸).

در برابر تشبیه به این معنا جمهور حکیمان و متکلمان به تنزیه محض قائلند و حق را از جسم بودن و جمیع اوصاف و لوازم آن و همهٔ اموری که لایق ساحت قدس او نمی‌دانند تنزیه می‌کنند که این‌گونه امور و اوصاف را منافی وجوب وجودش می‌دانند و آیات و احادیثی را که دلالت بر تشبیه دارند، از جمله متشابهات می‌شمارند، بعضی به تأویلش می‌پردازند (مانند معتزله) و بعضی به لفظش ایمان می‌آورند و در معنایش توقف می‌کنند (مانند خنابله) و یقین دارند که خداوند شبیه و همانند مخلوقاتش نیست (جهانگیری، ۱۳۸۳، ۲۷۹).

در این نوشتار به دلیل وضوح بطلان تشبیه به این معنا و در نتیجه وضوح حقانیت تنزیه به معنای مقابل آن، از پرداختن به آن صرف نظر می‌کنیم و به تشبیه و تنزیه در دو معنای دیگر می‌پردازیم:

تشبیه و تنزیه به معنای دوم

تشبیه در این معنا، اعتقاد به شباهت حق تعالی به مخلوقات خود در جسم و اندام‌های جسمانی نیست؛ بسیاری از اندیشمندان با وجود نفی تشبیه از خداوند به این معنا، به نوعی دیگر برای حق تعالی به تشبیه قائل می‌گردند اگرچه خود را از قول به تشبیه کاملاً میرا می‌دانند. تشبیه در این معنا حمل صفات کمالی مخلوقات (و نه صفات نقص مانند جسمانیت) به شکل ایجابی به حق تعالی است به این معنا که ما هر کمالی را که در مخلوقات به‌خصوص در خود نظیر علم، قدرت، حیات، روح... مشاهده می‌کنیم می‌توانیم و بلکه واجب است که به خداوند نسبت دهیم. ملاصدرا با الهام از طریق وجودشناسی خاص خود و اصول مربوط به آن از جمله اشتراک معنوی و تشکیک وجود، در بحث صفات خداوند قول به تشبیه مطلق و تنزیه مطلق را باطل می‌داند و بیان می‌کند که همچنانکه وجود در خالق و مخلوق به یک معنا و به نحو تشکیکی اطلاق می‌گردد، صفات کمالیه ذاتی حق تعالی را نیز به دلیل رجوع به حقیقت وجود باید به نحو تشکیکی با مخلوقات شبیه دانست یعنی تفاوت آن‌ها را به شدت و ضعف دانست (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ۱۸-۱۶). پس برای معرفت به صفات حق تعالی عقل انسانی باید ابتدا این کمالات را از هرگونه محدودیت و قید و جهات نقص منزّه کند و سپس آن را به صورت خالص و نامحدود و مطلق به حق تعالی نسبت دهد. در این صورت عقل قادر به معرفت به صفات حق تعالی از راهی میانۀ تشبیه و تنزیه خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۵۰، ج ۸، ۵۹) که نه مستلزم تشبیه محض حق به مخلوقاتش است و نه تعطیل حق از شناخت و معرفت. بدین ترتیب ملاصدرا و پیروان او برای شناخت صفات کمالی حق تعالی معنای ایجابی قائل هستند و حتی صفات سلبيه حق تعالی را درست در نقطهٔ مقابل قائلان به تنزیه مطلق که صفات ایجابی حق را به صفات سلبيه برمی‌گردانند به سلب سلب یعنی ایجاب

برمی‌گردانند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ۱۱۲). از نظر او صفات سلویه (جلال) سلب از نقایص و اعدام است که همه آن‌ها به سلب واحد که همان سلب امکان که مستلزم سلب نقص از ذات حق تعالی است، برمی‌گردد (همان، ۱۱۲) و سلب نقص برخلاف سلب کمال مستلزم ترکیب ذات حق تعالی از دو حیثیت وجودی و عدمی نیست. او در تبیین خود با ذکر مثال می‌گوید: وقتی از عقل واجبیت سلب می‌شود به این معناست که ذات عقل مرکب از دو حیثیت است یکی وجودی و دیگری عدمی اما وقتی از انسان سلب جمادیت و شجریت و... می‌شود مستلزم وجود حیثیات مختلف جز همان حیثیت ناطقیه نیست. در مورد ذات احدیت نیز همه سلویی که به او مستند است چون به سلب امکان برمی‌گردد، پس مستلزم سلب نقائص و در نتیجه عدم ترکیب است (همان، ۱۱۳). به هر حال حق تعالی به جمیع صفات الهیه و اسماء حسنی در مرتبه وجود واجب خویش متصف است و از فقدان و عدم صفات کمالیه منزّه است (ملاصدرا، ۱۳۶۴، ج ۲، ۱۴۲). اما بیان می‌کند کثرت این صفات از جهت معنا و مفهوم است و گرنه از جهت هویت وجودی واحد هستند (همان، ۱۴۳). البته پیروان این قول تصریح کرده‌اند که اگرچه با مقیاس وجودشناسی کاملاً قابل تحقیق است که چه صفتی از صفات کمالیه است و لایق ذات پروردگار و چه صفتی این چنین نیست، اما این به آن معنی نیست که عقل قادر است به کنه صفات پروردگار پی ببرد (ملاصدرا، ۱۳۶۴، ج ۲، ۲۰۵؛ طباطبایی، بی‌تا، ۱۳۲). به هر حال خداوند را با هر وصفی که حاکی از حسن و کمال باشد و در حد اعلائی حسن و کمال باشد و هیچ جهت نقص و عدم در او نباشد می‌توان توصیف کرد (همان، ۱۳۶). و روشن است که توصیف شیء به صفت ایجابی فرع بر نوعی ادراک نسبت به آن صفت ایجابی است. ملاصدرا روایات نافی صفات را ناظر به صفات زائد می‌داند: قوله و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه اراد به نفی الصفات التی وجودها غیر وجود الذات (ملاصدرا، ۱۳۹۶، ج ۶، ۱۴۰). اما به راستی آیا می‌توانیم از اینکه صفات سلویی خداوند به صفات ایجابی برمی‌گردد نتیجه بگیریم که ما هم در مقام ادراک صفات باید آن‌ها را به نحو ایجابی ادراک کنیم؟ البته این تنها صدرالمتهلین و پیروان حکمت متعالیه نیستند که با تکیه بر مبانی وجودشناسی خاص این مکتب قائل به مجاز بودن توصیف حق تعالی به صفات کمالی ایجابی هستند بلکه کسانی چون ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ۳۶۶) و فخر رازی (رازی، ۱۹۸۷، ۳۰۱) نیز شناخت اجمالی نسبت به صفات حق تعالی را میسر دانسته‌اند و بدین ترتیب تباین خالق و مخلوق را انکار کرده‌اند.

به اعتقاد این گروه، ضعف قوای ادراکی انسان گواه آن است که خدا را چنانکه هست، نمی‌توان شناخت، اما لازمه این سخن نفی کامل شناخت نیست. بنا نیست صورتی از خداوند در ذهن حاضر شود تا موجب تحدید او شود. او صورت ندارد و شناخت او شناخت ماهوی نیست، شناخت ما هم منحصر در شناخت ماهیت اشیاء نیست (توکلی، ۱۳۸۶، ۱۱۳). ملاصدرا با اعتقاد به اشتراک معنوی وجود و صفات کمالی میان خالق و مخلوق بر آن است که عنوان این صفات به همان معنی که در مورد انسان اطلاق می‌شود در مورد حق تبارک و تعالی نیز اطلاق می‌گردد. تنها تفاوتی که

در میان این دو تحقق دارد، تفاوت به شدت و ضعف است که معنی تشکیک در مراتب را آشکار می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۶، ۸۵). ملاصدرا به انبوهی از روایات هم اشاره می‌کند که مفادشان لزوم شناخت حق تعالی است (ملاصدرا، ۱۳۶۴، ج ۲، ۸۴ به بعد). این گروه به آیات قرآنی‌ای که خدا را وصف می‌کنند نیز تمسک می‌جویند.

