

## معنا شناختی صفات الهی از دیدگاه متکلمین و فلاسفه اسلامی

دکتر منیره سید مظهری<sup>۱</sup>

دکتر فرهاد دیوسالار<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۹۱/۵/۲

تاریخ تصویب: ۹۱/۶/۹

### چکیده

مسأله صفات واجب تعالی یکی از مسائل مهم مبحث خداشناسی در تاریخ تفکر اسلامی محسوب می‌شود و متکلمین و فیلسوفان اسلامی از زوایای گوناگون، از قبیل تقسیم صفات حق تعالی به ذاتی و فعلی، و عینیت یا زیادت صفات با ذات به این مسأله پرداخته‌اند. لکن یکی از پرسشهای اساسی در این زمینه آن است که ما چگونه به صفات حق تعالی دست یافته‌ایم و چه معنایی از این صفات در هنگام اطلاق آنها به حق تعالی اراده می‌کنیم؟ در میان پاسخهای گوناگونی که متکلمان و حکمای اسلامی به این پرسش داده‌اند، تنها پاسخ ملاصدرا که مبتنی بر دو رکن رکن حکمت متعالیه یعنی اصالت وجود و تشکیک وجود است، پاسخی جامع و غیر قابل مناقشه به نظر می‌رسد.

**کلید واژه‌ها:** صفات، معناشناسی، کلام اسلامی، فلسفه اسلامی، اصالت وجود، تشکیک وجود

۱- استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

۲- استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج.



## مقدمه

مبحث اسماء و صفات الهی، یکی از کهن ترین مباحث تاریخ کلام اسلامی و سایر ادیان الهی است. هر چند برخی از آیات قرآن منشأ پیدایش مسائل مهمی در این باب شدند ولی به درستی روشن نیست که این موضوع از چه زمانی در میان متکلمان مسلمان مطرح شده است. در عین حال، این امر مسلم است که در قرن دوم هجری اهمیت این بحث بدان حدی رسید که بعضی از متکلمان موضوع علم کلام را اسماء و صفات الهی می دانستند (فخر رازی، ج ۱، ص: ۳۷).

با جست و جو و بررسی این مسأله در تاریخ اندیشه اسلامی روشن می شود که مهمترین مسائل در خصوص صفات الهی در سه محور کلی تقسیم بندی شده است: الف) مباحث لفظ شناختی صفات، مانند اینکه آیا الفاظی که بر صفات خداوند اطلاق می شود از آغاز به او اختصاص داشته و بعد بر مخلوقات اطلاق شده است یا بر عکس؟ آیا اسم عین مسماست یا غیر آن؟ گفتنی است که اینگونه مباحث به مرور شکل صوری خود را از دست داده و به مباحث وجود شناختی و معناشناختی تبدیل شد. ب) مباحث وجود شناختی صفات که ناظر بر ماهیت وجودی و تکوینی صفات و رابطه آن با ذات الهی است مانند اینکه آیا صفات خداوند عین ذاتند یا زاید بر آن و در صورت زاید بودن، حادثند یا قدیم؟ نقش و جایگاه صفات الهی در خلق عالم چیست؟ این محور بر خلاف مباحث لفظ شناختی هنوز در کلام و فلسفه اسلامی و حتی در میان ادیان مورد بحث است. ج) مباحث معناشناختی صفات که از دو محور پیشین مهم تر بوده و یکی از بحث انگیزترین مباحث فلسفه دین، زبان دین و الهیات جدید است، به بررسی موضوعات مهمی چون مقیاس شناخت صفات خداوند، چگونگی تبیین و توصیف خداوند، تحلیل معانی صفات، اقسام صفات و... می پردازد (سبحانی، ص: ۷۹).

همانطور که اشاره شد مسأله معناشناختی صفات از جایگاه ویژه ای در علم کلام



برخوردار است. ولی باید توجه داشت که این موضوع با مسلم انگاشتن دو پیش فرض مطرح است. اول آنکه گزاره‌های کلامی واجد معانی‌اند و دیگر این که گزاره‌های کلامی قابل صدق و کذب‌اند.

تضارب آراء و دیدگاه در حوزه معناشناختی صفات، فراوان است. این نوشتار بر آن است تا به برخی از مهمترین آنها در حوزه کلام و فلسفه اسلامی بپردازد.

### تلقی اهل حدیث و علم کلام از صفات حق تعالی

بدون تردید دینداران، خداوند را به صفاتی متّصف می‌کنند و از طریق یک نظام مفهومی خاص به تعریف و تفسیر او می‌پردازند، خواه این مفاهیم محصول کاوشهای عقلانی باشند و خواه برگرفته از متون دینی و خواه محصول مشترک آن دو منبع. تدبّر در آیات قرآنی نیز نشان می‌دهد که خداوند در آیات گوناگون به یک دسته صفات ایجابی نظیر حیات، علم، قدرت، رحمن، رحیم، استواء بر عرش، سمیع و بصیر متّصف گردیده است و از یک دسته صفات دیگر نظیر موت، جهل، غجز و ظلم منزّه گشته است. تدبیری دیگر در آیات ناظر به صفات حق تعالی نشان می‌دهد که آیاتی وجود دارند که به تنزیه حق تعالی از صفات ماسوایی او دلالت می‌کنند مثل (لیس کمثله شیء) (شوری/۱۱) و (لم یکن له کفوا احد) (اخلاص/۴). در برابر این آیات، آیاتی دیگر وجود دارند که موهم تشبیه حق تعالی به مخلوق او و حتی تجسیم او هستند. آیاتی نظیر (یدالله فوق أیدیهم) (فتح/۱۰) و (الرحمن علی العرش استوی) (طه/۵) و (وأصنع الفلک بأعیننا) (هود/۳۷) و (جاء ربک) (فجر/۲۲).

بنابراین، اولین سئوالی که برای هر انسان آگاه و اهل تأمل مطرح می‌شود این است که آیا خداوند از حیث ذات و صفات به موجودات دیگر شبیه است یا موجودی بکلی دیگر و متباین از آنهاست؟ آیا آیات دال بر تنزیه اصل است و آیات ناظر به تشبیه و تجسیم



باید مسکوت یا تأویل گردد یا اینکه آیات ناظر بر تشبیه و تجسیم اصل است و آیات دال بر تنزیه باید بنفع آنها تأویل گردد؟

بدون شک مسلمانان کنجکاو صدر اسلام اعم از اهل حدیث و علم کلام نیز، بحکم عقل و بجهت مواجهه با آیات مذکور با پرسش یاد شده مواجه بودند و هر فرقه‌ای متناسب با مبانی ذهنی و معرفتی و محدوده جهانبینی خود به آن پاسخ می‌دادند.

