

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، بهار 1389

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

الهیات سلبی از نظر افلوطین و عبدالاعلی سبزواری مفسر مواهب الرحمن

دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی *

فاطمه فرضعلی**

چکیده

در تفکرات افلوطین خداوند چیزی «به کلی دیگر»¹ است؛ به گونه ای که نه نامی می‌توان بر او نهاد و نه با هیچ زبانی می‌توان او را توصیف کرد. عبدالاعلی سبزواری نیز به عنوان اندیشمندی از عالم اسلام، به ویژه در میان عالمان شیعی مذهب معاصر، با تبحر چند وجهی در علوم دینی از قبیل فقه، اصول، فلسفه، عرفان و تفسیر قرآن، در باب «احد» به تأسی از پیشوایان دینی خویش اندیشه‌هایی دارد. در این مقاله، به بررسی تطبیقی پیرامون الهیات سلبی از نظر افلوطین و عبدالاعلی می‌پردازیم. در واقع نظرات این دو عالم را در تشخیص مرز میان الهیات سلبی و ایجابی جستجو می‌کنیم که بدانیم تا کجا عقل آدمی اجازه دارد حکمی ایجابی در مورد ذات و صفات حق صادر کند و مرز سکوت در این زمینه کجاست. واژگان کلیدی الهیات سلبی، تنزیه، احد، بیان ناپذیری، شناخت ناپذیری.

مقدمه

* عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد
** دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد
farzali@gmail.com

بسیاری از متفکران دینی به محدود بودن عقل بشر در شناخت حقیقی از خداوند معترفند. از دیدگاه دینی عقل مخلوق خداوند است؛ مخلوق را نرسد تا به خالق خویش احاطه علمی پیدا کند؛ ولی از طرف دیگر، دینداران طبق نصوص دینی خویش اقرار به وحدانیت خدا داشته، طالب وصل اویند و هنگام تضرع و نیاز او را می‌خوانند. بنابر حکم عقل، پیش از توحید هر چیزی، معرفت به یگانگی آن ضروری است. شرط وصول به هر مقصدی معرفت به آن است و در صورت شناخت ناپذیری، وصول هم بی‌معناست. افلوپین با اینکه خداوند را امری «کاملاً ناشناخته» می‌داند، ذکر و فکرش همین خدای «شناخت ناپذیر» است. عبدالاعلی خدا را «احد» می‌نامد. در حالی که مثل و مانند ندارد و برترین است ولی در تعاملی نزدیک با بندگان خویش است و همواره صفات خویش را به آنان می‌نمایاند.

مسئله اصلی تحقیق

موجودی را که نمی‌توان شناخت چگونه می‌توان به او واصل شد؟ آیا اوصافی که برای خدا قائلیم از طریق شناخت عقلانی حاصل شده است یا از طریق اخبار انبیا الهی؟ در صورت عدم هرگونه شناختی از خداوند، پس چگونه او را تنزیه می‌کنیم؟ در صورت قابلیت شناخت عقلی برای انسان، حد و مرز آن تا کجاست؟

رویکرد تنزیهی به الهیات

رویکرد تنزیهی به الهیات اصطلاحاً «الهیات سلبی» نامیده می‌شود. این سلب از دو جهت می‌تواند انجام‌گیرد:

1. سلب از جهت اپیستمولوژی² یا معرفت شناختی که به دلیل نقص ابزار ادراکی انسان نسبت به خداست که خود چندانگونه است: الف. نقص ادراک آدمی نسبت به شناخت ذات خدا؛ ب. نقص ادراکی نسبت به صفات خدا؛ ج. نقص ادراکی نسبت به هردو. از این نظرگاه مرحوم قاضی سعید قمی می‌گوید:

عقلها را به ساحت کبریای او راهی نیست به همین خاطر اوصافی که زائیده عقلاند لایق او نیستند و [عاقلان] هر چه در باره خدا بگویند سزاوار خودشان است نه خداوند³ (قاضی سعید، ص 236).