اما علت اینکه کسانی همچون ملاصدرا با وجود آنکه طریق خود را در شناخت حق تعالی طریقی میان تشبیه و تنزیه می‌دانند، می‌توانند جزء کسانی شمرده شوند که به نحوی به تشبیه خالق به مخلوق قائل هستند در این نکته است که بعد از آنکه از یک صفت مخلوق با کیفیت و چگونگی خاص آن، حدود و نقایص آن را برمی‌داریم، آیا در نهایت یک بخش ایجابی از آن باقی می‌ماند یا دیگر هیچ چیزی از آن باقی نمی‌ماند؟ در صورت اول، انتساب این امر ایجابی به خداوند مستلزم تشبیه است و در صورت دوم، آنچه در پایان به خدا انتساب می‌یابد، بیش از یک معنی سلبی نخواهد بود. مانند این است که بگوییم اگر ما دست یک متری خود را به خدا نسبت دهیم، تشبیه است، اما اگر دست خود را نامتناهی کنیم، انتساب دستی با طول بی‌نهایت به خدا ما را از تشبیه خارج می‌سازد؛ واضح است که چنین نیست، چون هنوز در اینجا معنای «دست» یعنی یک وجود ایجابی با خصوصیات و کیفیاتی خاص که بر ما معلوم است و «مخلوق» است حفظ شده است. در مورد «علم» هم همین‌گونه است. اگر ما مثلاً از آن علم حضوری که در خودمان می‌یابیم و آمیخته با انواع حدود و نقائص است، تمام این نقائص و اطوار مخلوقیت را حذف کنیم، چه چیز محصلی باقی می‌ماند؟ حتی اگر یکی از این اوصاف ایجابی باقی بماند، از آنجا که این کیفیت ایجابی (حتی با قید نامحدودیت) یک موجود محصل است، پس تنها چیزی که از علم حضوری باقی می‌ماند، فقط یک معنای کلی سلبی است و آن این است که هیچ چیز از خداوند پوشیده نیست (ر.ک. به: افضلی، ۴۵-۴۴). امام باقر (ع) به همین نکته اشاره می‌کند و می‌فرماید: «تمام چیزهایی را که شما به دقیق‌ترین معانی آن با اوهام خود از هم تفکیک و تمیز می‌دهید (و به خدا نسبت می‌دهید) مصنوعی همانند خود شما هستند و به سوی شما برمی‌گردد (نه به خدا) و چه بسا مورچه ریز هم تصور می‌کند که خدای متعال هم دو شاخک دارد چرا که این شاخک‌ها برای خود او کمال است و تصور می‌کند که نداشتن آن‌ها برای کسی که به آن‌ها متصف نیست، نقص است. وضعیت عقلا هم در صفاتی که به خدا نسبت می‌دهند، همین‌گونه است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶، ۲۹۳).

دلایل قائلان به این نوع تشبیه (تشبیه در عین تنزیه)

(۱) **دلیل عقلی:** این اندیشمندان که اغلب هم فیلسوف بوده‌اند با اعتقاد به اصل علیت و فروع ناشی از آن، نوعی سنخیت میان علت و معلول را ضروری می‌دانند. بنابر اصل سنخیت، دو امر بیگانه که از هر جهت با یکدیگر تباین داشته باشند و هیچ شباهتی میان آن‌ها نباشد هرگز نمی‌توانند

با یکدیگر ارتباط پیدا کنند و در نتیجه تأثیر علت در معلول یک امر بی‌معنی خواهد بود. نشانه فاعل را در فعل او باید جستجو کرد بنابراین انسان نمی‌تواند پیوسته از تفرقه و تباین سخن گوید و خود را در قالب تنزیه محض زندانی نماید. از افراط در تنزیه و تفریط در تشبیه باید احتراز کرد و راه میان تنزیه و تشبیه را جستجو نمود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ۲۴۳-۲۴۱). پس درست است که خداوند مثل مخلوقات نیست، اما با آن‌ها مابین هم نیست و گرنه نوعی ضدیت را اثبات کرده‌ایم. اما همچنانکه خداوند را مثل نیست، ضد هم نیست؛ در اینجا میان مفهوم و مصداق خلط شده، وجود خارجی مخلوق مثل خالق نیست نه اینکه هر مفهومی که بر مخلوق صدق کند، نباید بر خالق صدق کند (مطهری، بی تا، ۱۳۱).

از طرف دیگر اغلب این اندیشمندان استدلال می‌کنند: همچنانکه تشبیه صرف موجب محدودیت است زیرا چیزی که مشابه امر محدود است، خود محدود است، تنزیه محض را هم موجب محدودیت می‌دانند چرا که تنزیه از طریق قیود سلبيه شناخته می‌شود و هرگونه قید سلبي مستلزم نوعی محدودیت است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ۷۵) زیرا اگر از ذات خدا چیزی سلب شود او از «کون شیء» و «لاکون شیء آخر» مرکب می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۹۶، ج ۶، ۱۱۱-۱۱۰) و روشن است ترکیب از محدودیت برمی‌خیزد. البته همچنانکه اشاره شد ملاصدرا خود بر این باور است که آنچه موجب ترکیب در ذات حق تعالی می‌شود، سلب امور وجودی است نه سلب امور عدمی و برای همین هم صفات سلبيه حق تعالی را به سلب یعنی ایجاب برمی‌گرداند، اما نکته مهم در این باره این است که این استدلال ملاصدرا استدلالی از جنبه وجودشناسی (Ontologic) است که قطعاً لازمه آن این است که در جنبه شناخت‌شناسی (Epistemologic) هم ما مجبوریم صفات سلبيه را به صفات ایجابی بازگردانیم و صفات ایجابی را از طریق بین تشبیه و تنزیه فهم نماییم. به عبارت دیگر آنچه استدلال ملاصدرا اثبات می‌نماید این است که در ذات حق تعالی تنها صفات ایجابی موجود است اما این استدلال دلالت بر این نمی‌کند که ما هم در مقام ادراک این صفات، باید این صفات (ایجابی) را ادراک کنیم و حق تعالی را به آن صفات با معنای ایجابی توصیف نماییم بلکه ما می‌توانیم در عین اینکه به وجود صفات کمالی و عینیت آن‌ها با ذات حق تعالی قائل شویم و ذات حق را مرکب از «کون و لاکون شیء آخر» ندانیم، در مقام ادراک صفات و توصیف حق تعالی به عدم ادراک صفات به نحو ایجابی قائل باشیم؛ پس این دلیل بر اثبات رأی آنان که تنزیه مطلق را انکار می‌کنند، دلالت ندارد و اشتباه استدلال‌کنندگان به این دلیل، خلط مباحث وجودشناسی و شناخت‌شناسی است.

۲) دلیل نقلی: در قرآن کریم (و همچنین روایات اسلامی) خداوند به صفاتی توصیف شده است که اگرچه مصداقاً با صفات انسان متفاوت است اما مفهوماً مشترک با صفات انسانی است. اگر هیچ‌گونه معرفت ایجابی از ذات و صفات الهی امکان‌پذیر نیست، پس ما فقط باید در متون دینی، تعابیر سلبي درباره خدا داشته باشیم، درحالی‌که چنین نیست: «ان الله كان عليماً حكيماً» (احزاب/۱)؛ «و الله غفور رحيم» (آل عمران/۱۲۹)؛ «الله لا اله الا هو الحي القيوم» (بقره/۲۵۵).

حتی در بعضی آیات که متضمن تنزیه هستند، تشبیه نیز بکار رفته است و این همان طریق میان تشبیه و تنزیه است: «المهمین العزیز الجبار المتکبر سبحان الله عما یشرکون» (حشر/۲۳)؛ «لیس کمثله شیء و هو السميع العليم» (شوری/۱۱).