کسانی از فرقه‌های مختلف به تشبیه و حتی جسمانیت حق تعالی معتقد بودند که در تاریخ علم کلام به «مشبّهه و مجسمه» موسوم گشته‌اند. آنها آیات موهم تشبیه را حمل بر ظاهر کرده و در تشبیه و تجسیم کامل فرو رفتند. خود اینها نیز دو دسته‌اند کسانی از آنها به تجسیم و تشبیه ذات حق تعالی به مخلوقات او گرفتار شده و ذات او را شبیه مخلوقات مادی و دارای اعضای جسمانی دانستند و افرادی دیگر از آنها به تشبیه و تجسیم صفات حق تعالی به صفات مخلوقات جسمانی معتقد شده و خداوند را دارای مکان و جهت دانستند (بغدادی، ص: ۲۰۶). بطور کلی دسته‌ای از مرجئه، کرامیه و حشویه به نظریه یاد شده معتقد بودند (شهرستانی، ج ۲، ص: ۱۰۵).

به عقیده ابن خلدون هنگامی که اهل تجسیم به سخیف بودن سخنانشان پی بردند در صدد تعدیل نظریه خود برآمده و به فرمول «خدا جسم است نه مانند اجسام و صوتی دارد نه مانند اصوات و جهتی دارد نه مانند جهات و نزولی دارد نه مانند نزول اجسام» معتقد شدند (ابن خلدون، ص: ۳۶۴).

کسانی از اهل سلف نظیر مالک بن انس بودند که آیات دال بر تنزیه حق تعالی را اصل قرار داده و این آیات را حمل بر ظاهر می‌کردند. لکن به آیات موهم تشبیه نیز ایمان آورده و متعرض تفسیر آن نمی‌شدند؛ زیرا بر این باور بودند که شاید این آیات جهت امتحان آنها به چنین صورت نازل شده است، لذا آنها به این قبیل آیات ایمان آورده و در باب تفسیر و تأویل آنها سکوت و توقف می‌کردند (همان، ص: ۴۶۳). بنابراین اینها بر



این عقیده بودند که به آنچه در کتاب و سنت آمده است ایمان می‌آوریم و پس از آنکه بطور قطع دانستیم که خداوند عزیز و جلیل به هیچیک از مخلوقاتش شبیه نیست متعرض تأویل نمی‌شویم (شهرستانی، ص: ۹۲).

گروه مذکور در تاریخ کلام به «مفوضه» شهرت یافته‌اند (طباطبایی، المیزان، ج ۱۴، ص: ۱۴۱).

دسته‌ای دیگر از اهل سلف بودند که به تنزیه حق تعالی و صفات او از هر گونه تشابه به مخلوقات او معتقد شده و آیات دال بر این نظر را پایه قرار داده و به تأویل جزئی آیات موهم تشبیه و در حد احتمال و توان لفظ می‌پرداختند (شهرستانی، ص: ۷۹).

نظریه دیگری که در باب ذات حق تعالی و صفات او مطرح بود و از نظر مبانی و چارچوب فکری با آراء قبلی متفاوت است، نظریه قائل به تنزیه مطلق حق تعالی از ماسوی الله بود.

این نظریه که از معتقدات معتزله محسوب می‌شود ذات و صفات حق تعالی را از هرگونه تشابه به مخلوق و صفات او منزّه و مبرا می‌داند و با اعتقاد راسخ به آیات دال بر تنزیه مطلق به تأویل آیات موهم تشبیه می‌پردازد. برپایه این نظریه هیچ چیز شبیه خداوند متعال نیست و او نه جسم است و نه دارای صفات جسمانی. هیچ حسی او را ادراک نمی‌کند و با هیچ انسانی قابل قیاس نیست و با هیچ خلقی به هیچوجه شباهتی ندارد. هرچه درباب او به ذهن آدمی برسد و هر تصویری که وهم آدمی درمورد او بسازد، شبیه او نخواهد بود. پس نه چشمها به ادراک او نایل میشوند و نه اوهام به او احاطه می‌یابند. اوشیء است نه مانند اشیاء و عالم و قادر وحی است لکن نه مانند عالمان و قادران و احياء (اشعری، ج ۱، ص: ۲۳۵).

بنابراین هدف معتزله فقط نقی مماثلت و مشابهت جزئی میان خداوند و انسان نیست بلکه می‌گویند ما چیزی در باب ذات الله نمی‌دانیم و هرچه انسان در این باره تصور یا



توهم کند خداوند برخلاف آن است، لکن با وجود این، ممکن است خداوند به صفات ایجابی نیز متصف شود بگونه‌ای که برخی از این صفات مختص به اوست مثل وحدانیت، قدم و صمدیت. این صفات از حیث لفظ، ایجابی هستند لکن از نظر معنا سلبی.

وحدانیت یعنی نفی شریک از او، قدم یعنی نفی حدوث از او و صمدیت یعنی احتیاج موجودات به او و بی نیازی او از آنها. لکن صفاتی که از حیث لفظ و معنا ایجابی هستند و معتزله آنها را از صفات ذات دانسته‌اند قدرت و حیات و علم می‌باشد. خداوند به این صفات متصف می‌شود و به اضداد آنها از قبیل عجز یا موت یا جهل متصف نمی‌شود. منظور معتزله از اطلاق این صفات به خداوند، مماثلت یا مشابهت بین انسان و خدا نیست، زیرا این صفات برای خداوند ذاتا اطلاق میشوند اما برای انسان بعنوان معنای خارج از ذات.

تفکر مبتنی بر تنزیه مطلق معتزله بحدی افراطی بود که برخی از آنها نظیر جاحظیه اعتقاد و التزام به آن تفکر را شرط اسلام واقعی می‌دانستند (شهرستانی، ج ۱، ص: ۶۶). معتزله بجهت اعتقاد مذکور در باب صفات حق تعالی در تاریخ علم کلام به (معطله) شهرت یافته‌اند (همان، ص: ۷۵).