2. سلب از جهت آنتولوژی⁴ یا هستی‌شناسی؛ یعنی ذات خدا به گونه‌ای است که هرگز نمی‌توان به او شناخت پیدا کرد و در واقع نوع «هستی بدون ماهیت» خداست که مانع می‌شود تا شناخته شود و تنها روش برای وصف او استفاده از مفاهیم سلبي است یعنی سلب نقایص از ذات و صفات او.

برخی نیز بر این باورند که بر اساس رویکرد سلبي «شناخت چیستی خدا به هیچ وجه امکان‌پذیر نیست، نهایت چیزی که انسان می‌تواند بداند این است که خدا چه چیز نیست نه اینکه چه هست. در این نگرش صفات ایجابی خداوند همه به صفات سلبي برگردانده می‌شود» (توکلی، ص 91) برخی مانند هیلری آرمسترانگ فیلسوف معاصر دین الهیات سلبي را چیزی بیش از نماد الهیات قدیم می‌داند. به نظر او الهیات سلبي برخاسته از تأملات جدید در باب الوهیت است و به روش سلبي‌گزاره‌های الهیاتی قطعی و جزمی را به مبارزه می‌طلبد (Kenney, pp. 440-442).

نوع دیگری نیز از الهیات سلبي متصور است که می‌توان آن را سلب تفسیر و توصیف نام نهاد. در این‌گونه از الهیات سلبي خداوند کاملاً ناشناخته نیست، بلکه شناخت،

بیان‌ناپذیر و صفات تفسیر ناپذیرند، زیرا هرآنچه در قالب لفظ بیان شود معنا را بما هو معنا ارائه نخواهد داد. ناتوان بودن در بیان، مساوی با ناتوانی در شناخت نیست به همین خاطر عارف یا سکوت می‌کند یا با استعاره سخن می‌گوید (Franke, p.68).

مهر

هر که را اسرار حق آموختند
بستند و دهانش دوختند

قالب‌های کلامی وسعت لازم را برای بیان ندارند و عارف در صورت بیان دچار تناقض‌گویی خواهد شد. این همان تناقضی است که در کلام عرفا بسیار به چشم می‌خورد (Kugler, pp.99- 103).

اندیشه‌های افلوپین

از فحوای سخنان افلوپین چنین برمی‌آید که الهیات‌سلبی او همه اقسام تنزیه را شامل می‌شود. افلوپین که گویا معرفت خویش را از راه اشراق به دست آورده است (دوره آثار افلوپین، ص 13) معتقد است که حقیقت خدا بالاتر از اندیشه و بالاتر از تمام موجودات است و چون می‌گوید: خدا نه عقل است، نه اندیشه و نه وجود، بعضی‌گمان برده‌اند که «خدای افلوپین مرده است» نه زنده، ولی چنین نیست بلکه مقصود او آن است که خداوند بالاتر از اینهاست. چه، اندیشه برای شناختن خود است ولی خدا نیاز به شناختن خود ندارد (همان، ص 44). همان‌گونه که پیش از این اشاره شد او اندیشه‌ای توحیدی دارد⁵ زیرا مبدأ هستی را احد و امری بسیط می‌داند که هیچ گونه کثرت و ترکیبی در ذات آن راه ندارد زیرا ذاتی که بسیط باشد محال است بتواند دومی برایش فرض کرد. اگر چیزی بسیط باشد همه چیز خواهد بود یعنی همه کمالات موجود را بسیط یک-جا داراست به‌گونه‌ای که هر آنچه در آفریده‌هایش یافت شود، بدین خاطر است که آن کمال اولاً و بالذات در آفریدگار موجود است و سپس او به آفریدگان خویش عطا کرده است. برگردانی را که مترجمان عرب زبان از عبارت افلوپین کرده‌اند چنان است که با قاعده بسیط‌الحقیقه در حکمت متعالیه هم معناست به عنوان نمونه در میمر دهم از اثولوجیا چنین آمده است:

الواحد المحض هو علة الاشياء كلها و ليس
كشئ من الاشياء بل هو الشئ و ليس هو الاشياء
بل الاشياء كلها فيه و ليس هو في شئ من
الاشياء (افلوپین، اثولوجیا، ص 134).