در بعضی آیات خداوند به انسان‌ها نزدیک معرفی شده است که هرگونه تباین میان او و مخلوقات را مورد تردید جدی قرار می‌دهد: «نحن اقرب من جبل الوریث» (ق/۱۶)؛ «و اذا سئلک عبادى فانی قریب اجیب دعوة الداع اذا دعان» (بقره/۱۸۶).

در پاسخ به این دلیل طرفداران تنزیه مطلق، بازگشت تمامی این الفاظ ایجابی را به معرفت سلبی می‌دانند و تصریح برخی از این احادیث را به سلب صفات دلیل ادعای خود برمی‌شمرد (قمی، ۱۴۱۵، ۲۳-۱۵). به‌عنوان نمونه، روایتی از امام رضا (ع) نقل شده که می‌فرماید: «خداوند عالم نامیده می‌شود زیرا به هیچ چیز جاهل نیست و پروردگار ما سمیع نامیده می‌شود... زیرا هیچ صدایی بر او پوشیده نیست... و همچنین است که بصیر نامیده می‌شود زیرا از کسی که مورد نظر اوست، بی‌خبر نیست» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ۱۷۷)؛ اما این پاسخ در مورد آیات و روایاتی که دلالت بر نوعی نزدیکی و قرب خداوند به انسان‌ها دارد، به هیچ وجه قانع‌کننده نیست.

تنزیه مطلق

طرفداران این نوع تنزیه بر این باورند که تنزیه حق تنها تنزیه او از نقایص امکانی نیست بلکه تنزیه اوست هم از نقایص امکانی و هم از کمالات انسانی (قیصری، ۱۲۹۹، ۱۲۸). اغلب اهل کلام و ظاهر شریعت به این نوع تنزیه قائلند که بر اساس این اندیشه یگانه معرفت دست‌یافتنی برای انسان در باب ذات و صفات الهی معرفت سلبی است و هرگونه تلاش برای کسب معرفت ایجابی در این امر به نظریه تشبیه می‌انجامد که به حکم عقل و نقل باطل است.

دیدگاه تنزیه‌ی نسبت به معرفت حق تعالی تنها منحصر به متفکران مسلمان نیست بلکه سابقه این دیدگاه در یونان باستان و در تمامی ادیان ابراهیمی نیز وجود داشته است:

اندیشمندان یونانی:

افلاطون در رساله پارمنیدس توضیح می‌دهد که واحد با صفاتی چون سکون یا تغییر، کوچک یا بزرگ، اول یا آخر توصیف نمی‌شود، او قابل شناخت نیست، به حس در نمی‌آید و نمی‌توان از او سخن گفت (ر. ک. به: افلاطون، ۱۳۸۰، ۱۶۲۰-۱۵۴۳).

افلوپلین در رساله نهم از انتاد ششم می‌نویسد: «واحد را نمی‌توان از طریق دانش شناخت و نمی‌توان به یاری اندیشیدن بدان سان که در مورد سایر موضوعات اندیشه می‌اندیشیم به ذات او پی برد... درباره او

نه می‌توان سخن گفت و نه می‌توان چیزی نوشت. گفتن و نوشتن ما تنها بدین منظور است که دیگری را به سوی او سوق دهیم» (افلوپین، ۱۳۶۶، ۱۰۸۲). «در یونان برخی متفکران نسبت به خداوند همه محمولات را نامناسب شمردند، حتی مفاهیمی مثل کمال و تجرد را برای خداوند ناکافی دانستند» (Kenny, 1998, 257).

اندیشمندان یهودی:

فیلون (۱۵ ق. م - ۵۰ م) فیلسوف مشهور یهودی می‌گوید: «شناخت جوهره خدا در وسع انسان نیست. گو اینکه وجودش برای همه آشکار است» (Runia, 1998, 357). ابوعمران موسی بن میمون (۱۲۰۴-۱۱۳۸) متفکر برجسته یهودی در کتاب «دلاله الحائرین» می‌نویسد: «صفات، اگر به همان معنایی که در رابطه با ما کاربرد دارد به او اطلاق شود، در ارجاع به او متضمن نقص است؛ گو اینکه ممکن است در گمان ما متضمن کمال باشد» (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۴۳).

اندیشمندان مسیحی:

از دیدگاه دیونوسیوس متفکر مسیحی اوایل قرن ششم میلادی «خداوند در ظلمت است و نوعی ممانعت از طرف ذات باری در مقابل نفوذ شهود انسانی وجود دارد؛ خداوند به‌طور مطلق توصیف‌ناشدنی و دست‌نیافتنی است» (مجتهدی، ۱۳۷۹، ۱۱۰). ویلیام اکامی (۱۲۷۸ م - ۱۳۴۷ م) به‌صراحت می‌گوید: «مفهومی ضروری و بسیط از خداوند در این زندگی در اختیار انسان‌ها نیست» (Panaccio, 1998, 742). نیکولاس کوسایی (۱۴۰۱ م - ۱۴۶۴ م) بیشتر مشکلات ادیان را از کلام ایجابی می‌داند و معتقد است آن‌ها به‌جای پرستش حقیقت، تصاویر انسانی آن را پرستیده‌اند (ایلخانی، ۱۳۸۲، ۵۵۳). پیر کارن (۱۶۰۳-۱۵۴۱) می‌گفت: «ما عقلاً نمی‌توانیم بدانیم که او چه هست؛ آنچه می‌دانیم تنها این است که خدا چه چیزی نیست، پس معرفت کامل به او جهل به اوست. بزرگترین فیلسوفان و متکلمان شناختشان در مورد خداوند بیش از توده عوام نیست» (Popkin, 1998, 288).

اندیشمندان اسلامی:

در بین متکلمان مسلمان، اغلب معتزله به کلی صفات را از ذات حق انکار کرده و ذات حق را خالی از صفات دانسته‌اند (شهرستانی، ۱۳۸۷، ۴۴ و ۴۵). قاضی عضدالدین ایجی می‌نویسد: «معتزله کسانی را که به واقعیت صفات الهی معتقد بودند به آن متهم می‌کردند که گرفتار خطای اعتقاد مسیحی تثلیث شده‌اند» (ولفسون، ۱۳۶۸، ۱۲۳). از نظر آنان قائلان به صفات

الهی از آنجا که این صفات را از ازل برای خداوند باور داشته‌اند، ناچار به تعدد قدما اعتقاد داشته و در نتیجه مرتکب شرک مسیحیان شده‌اند چرا که «بسیاری از مسیحیان، مسیح و روح‌القدس یعنی اقنوم دوم و سوم را همان صفات حیات، علم و قدرت می‌دانند» (همان، ۱۴۱ و ۱۴۲).
به همین دلیل بسیاری معتقدند که معتزله را باید در گروه قائلان به تنزیه محض قرار داد (اشعری، ۱۳۸۹، ۲۳۵).

اما به نظر می‌رسد از آنجا که بسیاری از معتزله به نیابت ذات از صفات قائلند و معتقدند که ذات کار صفات را انجام می‌دهد، اظهار نظر در مورد تنزیهی بودن یا نبودن آنان را در معنای سلبی یا ایجابی دانستن صفات (که ذات نایب مناب آن است) نزد آنان باید دنبال نمود، نه صرف اعتقاد آنان به عدم صفات در ذات. به عنوان مثال، هنگامیکه یک معتزلی ذات حق را به‌گونه‌ای می‌شناسد که اگرچه صفت علم ندارد اما گویی علم دارد، در هر حال معنایی از علم حق در نظر دارد حال در صورتیکه این معنا سلبی باشد از جمله منزه به شمار می‌آید و در صورتیکه معنای ایجابی در نظرش باشد گرفتار تشبیه شده است. فخرالدین رازی به نظام معتزلی (۳۳۱ م) معنای سلبی را نسبت می‌دهد و از این جهت او را از جمله منزه می‌داند و می‌نویسد او معنای دانا یا توانا بودن خدا را نادان نبودن یا ناتوان نبودن او می‌داند (فخر رازی، ۱۹۷۶، ۳۴).