دسته‌ای دیگر از معتزله بودند که معنای اثبات صفات حق تعالی را نفی معنای مقابل آن صفات می‌دانستند. بنابراین معنای علم در نظر آنها نفی جهل و معنای حیات، نفی موت و معنای قدرت نفی عجز بود (طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ص: ۱۸۵). دسته‌ای دیگر از متفکرین مسلمان ذات حق تعالی و صفات او را از هرگونه تجسیم و جسمانیت منزّه دانسته و آیات دال بر تجسیم و تشبیه را به آیات محکّمات یعنی آیات دال بر تنزیه ارجاع داده و به مردودیت دو نظریه مقابل همدیگر - یعنی تنزیه مطلق و تشبیه مطلق - نظر داده‌اند، این نظریه متعادل و مبتنی بر تامل به شیعه اثنا عشری متعلق است. احادیث فراوانی از ائمه معصومین (ع) منقول است که هم به مردودیت نظریه تنزیه مطلق حکم داده‌اند



وهم به بی پایه بودن نظریه تجسیم و تشبیه تاکید نموده‌اند. چند باب از کتاب شریف «التوحید» شیخ صدوق مملو از احادیثی است که به صراحت و تاکید هرگونه توهم تجسیم حق تعالی و صفات او را رد می‌کنند (شیخ صدوق، باب ۶، احادیث ۱ تا ۲۰). در همان کتاب از امام رضا (ع) در باب عدم جسمانیت خداوند سوال میشود و ایشان در پاسخ می‌فرمایند که مردم در باب توحید سه مذهب دارند: مذهب اثبات از طریق تشبیه، مذهب نفی، مذهب اثبات بدون تشبیه. مذهب اثبات از طریق تشبیه و مذهب نفی جایز نیستند و طریقه مذهب سوم اثبات بدون تشبیه است (همان، حدیث ۱۰).

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان طریقه اهل بیت (ع) را در باب تفسیر آیات ناظر به اسماء و صفات حق تعالی چنین بیان می‌کند:

«طریقه اهل بیت به این صورت است که آیات متشابه را به آیات محکمت ارجاع می‌دهند و آنچه را که آیات محکمت از ساحت حق تعالی نفی کرده، نفی می‌کنند و آنچه توسط آیات اثبات شده، اثبات می‌کنند و آن اصل معانی صفات است که از شائبه نقص و امکان - که آیات محکمت آن رانفی کرده - مجرد و منزّه است (طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص: ۱۴۰).

باز ایشان می‌نویسد: «طریقه‌ای که از اهل بیت (ع) به یادگار مانده است اثبات همراه با نفی و بحث و موشکافی عمیق در حقایق دین است نه نفی عاری از اثبات». و دلیل این مطلب احادیث فراوانی است که از آنها محفوظ مانده است و هیچ فردی جز مکابر، توان انکار آنها را ندارد (همان).

### معنا شناسی صفات حق تعالی در فلسفه مشاء

فیلسوفان مسلمان مشائی مسلک، ابتدا وجود را در پرتو تحلیل و تقسیم به وجود واجب و ممکن تقسیم می‌کنند و نظام هستی را به دو ساحت واجب الوجود و ممکن الوجود



تقسیم می‌نمایند و به توصیف ویژگیهای هریک از آن دو می‌پردازند. وجود واجب تعالی در نظر آنها سرسلسله موجودات و بسیط محض و فعلیت ناب می‌باشد (ابن سینا، الهیات شفا، ص: ۴۳)، لذا هیچ تکثری در ذات او رخنه نمی‌کند. صفات ذاتی او نیز عین ذات او و عین همدیگرند، هرچند مفاهیم آنها بایکدیگر تغایر دارند بنابراین خداوند به صفاتی متصف است و ما این صفات را به او اطلاق می‌کنیم، لکن این نظام مفهومی متشکل از صفات، ذات و حقیقت، او را به چنگ علم و ذهن ما در نمی‌آورد، بلکه تا حدودی آن حقیقت متعالی را برای ما هویدا می‌کند. عبارت ابن سینا در این خصوص چنین است:

«ماحقیقت اول تعالی را نمی‌شناسیم، بلکه همین اندازه می‌دانیم که او واجب الوجود است و این وصف لازمی از لوازم اوست نه حقیقتش، و از طریق این لازم نیز به لوازم دیگر او نظیر وحدانیت و صفات دیگر علم پیدا می‌کنیم» (همان، ص: ۱۴۱).

او حقیقت واجب تعالی را غیر قابل ادراک دانسته و مفاهیمی چون واجب الوجود را شرح الاسم آن حقیقت قلمداد کرده است بگونه‌ای که عقول آدمی کنه و حقیقت حق تعالی را ادراک نمی‌کند و او دارای حقیقتی است که اسمی برای آن نزد ما نیست و وجوب وجود، یا شرح الاسم آن حقیقت است یا لازمی از لوازمش (همان، ص: ۱۸۵).

بنابراین، صفات ذاتی حق تعالی در نظر مشائیان عین همدیگر و عین ذات واجب تعالی در مقام مصداق و غیرهمدیگر در مقام مفهوم هستند. لکن سوال اساسی این است که چه نسبت و تمایزی میان صفات اطلاق شده برساحت حق تعالی و صفات حوزه ممکنات وجود دارد؟ آیا صفات این دو حوزه هستی، متباین همدیگرند یا نسبت و سنخیتی با یکدیگر دارند؟ به بیان دیگر، آیا صفاتی که به خداوند اطلاق می‌کنیم همان معنا و چارچوبی را دارند که ممکنات دارند یا مطلب بگونه دیگری است؟

پاسخ فیلسوفان مشائی به پرسش مذکور مبتنی برمقدماتی است که در فلسفه مشائی پذیرفته شده است. بطور کلی فیلسوفان مشائی رابطه دو حوزه هستی یعنی واجب تعالی