برخی نیز این قاعده را از آن ارسطو می-دانند. ملاحظه سبزواری ضمن اشاره به قاعده بسیط الحقیقه می‌نویسد:

و هذا اشاره الى مسألة الكثرة في الوحدة و ان الوجود البسيط كل الوجودات بنحو اعلى كما قال ارسطاطاليس و احياه و برهن عليه صدرالحکماء المتألهين (سبزواری، ص 173).

اگرچه در آثار بسیاری از پیشینیان و به-ویژه عارفان مضمون این قاعده به چشم می‌خورد ولی کسی که به بیان دقیق فلسفی آن را احیا کرد، ملاصدرا بود (ابراهیمی دینانی، ص 109). صدرالمتألهین با الهام از گفته‌های افلوطین و برای اثبات بساطت ذات واجب برهانی اقامه می‌کند. در این برهان هرگونه موجودی غیر واجب الوجود (باستثنای جهات نقص) عین اوست و فرض امر ثانی مقابل وجود او را محال است. اگر موجود بسیطی را به نام «ج» فرض کنیم و سپس حکم کنیم که «ج» «ب» نیست، آنگاه حیثیت «ج» بودن آن امر بسیط عیناً همان حیثیت «ب نبودن» آن باشد، در این صورت ایجاب و سلب امر واحدی خواهند بود؛ ولی لازم باطل، پس ملزوم آن نیز باطل است. زیرا از امر بسیط نمی‌توان چیزی را سلب کرد زیرا اولاً دیگر بسیط نخواهد بود، ثانیاً ذات آن مرکب از دو جهت خواهد شد که از جهتی چیزی باشد و از جهت دیگر چیز دیگری و این خلاف فرض است. بنابراین عکس نقیض آن این است که «هر آنچه حقیقت آن بسیط باشد، همه اشیا خواهد بود» و تصور چیزی خارج آن محال است⁶ (صدرالمتألهین، ص 49). از این منظر حتی بساطت تشکیک مراتب وجودی نیز برجیده می‌شود.

وحدت وجود از عبارات افلوطین فهمیده می-شود از این رو که او موجودات را فیض «احد» می‌داند. فیض با فیاض نمی‌تواند از جهت سنخیت متفاوت باشد. او بر این باور است که اگر باید وحدتی در ذهن داشته باشیم و آن را به «واحد» نسبت دهیم، «باید وحدتی باشد که غنی‌تر و برتر از وحدت عددی یا نقطه باشد»

(افلوپین، تاسوعات، ص 695). البته با وجود اثبات قاعده فوق او همه چیز هست اما یکی از آنها و در عرض آنها نیست بلکه محیط بر همه آنهاست.

پس تو نیز وقتی که می‌جویی چیزی بیرون از او مجوی، بلکه همه چیزهای فرودتر از او و فرودست او را در درون او بجوی، ولی او را بگذار که قائم بر خود و در خود ثابت بماند؛ زیرا «بیرون» خود اوست و محیط بر همه چیز و معیار همه چیز هم خود اوست (همان، ص468).

در جای دیگر می‌گوید که نمی‌توان گفت که او در هیچ چیز نیست و نه می‌توان گفت در همه چیز است، ولی همه جا خود اوست و او خود همه جا است (همان، کتاب ششم، رساله 8، فصل 16). از این جهت درک او امکان پذیر نیست که برای شناخت او باید به او احاطه یافت و چون احاطه به ذات او که نامتناهی است محال است پس احاطه علمی به ذات او نیز محال است. اینجاست که شناخت-ناپذیری ذات خداوند آشکار می‌شود بدین خاطر که از متناهی هر آنچه به عنوان توصیف بر زبان آید برابر است با محدود نمودن آن؛ زیرا اولاً:

1. هر آنچه را که ذهن به عنوان وصف بتواند بر آن احاطه علمی یابد، به دلیل اینکه ذهن محدود است متعلق وصف نیز محدود خواهد بود؛ حتی اگر آنچه را که ذهن تصور نموده وصف امری نامتناهی باشد. « وصف امر نامتناهی » متمایز از « وصف امر متناهی » است و همین تمایز دلیل روشنی بر محدودیت است.