اما اشاعره به‌وضوح به اندیشه تنزیه قائل شدند، به اعتقاد آنان خداوند بدون شک واجد صفات وجودی علم، قدرت، اراده، حیات، سمع، بصر و کلام است، لکن این صفات را نباید به معنای ظاهری تلقی نمود. آن‌ها را باید بلاکیف و بلاتشبیه دانست، یعنی نباید پرسید که این صفات چگونه است و مانند چیست (اشعری، ۱۹۰۳، ۴۷). اعتقاد اشاعره این بود که صفات خداوند بی‌نظیر است و اساساً با صفات مخلوقات فرق دارد و لذا نباید آن‌ها را با هم مقایسه کرد. این نظریه را اصطلاحاً «مخالفت» می‌گویند. بر پایه این نظریه هرگاه کیفیتی یا لفظی را به خدا نسبت دادیم، این کیفیت یا لفظ را باید به معنای خاص به کار برد و هرگز نباید از آن‌ها معنای متداولشان را که در مورد مخلوقات به کار برده می‌شود، اراده کرد. ما مجاز نیستیم صفتی را به خداوند نسبت دهیم، مگر اینکه نص قرآن، آن را تصریح کرده باشد. صفات الهی با صفات مخلوقات فرق دارند و این اختلاف از حیث درجه نیست بلکه آن‌ها نوعاً با هم اختلاف دارند، یعنی ماهیت آن‌ها فرق دارد (شریف، ۱۳۶۲، ۳۲۳).

قاضی سعید قمی نیز بازگشت همه صفات ثبوتی را به صفات سلبی دانسته و در شرح این فرمایش حضرت علی (ع) که «و کمال التوحید نفی الصفات عنه» می‌نویسد: «منظور، ارجاع همه صفات حسنی الهی به سلب نقایص و نفی مقابلات آن است...» (قمی، ۱۴۱۵، ۱۱۶).

پس به‌طور کلی بنابر اندیشه تنزیه مطلق، حد شناخت انسان نسبت به حق سلبی است یعنی می‌توان دانست که خداوند چگونه نیست اما نمی‌توان دانست که چگونه هست و هر نوع معرفت ایجابی از آن رو که از مخلوق گرفته می‌شود و به خالق نسبت داده می‌شود، حتی با فرض رفع نقایص آن، نوعی تشبیه و

در نتیجه باطل است. البته اغلب طرفداران نظریه تنزیه محض، امتناع معرفت ایجابی را در مورد صفات ذاتی حق مانند علم و قدرت و حیات و ... قائلند اما در مورد صفات فعل مانند خالقیت و رازقیت و ... از جهت شناخت فعلی که در خارج تحقق پیدا کرده است، معرفت ایجابی را بدون اشکال می‌دانند زیرا فعل خدا مخلوق اوست اما از جهت چگونگی انتساب این صفات به ذات حق، باز هم معرفت ایجابی را ممکن نمی‌دانند (افضلی، ۴۷).

دلایل قائلان به تنزیه مطلق

مهم‌ترین دلایل این گروه عبارت است از:

(۱) **دلیل عقلی:** هستی‌شناسان به این واقعیت اعتراف دارند که کنه حقیقت وجود قابل ادراک نیست و کسی نمی‌تواند به آن دست یابد، هویت غیبی احدی، عنقای مغربی است که برای کسی شناخته شده نیست و پیغمبران مرسل نیز از وصول به معرفتش اظهار عجز و ناتوانی کرده‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ۱۶۵). از طرف دیگر اندیشمندان اهل تحقیق برآنند که صفات حق تعالی عین یکدیگر و عین ذات حق تعالی هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۶، ۱۲۵). پس اگر ذات حق تبارک و تعالی متعلق معرفت قرار نمی‌گیرد، صفات حق نیز مورد شناخت و معرفت قرار نمی‌گیرد. به این معنا که هیچگونه ادراک ایجابی نسبت به آن تحقق نمی‌پذیرد.

(۲) **دلیل نقلی:** آیات قرآنی و روایات معصومین علیهم السلام دلالت کافی و وافیه بر لزوم تنزیه مطلق حق تعالی دارند. نمونه‌هایی از آن‌ها: «سبحان ربك رب العزة عما يصفون» (صافات/ ۱۸۰)؛ «سبحان الله رب العرش عما يصفون» (۹ مؤمنون)؛ «سبحان رب السموات و الارض رب العرش عما يصفون» (۸۲ زخرف)؛ «سبحانه و تعالی عما يصفون» (۱۰۰ انعام)؛ امام صادق (ع): «کسی که در این امر نظر کند که خدا چگونه است هلاک می‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ۲۶۴)؛ امام رضا (ع): «من قال کیف فقد شبهه» یعنی کسی که بگوید خدا چگونه است، او را (به مخلوقات) تشبیه کرده است (همان، ج ۲، ۲۲۹)؛ امام رضا (ع): «اگر از تو درباره کیفیت حق سؤال کردند بگو لیس کمثله شیء» (همان، ۲۹۷)؛ حضرت رضا (ع) ضمن حدیث مفصلی در باب شباهت خدا و انسان در اسم عالم، سمیع، قائم، لطیف، خبیر، ظاهر، باطن، قاهر (و تمامی اسماء خدا) می‌فرماید: «قد جمعنا الاسم و اختلف المعنى» یعنی در اسم مشترکیم اما در معنای آن متفاوتیم (کلینی، بی‌تا، ۱۶۶-۱۶۲).

مشکلات تنزیه مطلق

(۱) اگر خداوند را نمی‌توان به وصف ایجابی توصیف نمود چرا در متون دینی این‌همه اوصاف ایجابی به او نسبت داده شده است؟

قاضی سعید قمی در پاسخ به این سؤال می‌نویسد: «علت اینکه مفسران الهی و حکمای بزرگ برای خداوند به صفات قائل شده‌اند و او را به اوصاف متصف ساخته‌اند، این است که عوام مردم در ادراک قاصرند؛ به همین جهت رعایت حال ایشان شده» (قمی، ۱۳۶۲، ۶۶). اما روشن است این پاسخ، به هیچ وجه قانع‌کننده نیست چه برسد به اینکه یقین حاصل نماید.

(۲) اگر نهایت معرفت ما نسبت به حق تعالی معرفتی سلبی است پس نباید میان فرد عادی با انبیاء و اولیای خدا در معرفت خدا تفاوتی وجود داشته باشد.

پیر کارون این استلزام را می‌پذیرد و می‌نویسد: در شناخت خدا همه به اندازه هم جاهل‌اند (Cf. Popkin, 1998, 288). ابن میمون در پاسخ به این اشکال می‌گوید: «با افزایش سلوب در باب او شما به فهم وی تعالی و تقدس نزدیک‌تر می‌شوید، شما به این فهم نزدیک‌ترید از کسی که آنچه را که ثابت شد باید از خداوند سلب کرد، سلب نمی‌کند» (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۴۱).

روشن است این پاسخ هرگز تفاوت معرفتی انسان‌ها را توجیه نمی‌کند در صورتیکه مراتب مختلف مؤمنان و تفاوت معرفتی آنان امری واضح و آشکار است که پذیرش نهایت معرفت حق تعالی به معرفت سلبی هرگز توجیه‌کننده آن نمی‌تواند باشد.

طبق متون اسلامی هدف از خلقت انسان معرفه الله است و تفاوت مراتب کمالی انسان‌ها به نسبت میزان معرفت آن‌ها نسبت به حق تعالی است، بنابراین مسلم است نهایت معرفت انسان نسبت به حق تعالی به معرفت سلبی ختم نمی‌شود.