و ممکنات را از طریق نظریه فیض و صدور و علیت توجیه و تفسیر می‌کردند. از سوی دیگر علیت نیز دارای لوازمی همچون اصل سنخیت است. بنابراین واجب تعالی بعنوان *عله العلل* با موجودات ممکن بعنوان معلولات او سنخیت و مناسبت دارد، زیرا او علت همه موجودات ممکن و معطی کمال هر موجودی است (ابن سینا، الهیات شفا، ص: ۲۱). حال با توجه به مبانی مذکور، نظر مشائین در پاسخ به پرسش یادشده به این صورت است که صفات واجب تعالی عین ذات او در مقام مصداق هستند و همه صفات کمالی موجودات ممکن نیز از آن صفات نشئت گرفته‌اند، لکن هر یک از این صفات؛ مشترک معنوی است و به یک معنا بر مصداقی فراوان اطلاق می‌شود، لکن با وجود این، در مقام مصداق از همدیگر متمایزند، به گونه‌ای که صفات ما ممکنات، زائد بر ذات ما هستند درحالیکه صفات واجب تعالی عین ذات اوست. صفات ما بالقوه هستند درحالیکه صفات او بالفعل است. صفات ما آمیخته با نقص و امکان است درحالیکه صفات او اعلا و اشرف و شایسته مقام او می‌باشد. (ابن سینا، تعلیقات، ص: ۱۵۱). ابن سینا با تاکید بر این مطلب، معتزله را بجهت نفی صفات جسمانی و جمادی از بساحت حق تعالی و انتساب صفات انسانی به او، مورد حمله قرار می‌دهد و آنها را به عدم شناخت امور عقلی و فراتر از طبیعت متهم می‌کند و بر این نکته اصرار می‌ورزد که تفاوت صفات حق تعالی با صفات انسانی تنها در عینیت با ذات و زیادت بر ذات نیست، بلکه صفات واجب تعالی در اوج مجد و علو و عظمت هستند درحالیکه صفات بشری آمیخته با نقص و امکان می‌باشند (همان، ص: ۱۵۸).

سوال مهم در باب مدعای مذکور آنست که مبنای چنین مدعایی اصالت و تشکیک وجود است اما آیا مشائین به چنین مبنایی معتقد بوده‌اند؟

در پاسخ باید گفت درست است که مبنای نظریه مذکور اصالت و تشکیک وجود است، لکن این مبنا یعنی اصالت و تشکیک وجود برای آن فلاسفه بصورت یک مسئله



فلسفی مطرح نبوده است، لذا از برخی مطالب آنها نظیر نحوه برخورد آنان با نظریه مثل افلاطون و اشکالات آنها بر آن، تباین وجودات استشمام می‌شود و از بسیاری مطالب دیگر نظیر علیت و لوازم آن و فقیر بالذات دانستن وجودات معالیل، تشکیک در وجود به ذهن می‌آید. شیخ الرئیس در مواضع مختلف آثار خود، وجودات معالیل را عین فقر و حاجت به علت دانسته است (همان، ص: ۱۷۷ تا ۱۷۹). حال چگونه این مطلب با تباین بالذات وجودات سازگار است؟

افزون بر مطالب یادشده اگر ما به الاشتراک ذاتی در وجودات، ثابت نباشد و هر وجود با دیگر وجودات تمام ذات مابین باشد، لازم می‌آید که علاقه ذاتیه در هیچیک از وجودات با وجود دیگر متصور نشود و در این صورت، باب جاعلیت و مجعولیت، علیت و معلولیت، سببیت و مسببیت و افتقار ذاتی و ربط جبلی و فطری در میانه وجودات مسدود خواهد شد (آقا علی حکیم، ص: ۵۶).

بطور کلی قول به تباین بالذات وجودات دارای توالی فاسد و نامبارکی است که سیستم فلسفی مشائون در باب نظام هستی با آن سازگار نیست. بنابراین نسبت دادن آن به فلاسفه مشاء چیزی جز یک برداشت شخصی و سطحی از برخی از مطالب آنان نخواهد بود. البته معنای این سخن آن نیست که آن فلاسفه به تشکیک وجود قائل بودند و آن را مبنای مسائل فلسفی خود قرار داده‌اند، بلکه مراد این است که اگر این مسئله برای آنان مطرح می‌شد از نظام فلسفی آنان چنین استنباط می‌گردد که آنها به تشکیک وجود معتقد می‌شدند. ممکن است گفته شود که عبارتهای منقول از شیخ الرئیس در باب مشکک بودن صفات به تشکیک مفهومی دلالت می‌کند نه به تشکیک خاصی. در پاسخ به این مطلب، مرحوم سبزواری که به دقت به این مساله توجه داشته می‌گوید:

هیچ مفهومی بدون حکایت از مصداق و بدون نظر به خارج مشکک نیست، زیرا هر مفهوم و ماهیتی دارای قالب و چارچوب ویژه‌ای است که اولیت و آخریت، اولویت و



غیراولویت، شدت و ضعف و زیادت و نقصان درباب آن مطرح نمی‌شود (سبزواری، ج ۲، ص: ۱۷۸).

بنابراین می‌توان گفت که تشکیک مفهومی حاکی از تشکیک واقعی و خارجی است. خواجه طوسی - یکی از مدافعین و شارحین برجسته آراء فلسفی ابن سینا - در رد اشکالات فخر رازی بر قاعده مشهور (واجب الوجودلامایه له) معتقد است که منشاء این مغالطه، جهل به معنای تشکیک است، زیرا آنچه به صورت مشکک بر اشیاء مختلف صدق می‌کند بصورت اشتراک لفظی - مثل صدق عین بر مفهوماتش - صدق نمی‌کند بلکه به یک معنا بر همه آنها صادق است، لکن نه بصورت یکسان مثل صدق انسان بر اشخاصش بلکه بنحو مختلف. حال این اختلاف یا به تقدم و تاخر است و یا به اولویت و عدم اولویت و یا به شدت و ضعف و وجود، جامع همه این اختلافات است زیرا بر علت و معلول به تقدم و تاخر صدق می‌کند و بر جوهر و عرض به اولویت و عدم اولویت و بر قار و غیر قار مثل سیاهی و حرکت به شدت و ضعف و بلکه بر واجب و ممکن به انحاء اختلافات مذکور (خواجه نصیر، ج ۳، ص: ۱۳۴).

بنابراین بر پایه نظر مشائیون، صفات واجب تعالی وجه اعلا و اشرف صفات کمالی است که در نظام هستی جاری است، یعنی صفات ممکنات بانقصد و امکان آمیخته است اما صفات واجب تعالی عین ذات او و واجب بالذات است. لکن باید گفت که مبنای این نظریه تشکیک وجود است اما تشکیک وجود بعنوان یک مسئله فلسفی در نظام فلسفی مشائیون بصورت صریح تبیین و اثبات نشده است.