2. آنچه در ذهن نقش می‌گیرد، به نوعی مخلوق خود ذهن است در نتیجه هرگز نمی‌تواند حاکی از امری غیر مخلوق داشته باشد، زیرا در آن صورت دیگر حکایتی در کار نخواهد بود. هرگونه اسم و رسمی برای خداوند قرار دادن او در قالبی کوچکتر و ضعیفتر از خود اوست و قرار دادن هر وصفی برای او بدین خاطر که نقصی را از ذات حق رفع می‌نماید، به

نوعی نیازمندی ذات را به دنبال دارد. او می‌گوید:

او اصلی است برتر از برترین چیزها در حوزه هستی و برتر از عقل و جهان معقول، اعجوبه‌ای است درنیافتنی که حتی درباره‌اش نمی‌توان گفت که «هست»؛ زیرا در این صورت، صفتی به او نسبت داده ایم (همان، ص 452).

بنابراین افلوطین خداوند را چیزی و رای «وجود» می‌داند، زیرا وجود هم از تشعشعات ذات اوست به‌گونه‌ای که دسترسی به آن را ناممکن ساخته است؛ زیرا او مبدأ وجود است و طبعاً مبدأ چیزی خود آن چیز نیست. وی می‌گوید:

برای اینکه موجود از احد پدید آید، احد باید موجود آفرین باشد نه موجود. پس در حق او می‌توان گفت که طالب هیچ چیز نیست؛ احد هیچ چیز نیست و نیاز به چیزی ندارد، کامل است و پر و از فرط پری است که فیضان دست داده است (افلوطین، *اثولوجیا*، ص 134).

پس وجود و موجودات همگی از فیوضات ذات صمدی اوست، بنابراین اگر او را با نامی می‌نامیم در حقیقت ناچاریم برای اینکه با آن نشان دیگران را تشویق کنیم تا به سوی او متمایل شوند، او بر این باور است که اگر ناچار شویم اشاره‌ای به او کنیم، سزاوارترین کلمه‌ای که بر زبان می‌توان آورد، «احد» است، ولی آن هم نه بدین معنی که گویی او چیزی است. اگر او را به نام احد می‌خوانیم تنها بدین جهت است که مجبوریم در اثنای سخن به او اشاره‌ای کنیم و تصویری را که از او داریم به یکدیگر ابلاغ کنیم. مقصود ما از احد و تقسیم‌ناپذیر، همان نیست که در مورد نقطه یا عدد یک در نظر داریم. با این تعبیر افلوطین اقرار می‌کند که ناگزیر باید او را با نامی خواند ولی باید با دقت و رعایت تناسب به این کار دست زد زیرا ممکن است درست‌هنگامی که از او تعریفی می‌کنیم و یا توصیف می‌کنیم به بیراهه رفته باشیم و از حقیقت دور افتاده باشیم.

سلب صفات متضاد از ذات خداوند

ذات خداوند نامتناهی است و بلکه حتی از این وصف نیز برتر است، از طرفی بساطت و احدیت ذاتی او نیز راه هرگونه اجتماع وصفی را سد کرده است؛ بنا براین نه می‌توان گفت درون چیزی است و نه می‌توان گفت بیرون چیزی است. او بیرون و درون ندارد زیرا «نامتناهی» است. به همین خاطر او به چیزی کشش و توجه ندارد، نه به چیزی میل و اراده و نه از چیزی اکراه دارد. حتی نمی‌توان گفت باکمال است چنان که نمی‌توان گفت بدون کمال است (یعنی دارای نقص)، زیرا آنچه کمال نامیده می‌شود نسبت به نقصی است و آنچه نقص نامیده می‌شود نسبت به کمالی است و ذات حق از این امور متضاد مبرا است. صفات کمال و نقص از این جهت که با احدیت و بساطت ناسازگار است، همانند هستند؛ از اینرو، احد، نه عالم است و نه جاهل؛ نه قادر است و نه عاجز، نه موجود است و نه معدوم. بنابراین توصیف احد به صفات، به معنی رفع نقص از اوست ولی چون او هیچ نقصی ندارد تا با توصیف او، برطرف شود، پس توصیف او ممکن نیست (پورجوادی، ص 35). او که در وراي عقل است، در وراي شناسایی و برتر از شناسایی است و همانگونه که به هیچ چیز نیاز ندارد، نیازمند شناسایی هم نیست.