(۳) در احادیث و روایات اسلامی حداقل معرفت به حق تعالی معرفت سلبی معرفی شده است نه حد اعلائی آن. از آن جمله در اصول کافی، همه احادیث باب «ادنی المعرفة» معرفت سلبی را پائین‌ترین حد معرفت معرفی می‌کنند که برای نمونه یکی از آن‌ها نقل می‌شود: «قال سألته عن ادنی المعرفة فقال علی (ع) الاقرار بأنه لا اله غیره و لا شیهة له و لا نظیر و أنه قدیم مثبت موجود غیر فقید و أنه لیس کمله شی» (کلینی، بی‌تا، ج ۱، ۱۱۶). از حضرت ابوالحسن (ع) درباره کمتترین حد خداشناسی سؤال شد، فرمود: «اقرار داشتن به اینکه جز او خدایی نیست و شبیه و نظیری ندارد و قدیم و پابرجاست و موجود است و فقدان ندارد و هیچ چیز مانند او نیست».

تنزیه و تشبیه نزد عرفا (معنای سوم)

در میان بزرگان عرفان نظری، ابن عربی و احمد غزالی در باب تنزیه و تشبیه حق تعالی معنای خاصی را منظور داشته‌اند که به بررسی آن می‌پردازیم:

تنزیه و تشبیه نزد ابن عربی

ابن عربی در مسأله تنزیه و تشبیه به معنای رایج و کلامی - فلسفی خود طرفدار تنزیه محض است؛ به

اعتقاد او «علم به خداوند از راه عقل، علم سلب است زیرا درباره او چیزی دانسته نمی‌شود، مگر نفی آنچه در ماسواش موجود است، به همین جهت است که او خود فرموده است: لیس کمثله شیء و سبحان ربك رب العزة عما یصفون» (ابن عربی، ۱۳۹۲، ج ۱، ۲۸۹).

اما در عین حال او بر اساس اصل وحدت وجود برای تشبیه و تنزیه معنایی غیر از معنای متداول قائل است. از نظر او تنزیه به معنای اطلاق مطلق و تشبیه به معنای تقيید مطلق است به این معنا که تنزیه، تجلی حق تعالی است برای خود و به خود که متعالی از هر نسبتی است (حق فی ذاته) و تشبیه، تجلی اوست در صور موجودات خارجی در عرصه وجود (حق مخلوق به) (ابن عربی، ۱۳۶۵، ۶۸). بنابراین از نظر او باید میان تشبیه و تنزیه جمع کرد و توحید راستین همین است: حق واحد است و کثیر، ظاهر است و باطن، حق است و خلق، رب است و عبد، قدیم است و حادث، خالق است و مخلوق؛ اصولاً تنزیه و تشبیه به معنای مذکور، متضایف است، یکی بدون دیگری به تصور نمی‌آید و تحقق نمی‌یابد. (جهانگیری، ۱۳۸۳، ۲۸۲) لکن باید توجه داشت که نزد ابن عربی تصور و تحقق تنزیه و تشبیه در مقام الاهیت یعنی مقام اعتبار حق و خلق، الله و عالم، و وحدت و کثرت است و گرنه در مقام احدیت ذات که هیچ تعددی در کار نیست نه جای تنزیه است و نه جای تشبیه (ابن عربی، ۱۳۶۵، ۶۸).

او در مقام الاهیت به اعتبار ذات از جمیع اوصاف و حدود و قیود، متعالی و از همه جهانیان مستغنی و به جمیع اشیاء محیط است، به این اعتبار نه چیزی به او احاطه یابد و نه علمی به او شامل گردد و نه وصفی جز وصف اطلاق بر او صادق آید، اما به اعتبار تعینات ذات و ظهورش در صور ممکنات مشبیه است، مثلاً او می‌بیند، می‌شنود و سخن می‌گوید به این معنا که به صورت هر شنونده و بیننده و گوینده‌ای متجلی می‌شود و یا صورت هر بیننده و شنونده و گوینده‌ای است (ابن عربی، ۱۳۹۲، ج ۴، ۷۱) به هر حال از نظر او نه باید صرفاً مشبیه بود و نه صرفاً منزیه زیرا تنزیه محض تقيید حق است و تشبیه حق تحدید اوست (ابن عربی، ۱۳۶۵، ۶۸). خداوند متعال هم در آیه «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» میان تنزیه و تشبیه جمع فرموده است (ابن عربی، ۱۳۶۵، ۷۰).

تنزیه و تشبیه نزد خواجه احمد غزالی

یک قرن پیش از محی الدین، خواجه احمد غزالی در کتاب سوانح خود از نگاهی دیگر به مسأله تنزیه و تشبیه پرداخته است. او به جای اینکه همچون ابن عربی تنزیه و تشبیه را به اطلاق و تقيید حق معنا کند، مسأله را از لحاظ ادراک عاشق بررسی کرده است. عاشق در نظر وی در بدایت عشق وقتی که هنوز معشوق را ندیده است مشتبه است؛ بدین معنی که موجوداتی غیر از معشوق می‌بیند که صفتی از آن‌ها مانند معشوق است. تا بدایت عشق بود هر جا که مشابه آن حدیث بیند همه به دوست گیرد اگرچه عاشق هنوز در این عالم معشوق را ندیده است اما از آنجا که در روز میثاق و در ازل

دیدار معشوق نصیب روح گشته بود و روح صورت معشوق را آن روز در آئینه خود دیده بود، اینجا با مشاهده صفتی مشابه یکی از صفات او به یاد او می‌افتد. پس از تشبیه، عاشق به کمال می‌رسد و به تنزیه راه می‌یابد؛ در نظر غزالی تنزیه عبارت است از محو شدن اغیار از نظرگاه عاشق. در این مقام نظر عاشق دیگر به اغیار نیست بلکه به چیزهایی است که به معشوق تعلق دارد، چون غیری نیست تشبیهی نمی‌تواند باشد. در این مقام، مجنون نشانه‌ای از لیلی می‌بیند و در می‌یابد که هیچ چیز مانند او نیست. اما عاشق هنوز به کمال وصال نرسیده است؛ هنوز عاشقی هست که به معشوق نظر افکنده است یعنی اثری از دویی بجاست. کمال وصال در اتحاد است و اتحاد هم در فنای عاشق. در مقام فنا دیگر نه مشبیه می‌ماند و نه منزهی (پورجوادی، ۱۳۵۸، ۶-۱۵۰).

تفاوت دیدگاه ابن عربی و احمد غزالی

تفاوت دیدگاه ابن عربی با خواجه احمد غزالی در این است که محور دیدگاه ابن عربی وحدت وجود است بدین معنا که آنگاه که در مرتبه الوهیت، حق فی ذاته منظور می‌شود مقام تنزیه حق و آنگاه که تجلی او به صور ممکنات منظور می‌شود مقام تشبیه اوست و عارف هنگامی که هر دو مقام را ملاحظه می‌نماید، راهی میان تشبیه و تنزیه می‌رود چرا که بنا بر اصل وحدت وجود تنها یک وجود تحقق دارد و هر چه غیر اوست، ظهور اوست. به عبارت دیگر، تجلی او به اسم باطن موجب تنزیه او و تجلی اش به اسم ظاهر که در مظاهر مختلف ظهور می‌کند موجب تشبیه اوست و عارف بین این دو در حرکت است؛ فوق عالم اسماء مقام غیب الغیوبی ذات است که نه می‌توان از تنزیه او سخن راند و نه از تشبیه او.

اما محور دیدگاه خواجه احمد غزالی وحدت شهود است که نتیجه عشق عارف است؛ به عبارت دیگر آنچه غزالی در بحث تشبیه و تنزیه، اصل و اساس می‌داند سطح معرفت و ادراک سالک است؛ سالک در سلوک خود به نسبت تکامل معرفتی خود از مراتب تشبیه و تنزیه می‌گذرد تا آنجا که عشقش به مرتبه‌ای تعالی می‌گیرد که دیگر هیچ غیری (حتی خود) برای او در میان نمی‌ماند و به وحدت شهود نایل می‌گردد، حقیقت را در می‌یابد که هر چه هست اوست و جز او نیست و مسلم است در یگانگی محض سخن از تشبیه و تنزیه نیست.

نتیجه‌گیری

از آنچه از سخنان متکلمان و فلاسفه بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که نهایت معرفت عقل در باب صفات حق تعالی تنزیه است، یعنی همچنانکه ابن عربی بیان کرده «علم به خداوند از راه عقل، علم سلب است زیرا درباره او چیزی دانسته نمی‌شود، مگر نفی آنچه در ماسواش موجود است» (ابن عربی، ۱۳۹۲، ج ۱، ۲۸۹).