### معناشناسی صفات حق تعالی در حکمه الاشراق

شیخ اشراق نیز نظام هستی را در یک تقسیم بندی اولیه به واجب و ممکن تقسیم کرده و هر یک از آنها را واجد ویژگیهای مخصوص دانسته است (سهروردی، مجموعه



مصنفات، حکمه الاشراق، ج ۲، ص: ۶۲). واجب الوجود در نظر او، وجود صرفی است که موجودی اتم از او نیست. هیچ امری اعم از خاص و عام با او آمیخته نیست و ماسوای او لمعه‌ای از او یا لمعه‌ای ناشی از لمعه اوست و امتیاز او از ماسوایش به کمالش است و به این جهت که او کل الوجود است (همان، تلویحات، ج ۱، ص: ۱۳۵) از طرف دیگر همه صفات ذاتی حق تعالی عین ذات او هستند، به طوری که حیات و علم به ذاتش عین ذات اوست نه زائد بر ذاتش (همان، حکمه الاشراق، ج ۲، ص: ۱۲۴) پس واجب الوجود بهترین و تمامترین همه موجودات است، زیرا که همه کمالها و جمالها از او راسخ است (همان، ج ۳، ص: ۱۱۲). از سوی دیگر ماسوای حق تعالی لمعات او هستند و آنچه معلول و لمعه دارد مستفاد از علت و همچون ظل اوست (همان، المشارع، ج ۱، ص: ۱۷۳). در واقع نظام هستی در اندیشه شیخ اشراق یک نظام مبتنی بر درجات و مراتب است و شیخ اشراق یکی از موسسین اصلی نظریه تشکیک خاص است، هرچند که سخنان او در مواردی اندک، رنگ اصالت ماهیتی و در موارد زیاد صبغه اصالت وجودی دارد و راز این اختلاف تعبیر نیز مشخص نبودن موضع شیخ اشراق در باب اصالت ماهیت یا وجود بعلت عدم طرح جدی این مسئله می‌باشد.

بنابراین قدر مسلم این است که نظام هستی در نظر شیخ اشراق حقیقتی دارای مراتب است و تمایز این مراتب نیز به کمال و نقص است و درجات این کمال و نقص نیز عین وجودات خارجی می‌باشد. عبارت او در تایید این مدعا چنین است: «وجه ممیز میان دو چیز در کمال و نقص است و کمالیت در متن اعیان زائد بر یک شی نیست و معنی وجوب وجود، کمالیت وجود است و بس، و آنچه که گفته می‌شود وجودات در شدت و ضعف با همدیگر اختلاف ندارند و لکن در سه چیز یعنی وجوب و امکان، تقدم و تاخر، و علیت و معلولیت اختلاف دارند در این سخن ما خدشه‌ای وارد نمی‌کند که اختلاف اشیا در کمال و نقص است و اشیا از این طریق از همدیگر متمایزند. بلکه اگر در معنای



و جوب در واجب الوجود کاوش کنی چیزی جز مدعای ما در آن نمی‌یابی» (همان، ص: ۳۹۶ و ۳۹۷). اعتقاد شیخ به تشکیک موجودات در کمال و نقص بحدی راسخ است که ادعا می‌کند اگر اعتبارات و امتیاز موجودات به کمال و نقص نباشد آنگاه اثبات واجب الوجود ناممکن می‌شود، زیرا مشارکت موجودات دیگر با او در مفهوم وجود یا هویت یا شیئیت یا ثبوت یک ضرورت اجتناب ناپذیر است (همان، ص: ۱۷۳). پر واضح است که بر پایه مبانی مذکور، همه صفات کمالی دارای درجات و مراتب هستند و مرتبه اعلا و اشرف این صفات درباره حق تعالی صادق است. بنابراین، صفات متنوع از وجودات اشیا از آن جهت که موجودند به وجود حق تعالی نیز صدق می‌کند لکن چون وجود او اتم مراتب هستی است لذا صفات او نیز اتم مراتب صفات خواهد بود.

شیخ اشراق در تشریح این مطالب می‌نویسد:

«هر چیز که به حکم عقل، کمال یک ذات از حیث ذات است و بدون لحاظ خصوصیت جسمانیت، ترکیب، عارض و تکتیری، موجود است و ممکن به امکان عام باشد و به امکان عام نیز بر واجب الوجود صادق است، در این صورت آن صفت بر واجب تعالی ضروری است، زیرا آن صفت، کمال وجود از آن جهت که وجود است می‌باشد و تکتیرا هم نیست پس ممتنع نمی‌باشد و وجود ناب واجب تعالی شایسته هرگونه کمال غیر تکتیرا است (همان، تلویحات، ص: ۴۱).

بنابراین، صفات کمالی، مشترک معنوی هستند و در متن واقع نیز ذو مراتب می‌باشند و مرتبه اعلا هر صفت نیز زیننده ساحت حق تعالی است (همان، هیاکل النور، ج ۳، ص: ۳۹).

افزون بر آن واجب تعالی وجود صرف و غنی مطلق است و علت همه‌ی موجودات دیگر و کمالات آنهاست و کمال او بیرون از ذات او نیست و او بخشنده‌ی جمله کمالات است (همان، پرتو نامه، ص: ۳۹). از طرف دیگر معطی کمال نیز فاقد آن نمی‌باشد بنابراین



همه کمالات جاری در نظام هستی، رشحات کمالات ذاتی اوست، پس ذات او واجد همه کمالات به نحو اعلا و ابسط است و هر کمالی نشانی از کمال بالذات می‌دهد، نظاره‌ی هر کمالی، نظاره‌ی جلوه‌ای از کمال ذاتی اوست (همان، تلویحات، ج ۱، ص: ۱۴۱).

روشن است که لازمه نظریه مذکور نه تنزیه مطلق حق تعالی از ماسوایش است و نه تشبیه کامل او، بلکه قبول به این نتیجه مبارک است که میان صفات حق تعالی و صفات معلولات او مناسبت ویژه در عین مباینیت خاص حاکم است و این یعنی اعتدال میان تنزیه مطلق و تشبیه مطلق.

### معناشناسی صفات حق تعالی در حکمت متعالیه

بطور کلی مبحث صفات حق تعالی در حکمت متعالیه مبتنی بر مبانی این فلسفه است و اساساً یکی از ویژگیهای مهم حکمت متعالیه این است که یک نظام فلسفی دارای مبانی صریح و اثبات شده است. در این نظام فلسفی هم مسئله اصالت وجود یا ماهیت به نحو صریح و دورانی مطرح شده و نظریه اصالت وجود به عنوان یک مبنای مستحکم انتخاب و اثبات گردیده است و هم تشکیک وجود به نحو آشکار مطرح و اثبات شده است و این دو اصل دو مبنای متین و ثمر بخش این حکمت هستند و در مبحث صفات شناسی نیز نقش مهمی بر عهده دارند.

بر پایه اصالت وجود، متن اعیان همان وجودات هستند و آثار هر چیزی منبعث از وجود اوست و ماهیات نیز اعتبارات حدود وجوداتند. از طرف دیگر حقیقت وجود یک حقیقت گسترده و دارای مراتب است به گونه‌ای که مابه الامتیاز میان وجودات به مابه الاشتراک بر می‌گردد. حال این نظام مشکک وجود در ناحیه صعودی به مرتبه‌ای منتهی می‌شود که هیچ مرتبه‌ای بالاتر از آن نیست و خود واجد همه حقایق و کمالات هستی



است و حدش این است که «لا حدّ له» و در ناحیه نزولی نیز به وجودی ختم می‌شود که پایین تر و پست تر از آن وجودی نیست و فعلیتش آن است که «لا فعلیه له» (ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص: ۲۳۰).

حال مولود مبانی مذکور این نتیجه مبارک است که صفات و کمالات وجودی هر موجود عین وجود اوست، زیرا این صفات یا خارج از وجود او یا جزء او یا عین او هستند. شقّ نخست باطل است زیرا هر چه خارج از هستی چیزی باشد هالک و باطل است. شقّ دوم نیز نادرست است چرا که وجود هر چیزی بسیط است و جزء ندارد. بنابراین وجود در هر چیزی عین علم و قدرت و کمالات وجودی دیگر است، کمالاتی که لازمه موجود بماهو موجود هستند، لکن در هر موجودی بحسب ظرفیت وجودی او تحقق دارند (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص: ۲۹۸). از طرف دیگر وجود یک حقیقت مشکک و دارای درجات است پس این صفات و کمالات وجودی نیز مشکک و دارای مراتب هستند.

چنانکه ملاصدرا می‌نویسد:

«همانطوری که وجود، یک حقیقت ساری در همه موجودات به صورت متفاوت و مشکک است، صفات حقیقیّه - که همان علم و قدرت و اراده و حیات است - نیز همچون وجود در همه موجودات جاری است به گونه‌ای که راسخین در علم در می‌یابند. پس همه موجودات حتی جمادات نیز حیّ و عالم و ناطق از طریق تسبیح، شاهد وجود پروردگار و عارف به خالق و مبدعشان هستند» (ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص: ۱۰۷). بنابراین در میانه حقایق وجودیه شدت و ضعف و غنا و فقر است، پس هر حکمی که از برای حقیقتی از حقایق وجودیه - از آن جهت که حقایق وجودیه‌اند - ثابت باشد در همه حقایق وجودیه نیز متحقق می‌گردد ولی به شدت و ضعف و به تمام و نقص و به غنا و فقر، مثلاً علم در اقوای وجودات، اقوای علوم است و در اضعف وجودات، اضعف علوم



است و.. (زنوزی، ص: ۲۲۸).

بر پایه اصالت وجود، متن اعیان همان موجودات هستند و آثار هر چیزی منبعث از وجود اوست و ماهیات نیز اعتبارات حدود وجوداتند. از طرف دیگر حقیقت وجود یک حقیقت گسترده و دارای مراتب است به گونه‌ای که مابه‌الامتیاز میان وجودات به مابه‌الاشتراک بر می‌گردد.

پر واضح است که مطلب مذکور یعنی سریان تشکیکی کمالات وجودی، هم در بُعد قوس نزولی مطرح و صادق است و هم در بُعد صعودی. به بیان دیگر، از یک طرف همه صفات و کمالات وجودی وجودات دانی به نحو اعلا و ابسط در وجودات عالی منظوی است و از طرف دیگر موجودات دانی نیز به حسب ظرفیت وجودی خود از کمالات موجودات عالی بهره‌مندند و در واقع کمالات موجودات دانی تنزلات و رقایق کمالات موجودات عالی است و هر قوت و کمال و هیئت و جمالی که در این عالم پست موجود می‌شود در حقیقت سایه‌ها و نمودهای کمالات عالم و الاست و یان مدعا، هم ثمره‌ی درخت مبارک تشکیک وجود است و هم محصول قاعده‌ی کهنسال «معطی الشیء لا یکون فاقداً له» (سبزواری، تعلیقات الاسفار، ج ۲، ص: ۷۷).

حال با نظر به مبانی مذکور، دیدگاه حکمت متعالیه در باب نحوه‌ی اطلاق صفات کمالی به حق به این صورت است که ابتدا صفاتی را در پرتو تحلیل موجود بماهو موجود انتزاع می‌کنیم یا صفاتی را از موجودات پیرامون خود اخذ می‌کنیم، سپس این صفات وجودی و کمالات آمیخته به نقص و امکان و محدودیت را از این نقائص، عریان و تجرید کرده و مرتبه‌ی اعلا و اشرف آنها را به وجود حق تعالی نسبت می‌دهیم. مثلاً ابتدا صفاتی نظیر علم، قدرت، حیات، سمع و بصر را از وجود خود و موجودات دیگر به دست می‌آوریم و همین مفاهیم را به وجود حق تعالی نیز اطلاق می‌کنیم (علامه طباطبائی، تعلیقه بر اسفار، ج ۶، ص: ۱۲۴). لکن چون این مفاهیم و اوصاف در احاطه‌ی





ما و مقدر به اندازه‌ی فهم ماست، لذا با این محدودیتها، زینده‌ی وجود لایتناهی حق تعالی نیست و به او اطلاق نمی‌شود مگر پس از تنزیه از این سیه رویی و نقصانها. بنابراین آن معنایی از این صفات به حق تعالی اطلاق می‌گردد که از هر گونه نقص و امکان و محدودیت عاری باشد.

چنانکه ملاصدرا خود تاکید می‌کند که: «بخش اعظم بلکه همه الفاظی که در وصف حق تعالی اطلاق می‌شوند منظور از آنها در باب حق تعالی آن معنایی است که از معنایی که آن الفاظ برای آنها وضع شده است، اشرف و اعلاست، همانطوریکه مراد از سمع و بصر، که بر پایه توقیف شرعی، اطلاق آنها به خداوند متعال رایج است، معنای وضعی آن دو نیست، زیرا خداوند منزّه از جسمانیت و ابزار جسمانی داشتن است و به همین صورت، معنای مورد نظر از علم و قدرت و وجود و اراده درباره‌ی خداوند والاتر و شریف‌تر از آن چیزی است که عامه می‌فهمند. ما چاره‌ای جز توصیف حق تعالی و اطلاق این الفاظ مشترک المعنی به او نداریم، لکن از این نکته آگاهیم که صفات او عین ذات اوست و فراتر و والاتر از آن معنایی است که ما از آن الفاظ تصور می‌کنیم. این مطلب درباب صفات حقیقی خداوند صادق است لکن در مورد سلبها و اعتبارات، استعمال الفاظ وضع شده برای آنها و مستعمل در باب خداوند به همان معنای وضعی و عرفی اشکال ندارد (ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص: ۷۷).