اما معرفت انسان نسبت به حق تعالی به معرفت عقل استدلالی ختم نمی‌شود بلکه عقل حقیقت ذو مراتبی است که پائین‌ترین ظهور آن استدلال و بالاترین آن «شهود» است؛ هنگامیکه عارف در دریای معنویت مستغرق گشته و در حال جذب و اتحاد به هر جا می‌نگرد و وجهه حق را مشاهده می‌کند، نه تنها برخلاف عقل سخن نمی‌گوید بلکه بدیع‌ترین اثر و جلوه عقل را آشکار می‌سازد، مواجید قلبی و ادراکات ذوقی از جلوه‌های خرد است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ۲۵۰).

بنابراین انسان می‌تواند وراء عقل استدلالی معرفتی دیگر و برتر نسبت به حق تعالی پیدا کند که معرفت عقل استدلالی پائین‌ترین درجه معرفت به اوست.

آنچه ابن عربی با زیربنای وحدت وجود و غزالی با زیربنای وحدت شهود در این باب بیان نموده‌اند، نشان از مراحل بالاتر ادراک انسان نسبت به حق تعالی است. تنها با گذر از عقل ظاهری و استدلالی و فعلیت عقل شهودی است که فرمایش‌هایی که در متون دینی ما در ارتباط با هدف از آفرینش بودن معرفه الله است، معنا پیدا می‌کند چرا که عقل نمی‌تواند بپذیرد که معرفتی که هدف از آفرینش معرفی شده است، تنها معرفت سلبی‌ای باشد که هر کسی با اندک تأملی بدون نیاز به زندگی پرفراز و نشیب و آزمایش‌های مختلف و تحمل سختی‌ها و مشکلات و تهذیب نفس می‌تواند به آن نائل گردد؛ قطعاً در اینجا معرفتی دیگر منظور نظر است. در اینجا تنها معرفت عرفانی می‌تواند آن معرفت شایسته را که نهایتش عجز از معرفت است و پاسخگوی نیاز فطری انسان است، ارائه دهد.

به نظر می‌رسد برای این نوع معرفت دیدگاه ابن عربی و غزالی مکمل و لازم و ملزوم یکدیگرند چرا که تا وحدت شهود که مربوط به معرفت‌شناسی است بر اساس وحدت وجود که مربوط به وجودشناسی است استوار نباشد، شهود عارف یقین‌آور نخواهد بود؛ به عبارت دیگر، عارف به اینجا می‌رسد که مشاهده می‌کند که جز حق نیست و چون جز حق نیست و هر چه هست ظهور تجلی اوست پس او هم در سلوک خود باید بدانجا برسد که جز یکی نبیند و تنها او بیند. اما سؤالی جدی در اینجا مطرح می‌شود: آیا هر چه در عالم انسانی کمال شناخته می‌شود همچون علم، قدرت، حیات، رحمت و... واقعاً ظهور صفات حق در انسان‌هاست؟ آیا علم هر عالمی ظهور علم حق است؟ قدرت هر صاحب قدرتی ظهور قدرت حق است؟... روشن است پاسخ محی الدین به این سؤالات مثبت است. او حتی وجود صفاتی همچون غضب، اضلال و... را در بندگان ظهور صفات حق در آن‌ها می‌داند و همچنانکه اشاره شد هریک از موجودات را مظهري از اسماء الهی می‌داند. اما به نظر می‌رسد همواره اینگونه نیست که هر علم و قدرت و... ظهور علم و قدرت حق باشد بلکه انسان زمانی مظهر صفات حق می‌گردد که به سبب ترکیه نفس و در نتیجه انقطاع کامل از ماسوای حق و خالی بودن دل از غیر، خود ماهیت‌دار خود را از دست بدهد و «بی‌من» گردد، در این صورت است که مجرای می‌شود که خداوند علم، قدرت، حیات، زیبایی و همه کمالات خود را از آن مجرا ظاهر می‌سازد. در واقع چنین انسانی واسطه فیض حق می‌شود؛ همه مخلوقات دیگر جز انسان حد و ماهیتی از پیش تعیین شده دارند

که از آن نمی‌توانند تخلف کنند اما انسان تنها موجودی است که اولاً حد خود را خود می‌سازد ثانیاً می‌تواند همه حدود را زیر پا گذارد و لاجرم شود (ر. ک. به: ابن عربی، ۱۳۶۵، فص آدمی) که چنین امری تنها در انسان کامل محقق شده است. بقیه انسان‌ها یا در اثر تبعیت از انسان کامل در جهت رسیدن به لاحدی و بی‌ماهیتی حرکت می‌کنند و در نتیجه چون در مسیر حق قرار گرفته‌اند به مراتبی از مظهریت رسیده‌اند و یا حد خاصی را برای خود پذیرفته به آن قانع گشته‌اند و در نتیجه از حقیقت انسانی خود فاصله گرفته‌اند «**و ماذا بعد الحق الا الضلال**» (یونس/۳۲) که حقیقت انسان همان لاحدی و بی‌ماهیتی است. اینان با وجود خود تنها خود و حد خود را نشان می‌دهند نه حق را بنابراین مجرای ظهور صفات حق نیز قرار نمی‌گیرند؛ علم و قدرت و حیات و... آنان همچون وجودشان مجازی است، که بنابر اصل وحدت وجود عرفاً همچنانکه جز یک وجود نیست جز یک علم نیز نیست، جز یک قدرت نیز نیست و... پس علم و قدرت و کمالات انسان‌ها یا علم و قدرت و کمالات حق است که در آنان به واسطه قرار گرفتن در مسیر حق و تبعیت از انسان کامل زمان خود ظاهر شده است و آنان مجرای ظهور آن کمالات گشته‌اند و یا هیچ حقیقتی ندارد و مجازاً در عالم اعتبارات ما انسان‌ها به آن علم و قدرت و حیات و... گفته می‌شود و به عبارت دیگر اشتراک واژه علم و قدرت و... در اینگونه انسان‌ها با علم و قدرت و... حق تعالی از نوع اشتراک لفظی است و نه تنها مصداقاً متفاوت است، از نظر معنا و حقیقت نیز کاملاً متفاوت است؛ برای همین هم می‌فرماید: «سبحان الله عما یصفون». چنین انسان‌هایی هرگز با وجودشان (و به تبع آن با زبان‌شان) نمی‌توانند توصیف حق کنند. وجود و کمالات این انسان‌های بریده از حق، وجود و کمالات پنداری است و حقیقتی ندارد. برای همین هم در عالم آخرت که مرتبه ظهور حقایق است سخن از هلاکت انسان‌هایی است که از این معرفت حقیقی دور مانده‌اند چرا که «منظور از فنا و نیستی و هلاکت، عدم نیست بلکه بعدیت از معرفت حقیقی است. از این رو فرموده‌اند: همه چیز در معرض فنا و هلاکت است الا مردان طریق حق. کل شیء هالک الا وجهه. وجه هر چیزی مظهر اوست پس هر چیزی غیر از مظاهر اسماء و صفات الهی که مردان خدایند، در معرض فناست و نابودی و بوار از لوازم اوست» (اللهوردیخانی، ۱۳۸۴، ۱۴۳). عدم در اصل، عدم ادراک است و هر سالکی به نسبت مراتب عدم ادراکیه خویش، عدمیت را داراست (همان، ۱۵۷). آنکه نسبت به خداوند و (در نتیجه خود) جاهل است (و پیوندی با او ایجاد نکرده است) نسبت به همه امور جاهل خواهد بود، در نتیجه در آخرت به هلاکت خواهد رسید زیرا هستی آخرت از سنخ آگاهی و معرفت است و برای همین قرآن می‌فرماید کسانی که خدا را فراموش کرده‌اند، خود آنان نیز فراموش می‌شوند و این یعنی آنان مذکور و معلوم نیستند، آنچه در آخرت معلوم نیست، موجود نیز نخواهد بود و هلاکت واقعی این است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ۱۰۳). آری موجود بودن هرگز از معلوم بودن جدا نیست (همان، ۱۰۹).