بنابراین همه صفاتی که به امکان عام به وجود حمل می‌شوند و عروض آنها به وجود مستلزم تخصص استعداد نیست مثل علم نه سفیدی، در این صورت اثبات آن به واجب تعالی ضروری است (سبزواری، ج ۲، ص: ۷۵).

بی تردید مدعای مذکور لازمه‌ی لاینفک نظریه‌ی تشکیک وجود است، زیرا بر پایه این نظریه، علت حقیقت معلول و معلول، رقیقه اوست و هر کمالی که در این رقیقه است رشحه‌ای از حقیقت علت است. از طرف دیگر وجود واجب تعالی مرتبه‌ی اعلا‌ی هستی



و حقیقت مطلق است و ماسوای او رقایق اویند، لذا حقیقت همه صفات کمالی در ذات حق تعالی موجود است و همه‌ی کمالات دیگر رشحات کمال ذاتی اوست (ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص: ۱۱۵).

افزون بر استدلال مذکور، التزام به اصل علیّت و برخی لوازم آن - به ویژه قاعده‌ی سنخیت یمان علت و معلول، اقوی بودن وجود علت از معلول، و معطی یک چیز فاقد آن چیز نمی‌باشد - نیز مدّعی مذکور را اثبات می‌کند، زیرا طبق اصل سنخیت، میان علت و معلول مناسبت ویژه‌ای حاکم است به گونه‌ای که معلول تراوش یافته‌ی علت ویژه می‌باشد. از طرف دیگر وجود حق تعالی عله العلل در نظام هستی است و ماسوای او نیز معلولات او هستند. بنابراین بین او و معلولاتش مناسبت و سنخیت ویژه‌ای حاکم است و وجود او به عنوان عله العلل و معطی همه معلولات و اقوی از همه آنها، واجد همه‌ی حقایق و کمالات هستی به نحو اعلا و ابسط است. پس هر کمالی که در گلستان موجودات رنگارنگ تماشا می‌کنیم نشان و آیتی از کمال مطلق اوست و مرتبه‌ی اعلا و سرچشمه نخستین آن منظوی در ذات اوست. پر واضح است که نظریه مذکور مولد این نتیجه است که نه تنزیه مطلق حق تعالی از معلولات او جایز است، چرا که مستلزم تعطیل عقل از شناخت باری تعالی و تعطیل رابطه عالم از مبدأ نخستین است (همان، ج ۲، ص: ۱۱۴) و نه تشبیه کامل او به معلولاتش صادق است، چرا که چنین رأیی با مبانی مسلم عقلی در این باب مخالف است. بنابراین، نظریه معقول و قابل دفاع همان نظریه قائل به اعتدالی میان آن دو است. عبارت صریح و حکیمانه «ملا عبدالله زنوزی» - یکی از حکمای برجسته‌ی حکمت متعالیه در قرن سیزده - در این زمینه چنین است:

«در میانه مفیض بالذات با کمال مبانیت بحیثیتی که مفیض بالذات غنی محض و مفاض بالذات فقیر محض بلکه فقر محض می‌باشد... کمال مناسبت نیز باید محقق باشد، زیرا که بنابر اصالت وجود و اصالت جعل در وجود، چنانکه مذهب منصور و موافق



براهین عقلیه است، وجود موصوف بعلیت و مفیضیت، با وجود موصوف بمعلولیت و مفاضیت در نفس حقیقت وجودیه، اشتراک و اتحاد دارند، زیرا حیثیات ذوات همه یحقایق وجودیه... عین حیثیت خارجیت و عینیت و نفس شخصیت و محض جهت فعلیت و انیت و صرف حیثیت منشأیت آثار خارجیه و مبدأیت احکام عینیه است و حقیقت موجودیت و طاردیت عدم در حد انفس همه‌ی آن حقایق، معتبر است با اینکه بعضی از آن حقایق تام بلکه فوق التمام است و بعضی ناقص و قاصر است و... مصداق و محکی عنه اول در همه‌ی مذکورات، وجود مقدس واجب الوجود است و مصداق و معنون عنه دوم، وجودات و هویات ناقصه و انیات است (زنوزی، ص: ۸۵). وجه دیگر در بیان این مطلب این است که وجود علت اقوی و اشد و اتم و اکمل است از وجود معلول، و این معنی نزد کسی که از فطرت سالمی برخوردار باشد اوایل بدیهیات است. از طرفی اشدیت و اضعفیت و اتمیت و انقصیت متصور نیست مگر در میانه دو چیزی که در اصل حقیقت، اشتراک و اتحاد داشته باشند و تفاوت و مابینت در میانه آنها به این نحو است که آن حقیقت در یکی تمام تر و کامل تر و قوی تر و شدیدتر باشد و در دیگری ناقصتر و قاصرتر و ضعیفتر و ناتمام تر باشد و این قسم از بینونت و تفاوت، اشد انحاء بینونت و اتم اقسام مبانیت است به حیثی که وجود علت غنی بالذات و تام بالذات و وجود معلول فقیر بالذات و ناقص بالذات و قاصر بالذات و مؤخر بالذات و متعلق بالذات است، با اینکه کمال مناسبت نیز محقق و ثابت است (همان، ص: ۸۷).

سخنان طویل و مهم مذکور مثبت این مدعای اصلی ماست که وجود و صفات وجودی میان وجود واجب تعالی و معلولات او مشترک معنوی و مشکک هستند. به گونه‌ای مرتبه‌ی اعلا و اشرف آنها بر واجب تعالی صادق است و مراتب پایین نیز بهره‌هایی از آنها دارند.

الفاظ، مطلقاً از این نشئه مادی برخاسته‌اند و رنگ و بوی و وصف خوی این نشئه را



دارند. انسان عالم عاقل، اسمایی را که بر باری تعالی اطلاق می‌کند آنها را از رنگ و بوی و وصف و خوی مادی به تجرید تطهیر می‌کند. اطلاق سمیع و بصیر و قادر و متکلم و نظایر این اسماء در انسان، به این معنی در حق تعالی روا نیست و هر اسم و صفتی که بر واجب سبحانه اطلاق می‌شود فوق و ورای آنچه هست که بر انسان حمل می‌گردد، اگر چه در طول یکدیگرند ولی این رقیقت است و آن حقیقت و تفاوت از ممکن تا واجب است (خوارزمی، ص: ۲۸).

### نتیجه گیری

بطور کلی تدبیر در شیوهی برخورد مسلمانان صدر اسلام با موضوع یاد شده بیانگر این حقیقت است که یکی از عواملی که آنها را به این مسئله مهم سوق داده است وجود آیات محکم و متشابه بویژه آیات ناظر به تنزیه حق تعالی و آیات موهم تشبیه و تجسیم او در قرآن کریم بوده است. کسانی بودند که بدون توجه به مبانی مسلم عقلی و بدون آگاهی از ساختار زبانی اینگونه آیات به ظواهر آیات ناظر به تشبیه و تجسیم می‌چسبیدند، غافل از اینکه چنین عقیده‌ای با مبانی اولیه عقل آدمی منافات دارد و انکار و طرد عقل و یافته‌های آن در حکم ویران کردن یکی از پایه‌های اصل خود دین می‌باشد. کسانی بودند که به نظریه‌ی تنزیه مطلق حق تعالی گرویده و از لوازم چنین نظریه‌ای غافل مانده‌اند، لوازمی همچون مسدود شدن راه اثبات وجود حق تعالی و ابطال واجب الوجود از افاضه و ایجاد. اگر هیچ مفهومی از خداوند - که ما با آن مانوس و آشناییم - نمی‌شناسیم و هیچ مناسبت و سنخیتی بین او و این موجودات وجود ندارد پس چگونه به شناخت و اثبات او می‌پردازیم و چگونه به پرستش چنین مجهول نا آشنایی مبادرت می‌کنیم؟

افرادی نیز بودند که به نظریه تنزیه گرائیده لکن در باب آیات ناظر به تشبیه و تجسیم سکوت کردند و علم به آن را به خدا واگذار نمودند. لکن از اینها نیز باید پرسید که با



صرف نظر از آیات مذکور، نظر شما در باب صفات حق تعالی چیست؟ آیا به نظریه تنزیه مطلق قایل هستید یا تشبیه مطلق یا اعتدال میان آن دو؟ نظریه تنزیه و تشبیه مطلق مردود است لذا اعتقاد به آن دو نیز بی پایه است و اگر به نظریه اعتدال معتقدید پس مبانی این نظریه را تشریح کنید تا سخن شما قابل ارزیابی و داوری باشد. افزون بر آن این گروه ادله تفسیری و نقلی قانع کننده‌ای برای توجیه مدعای خود در باب واگذاری علم به آیات ناظر به تجسیم، به خداوند ارائه نکرده‌اند.

گروهی هم بودند که صفات ایجابی خداوند را به نفی صفات متضاد با آنها تفسیر می‌کردند. به عنوان مثال علم در نظر آنها به معنی سلب جهل بود. در پاسخ به این رأی نیز باید گفت که قبول چنین مطلبی مستلزم تعطیل ذات متعالی حق تعالی از صفات کمال است در حالیکه براهین عقل و ظواهر کتاب و سنت و نصوص آنها، این نظر را دفع می‌کند. افزون بر آن، لازمی این سخن این است که معرفت ما نسبت به حق تعالی و صفات او حدّ همین سلبها باشد در حالیکه مسلمات عقلی و متون دینی ما نافی چنین ادعایی است.

در باب نظر فیلسوفان مشائی مسلک در زمینه‌ی صفات حق تعالی نیز باید گفت که نظر آنها در این خصوص معقول و پذیرفتنی است لکن مبنای این نظر - یعنی اصالت و تشکیک وجود - در نظام فلسفی آنها به نحو صریح و مستدل تبیین نشده است و همین انتقاد به نظر اشراقیون نیز تا حدودی وارد است، زیرا هر چند این فیلسوفان بطور صریح به نظریه‌ی تشکیک پرداخته‌اند لکن اولاً این نظریه در آثار آنها به طریق برهانی اثبات نشده است، ثانیاً به دلیل مطرح نبودن نظریه‌ی اصالت وجود برای آنها به صورت یک مسئله مهم فلسفی، نظریه‌ی تشکیک وجود نیز به نحو واضح حل نگشته است. لذا عبارتهایی در آثار آنها وجود دارد که هم رنگ اصالت ماهیتی دارد و هم مهور به مهر تشکیک ماهیت است. از طرف دیگر عبارات فراوانی وجود دارد که دال بر اصالت وجود



است و هم ناظر به تشکیک در وجود.  
بنابراین، به نظر می‌رسد که نظریه‌ی درست در این باره همان نظر حکمت متعالیه  
است که هم خود نظریه، عقل پسند و خردمندانه است و هم مبانی آن به صورت برهانی  
اثبات شده‌اند.

Archive of SID



### منابع

#### - قرآن کریم

- ابن خلدون، مقدمه، محمد پروین گنابادی، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۶.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الهیات شفا، مقدمه ابراهیم مدکور، افست قم، بی تا.
- -----، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۹.
- -----، الاشارات و التنبيهات، نشر البلاغه، قم، ۱۳۵۷.
- اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، مطبعه الدوله، استانبول، ۱۹۳۰ق.
- خوارزمی، حسین، شرح فصوص الحکم، تصحیح حسن حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۷.
- رازی، فخرالدین، المطالب العالیه، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- زنوزی، ملاعبدالله، لعمات الهیه، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۰.
- سبحانی، محمدتقی، اسماء و صفات خداوند در دانشنامه امام علی «ع»، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۰.
- سبزواری، ملاحادی، شرح منظومه، به کوشش مهدی محقق، توشیهکوایزوتسو، تهران، ۱۳۴۸.
- سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کربن، دفتر مطالعات و تحقیقات و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.
- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمه المتعالیه، مصطفوی، قم، ۱۳۷۸.
- -----، شواهد الربوبیه، تعلیقه ملاحادی سبزواری، دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۴۶.
- شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، تصحیح محمد فتح الله بدران، منشورات الرضی، قم، ۱۳۶۴.
- شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.
- صدوق، محمدبن علی، التوحید، تحقیق سیدهاشم حسینی، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۸۷.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان، دارالکتب الاسلامی، تهران، ۱۳۷۹.



فصلنامه تخصصی فلسفه و کلام، شماره چهارم، پاییز ۹۰

---

-----، نه‌ایه الحکمه، موسسه نشر اسلامی، تهران، ۱۳۷۹.

- طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، تصحیح کریم فیضی، مطبوعات دینی، قم،

۱۳۸۴.