پس آنکه به دلیل دوری از معرفت حدی برای خود پذیرفته است، در حقیقت وجود انسانی ندارد و آنچه

برای او هست پندار وجود است. اما انسان کامل که کمالات حق را ظاهر می‌سازد، اسم تام خدا می‌شود. برای همین هم ائمه ما علیهم السلام خود را اسماء حسناى حق تعالی و کلمات تامه معرفى کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۴، ۱۵). اینان به دلیل فنا و تهی بودن از خود مجازی، آینه تمام‌نمای حق شده‌اند و حق خود را در ایشان ظاهر می‌سازد. این است که می‌فرماید: «سبحان الله عما یصفون اَلَا عباد الله المخلصین» (صافات/ ۱۶۰). علامه طباطبایی در المیزان در تفسیر این آیه چنین می‌فرماید: «معنای وسیع‌تر و دقیق‌تر آیه این است که مرجع ضمیر یصفون به مردم است و وصف مطلق است و شامل هر آنچه که وصف‌کننده‌ای خدا را به آن وصف می‌کند، می‌شود و استثناء متصل است و معنای آن این است که او منزّه است از هر آنچه که وصف‌کنندگان، او را به آن وصف می‌کنند، مگر بندگان مخلص خدا» (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۱۷، ۱۸۲)؛ آری تنها مخلصین اند که با وجود خویش می‌توانند حق را توصیف نمایند. مخلصین آنان‌اند که وجودشان (و نه تنها اعمال‌شان) خالص برای حق گشته است و این تنها صفت عاشقان است؛ عاشق است که جز معشوق نمی‌بیند و نمی‌خواهد و وجودش خالص برای اوست. مخلصین عاشقانی هستند که تمام حدود وجودی خود را در وجود حق قربانی کرده‌اند، این است که حق خود را به آنان ظاهر ساخته است و این است معنای «عرفو الله بالله» (کلینی، بی‌تا، ۱۱۳). وجود آنان وجود حقانی گشته است و از این جهت می‌توانند معرف حق قرار گیرند. از طرف دیگر هنگامی که خداوند خود را در صورت انسان کامل ظاهر می‌سازد، معنای دیگرش این است که خداوند تبارک و تعالی خود را به انسان به واسطه خود انسان می‌نمایاند و همین است معنی و مضمون حدیث قدسی معروف که: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» یعنی خدا خود را به ما به واسطه خود ما (آنگاه که مظهر صفات او می‌شویم) می‌شناساند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ۱۲۳).

معرفت بقیه انسان‌ها به حق تعالی از آن جهت که به ذات و صفات حق ممتنع است از طریق معرفت و شناخت امام به‌عنوان مظهر تام صفات حق میسر است. هرگونه شناخت نسبت به حق بدون شناخت امام هر زمان، شناختی غایبانه و در نتیجه غیرعینی خواهد بود. امام رضا (ع) در یکی از فرمایش‌های خود می‌فرماید: «خداوند به اینکه اسم داشته باشد محتاج نیست اما اسمائی برای خود به خاطر غیرخود اختیار کرد تا غیر او به آن اسماء او را بخوانند زیرا هنگامیکه خداوند به اسمش (ائمه علیهم السلام) خوانده نشود، شناخته نمی‌شود» (کلینی، بی‌تا، ج ۱: ۸۸؛ به نقل از حسن زاده آملی، ۱۳۵۹، ۱۲۶). امام آن شخصیت کاملی است که به دلیل فناء در حق باقی به بقاء او شده و مجرای ظهور صفات حق گشته است. برای همین هم حضرت سید الشهداء (ع) در فرمایشی ضمن بیان این حقیقت که هدف از خلقت انسان معرفه الله است در پاسخ سائلی که از ایشان معنای معرفه الله را می‌پرسد می‌فرماید: «معرفه اهل کل زمان امامهم الذی یجب علیهم طاعتهم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۳، ۸۳) یعنی معرفت الله، معرفت اهل هر زمانی امام آن زمان است که خداوند اطاعتش را بر ایشان واجب نموده است.

مسلم است که نتیجه اطاعت از مظهر تام صفات خدا در هر زمان سنخیت وجودی با آن شخصیت‌های بزرگوار است که ثمره‌اش بی‌خودی انسان‌ها و در نتیجه مظهریت صفات امام است (صفاتى که همان

صفات خداست) و البته اینکه انسان خود مجرای تحقق صفات الهی گردد، بالاترین معرفت حق تعالی است.

به بیان دیگر، معرفت انسان کامل به حق تعالی نه تشبیه است و نه تنزیه. تشبیه یا تنزیه سخن کسی است که هنوز غیرحق است (یعنی وجود مجازی دارد): غیرحق در مقابل حق می‌ایستد یا او را به خود (یا موجود دیگر) تشبیه می‌کند و یا او را از همه این‌ها تنزیه می‌کند. تشبیه و تنزیه فرع بر کثرت است اما او که جلوه حق است، او که مظهر تام صفات حق است، غیرحق نیست که تشبیه یا تنزیه نماید. او همه وجودش حقانی گشته است؛ خدا خود را در لباس او ظاهر ساخته است، این همان وحدت وجودی است که عارف کامل با وحدت شهود خود به نمایش می‌گذارد.

حال، انسان‌های دیگر به نسبت نزدیکی یا عدم نزدیکی به این مظهر تام صفات حق (در زمان خود) و ظهور کامله حق و در نتیجه به نسبت معرفت به او حق را تشبیه یا تنزیه می‌کنند، به عبارت دیگر، زمانی که از او به جهت عدم سنخیت روحی دورند و در نتیجه از معرفت دورند، گرفتار تشبیه‌اند؛ آنچه در او می‌بینند را از سنخ آنچه در خود دارند می‌دانند و یا آنچه را در خود دارند با حذف بعضی قیود و محدودیت‌ها به او نسبت می‌دهند؛ اما زمانی که مراتب معرفت آنان بالا می‌رود و به توالی فاسد تشبیه، علم حاصل می‌کنند، او را از این تشبیهات تسبیح و تنزیه می‌کنند. انسان در هر دوی این حالات هنوز به بیماری دو-بینی مبتلاست: منی هستم و او بی هست که یا شبیه هم و یا هیچگونه شباهتی نداریم ولی آنگاه که چنان در مراتب عشق و معرفت بالا می‌رود که فانی در او می‌گردد و مظهر صفات او می‌شود و خودی ندارد آنگاه وجودش آینه او می‌شود، او با وجودش حق را توصیف می‌نماید و این نه تشبیه است که این یگانگی است؛ این یگانگی به معنای فانی انسان در او و چیزی از این انسان باقی نماندن و تنها او ماندن است، آنچه که یک انسان ماهیت‌دار از علم و قدرت و حیات و... دارد هیچ سنخیتی با علم و قدرت و حیات و... حق ندارد. این‌ها تنها در لفظ مشترکند و آلا نه در مفهوم و نه در مصداق هیچ شباهتی با یکدیگر (به‌نحو ایجابی) ندارند. حق این است که انسان در این سطح تنها باید تنزیه حق کند و بس. او حق توصیف حق ندارد. گذر از تشبیه به تنزیه و از آنجا به مظهریت (فنا) یک سیر معرفتی است که تنها برای کسانی میسر است که به خود مجال گذر از ظاهر به باطن داده‌اند و تنها در ظواهر متوقف نیستند. آنکه در ظاهر متوقف است و ورای ادراک خود حقیقتی را نمی‌بیند هرگز نمی‌تواند در این سیر تکاملی قرار بگیرد اما کسی که به این ادراک رسیده است که ورای هر ظاهری باطنی است و ادراکات انسان امری دارای مراتب است که به نسبت سیر تکاملی‌اش می‌تواند به مراتب بالاتر برسد و از ظاهر به مراتبی از باطن دست رساند، در هر کجای این سیر قرار داشته باشد قابلیت آن را دارد که به بالاترین مرتبه آن یعنی مظهریت صفات حق برسد.

از تبیین و توضیح خاص خواجه احمد غزالی هم در بحث تشبیه و تنزیه معلوم می‌گردد که وی تنزیه و تشبیه را از طریق اختلاف در مراتب ادراک حل کرده است (غزالی، ۱۳۵۹، فصل ۳۸). همچنانکه اشاره شد، این اندیشمند بزرگ اختلاف در مراتب ادراک و تفاوت در مراحل معرفت را منشأ پیدایش در نظریه تنزیه و تشبیه به شمار آورده است (پورجوادی، ۱۳۸۵، ۱۵۰).

باید توجه داشت که مقصود از اختلاف مراتب ادراک جز اختلاف در درجات سلوک و مراحل صعود چیز دیگری نیست. این اختلاف، اختلافی است که در طول یک شیء واقع نشده و به هیچ وجه شامل سایر انواع اختلاف نیست. اختلاف در مراتب ادراک هنگامیکه از سطح به عمق و از ظاهر به باطن یا از دانی به عالی انجام پذیرد را می‌توان اختلاف در طول نام نهاد. همانگونه که شدت و ضعف در مراتب وجود که تحت عنوان تشکیک مورد بحث واقع می‌شود یک اختلاف طولی را تشکیل می‌دهد، شدت و ضعف در مراتب ادراک نیز نوعی اختلاف در طول به شمار می‌آید. اختلاف در مراتب ادراک منشأ مشکل بوده و فهم برخی از حقایق را برای کسانی که شایسته درک آن نگشته‌اند نامقدور ساخته است. سخن هریک از اشخاص بر وفق مرتبه درک وی است و فهم او از حقیقت نیز بالاتر از مرتبه ادراکش نیست. کسانی که از این حقیقت آگاه نیستند و اختلاف در مراتب معرفت را نادیده می‌گیرند از عهده حل بسیاری از مسائل برنیامده و در این وادی خود را سرگردان کرده‌اند. کسانی که از اختلاف در مراتب معرفت آگاه بوده و آن را منشأ کار خویش ساخته‌اند به سخن هر یک از دو گروه متخاصم به دیده اغماض نگریسته و گوینده آن را در حد معرفت وی معذور دانسته‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶، ۴۰۶).

پس انسان در سیر معرفت خود می‌تواند در هر نشیبی هست به فراز رسد به ۳ شرط: (۱) بیرون آمدن از پوسته خودی و خودبینی؛ (۲) رو به سوی بالا داشتن و عدم توقف در ظاهرگرایی یعنی معرفت به اینکه آنچه می‌داند ظاهر است و پوسته و اینکه در بطن آن مغزی وجود دارد، بالا و بالاتر هم دارد، باطن دارد؛ (۳) همشین شدن با انسان کامل و مظهر صفات خدا یعنی نشان عالم لاهوت دیدن و پیروی از ایشان.

منابع

- آملی، سید حیدر. (۱۳۴۷). *نقد النقود فی معرفه الوجود*، تهران.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۵). *اسماء و صفات حق تبارک و تعالی*، تهران: اهل قلم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۶). *تسعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: حکمت.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۹). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، (ج ۳)، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفا*، تحقیق از حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن‌عربی، محمد بن علی. (۱۳۹۲ ه.ق). *فتوحات مکیه (۵ سفر)*، (ج ۱ و ۴)، تحقیق از عثمان یحیی، مصر.
- ابن‌عربی، محمد بن علی. (۱۳۶۵ ه.ق). *فصوص الحکم، تصحیح* از دکتر ابوالعلاء عقیفی،

بیروت.

ابن میمون، موسی. (۱۹۷۲ م). *دلالت الحائرين، تحقیق از حسین آتای، آنکارا، مکتبه الثقافه الدینیة.*

اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. (۱۹۰۳ م). *الابانه عن اصول الديانه،* حیدرآباد.

اشعری، ابوالحسن. (۱۳۸۹ ه.ق / ۱۹۶۲ م). *مقالات الاسلامیین: قاهره.*

افضلی، علی. (سال نهم، شماره اول). *فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم، مقاله معرفت تنزیهی و تشبیهی خلاوند.*

افلاطون. (۱۳۶۵). *دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.*

الطهوردیخانی، علی. (۱۳۸۴). *سفر به کعبه جانان،* (ج ۳)، تهران: دانشگاه تهران.

ایلخانی، محمد. (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس،* تهران: سمت.

بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه در اسلام،* (ج ۱)، ویراسته م. م. شریف، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

پورجوادی، نصرالله. (۱۳۵۸). *سلطان طریقت: سوانح زندگی و شرح آثار احمد غزالی،* تهران: آگاه.

تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر. (۱۳۳۶ ه. ق). *شرح عقاید النسفیة، مصر: مطبعة عثمانیه.*

توکی، غلامحسین. (سال پنجم، بهار و تابستان ۱۳۸۶). *مجله علمی پژوهشی نامه حکمت، مقاله الهیات سلبی،* تهران.

جهانگیری، محسن. (۱۳۸۳). *محبی الدین ابن عربی؛ چهره برجسته عرفان اسلامی،* تهران: دانشگاه تهران.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۵۹). *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه،* تهران: بنیاد نهج البلاغه.

رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۹۷۶ م). *اسماء الله الحسنى،* قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.

رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۹۸۷ م). *المطالب العالیة،* (ج ۱ و ۲)، بیروت: دارالکتاب العربی.

شوشتری، سید نورالله قاضی. (۱۳۷۶ ه.ق). *احقاق الحق و ازهاق الباطل،* تهران.

شهرستانی، ابوالفتح محمد. (۱۳۸۷ ه.ق). *الملل و النحل،* قاهره.

شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا). (۱۳۶۰). *اسرار الآیات،* تصحیح از محمد خواجهوی، تهران: انجمن فلسفه.

شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا). (۱۳۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعة،* (ج ۶)،

- تصحیح و تحقیق از احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا). (۱۳۶۴). *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار.
طباطبایی، سید محمد. (بی تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، (ج ۵)، مقدمه و پاورقی از استاد شهید مرتضی مطهری، قم: صدرا.
طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۷ ه.ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، (ج ۸ و ۱۷ و ۱۸)، تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
غزالی، احمد. (۱۳۵۹). *سوانح العشاق*، تصحیح از هلموت ریتز و نصرالله پورجوادی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
قمی، قاضی سعید. (۱۴۱۵). *شرح توحید الصدوق*، (ج ۱)، تصحیح و تعلیق از دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت ارشاد (مؤسسه الصباغه و النشر).
قیصری، داوود. (۱۳۹۹ ه.ق). *شرح فصوص الحکم*، تهران: کلینی. (بی تا). *اصول کافی*، (ج ۱)، ترجمه و شرح از سید جواد مصطفوی، قم: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام.
مجتهدی، کریم. (۱۳۷۹). *فلسفه در قرون وسطی*، تهران: امیرکبیر.
مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ ه.ق). *بحار الانوار*، (ج ۳ و ۴ و ۲۳ و ۶۶)، بیروت: مؤسسه الوفا.
مولوی. (۱۳۷۴). *مثنوی معنوی*، از روی طبع نیکلسون، تهران: پژوهش.
ولفسون، هری اوسترین. (۱۳۶۸). *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: الهدی.

- Kenney, John Peter, Patristic Philosophy, in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998, Vol.7.
Panaccio, Claude, William of Ockam, in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998, Vol.9.
Popkin, Richard H, Charron Pierre, in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998, Vol.2.
Rowe, William, Agnostics, in: *The Encyclopedia of Philosophy*, 1967, Vol.1, Ed. Paul Edwards, London: Macmillan Publishing.
Runia, David T, Philo of Alexandria, in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1997, Vol. 7.