آیا عقل می‌تواند او را در یابد؟

او در باره «عقل» بر این عقیده است که خود عقل آن هنگام موجودیت می‌یابد که به «احد» بنگرد و خود را درک کند، پس چگونه می‌تواند بر امری که برخودش تقدم دارد احاطه یابد و آن را بشناسد. اما همین عقل به عنوان اولین مخلوق احد بسیار به او می‌ماند و تنها به او نیازمند است و بس. دیگر موجودات که مادون عقلاند هم به عقل نیازمندند و هم به احد و همین‌طور که تنزل می‌یابند نیازمندی‌شان بیشتر و بیشتر می‌شود (افلوپین، تاسوعات، کتاب ششم، رساله 1، فصل 6).

نقد و بررسی: افلوپین با وجود اینکه احد را از هرگونه وصفی مبرا می‌کند، بر این باور است که عقل با نگریستن به «احد» خویش را می‌شناسد ولی معلوم نمی‌کند که کیفیت آن چگونه است. عقل را «صورت او» می‌داند زیرا چیزی که از او پدید آمده شباهت به او دارد همان‌گونه که تابش اشعه خورشید به خورشید شبیه است (همان، فصل 7) ولی چگونه معلوم شدن این شباهت، در هاله ابهام است. شاید این همان تناقضی است که معتقدان الهیات سلبي از آن گریزی ندارند) (Kugler, pp.99- 103).

چنین به نظر می‌آید که از اولین مخلوق به بعد و از طریق آن می‌توان صفات احد را (که منشأ اوصاف مخلوقات است) شناخت، اما به ذات احد هرگز نمی‌توان راه یافت. این وابستگی، از عقل اول گرفته تا انتهای سلسله موجودات وجود دارد و هرگز از آنها جدا شدنی نیست. دلیل اینکه احد به آنها وجود بخشیده خود نمی‌تواند از آنها باشد، پس او و رای وجود است. آنچه موجود است وصف پذیر است ولی شناخت آنچه و رای وجود است محال است. به رغم ناشناخته بودن «احد» او در همه جا حاضر است، از این جهت عقل و نفس مجرد نیز بدان شبیه‌اند. او می‌گوید: «اینکه می‌گوییم ذات علوی نامحدود است، این سخن چه معنایی می‌تواند داشته باشد جز اینکه آن ذات از هیچ‌جا نمی‌تواند غایب باشد و اگر چنین است پس باید بگوییم در هر چیز و در همه جا حاضر است، چه اگر نتواند حاضر باشد، ناچار غایب خواهد بود؛ زیرا جایی وجود خواهد داشت که او آنجا نخواهد بود.» (افلوپین، *تاسوعات*، کتاب چهارم، رساله 5، فصل 6). البته در این موضوع که او و رای وجود است، خدشه‌ای وارد نمی‌کند.

چنین به نظر می‌رسد که افلوپین «نه» را درمحل مثبت به کار می‌برد، زیرا نفی سلوب و نقایص خود نوعی ثبوت است. در واقع نیستی او «غنایی حیرت انگیز» است. کار افلوپین در توصیف احدی که آن را غیر قابل توصیف و «برتر از

باشنده»⁷ می‌داند نوعی دادن و پس‌گرفتن است. همین که لب باز می‌کند و از احد می‌گوید گویی خود به نقص کلام و محدودیت آن پی برده و آن را فوری پس می‌گیرد. (همو، دوره آثار افلوپین، ص 37 و 15).

اندیشه‌های عبدالاعلی سبزواری

عبدالاعلی عالم مسلمان شیعی مذهب است. بنابراین او از منظر دینی به مسائل می‌نگرد. در این راه هم به عقل فلسفی تمسک می‌جوید و هم به نصوص دینی استناد می‌کند. عبدالاعلی با استناد به ادیبان، میان «واحد» و «احد» تفاوت‌هایی قائل است. او ذات واجب تعالی را از وحدت عددی مبرا کرده و این نوع وحدت برای موجوداتی غیر از واجب تعالی جایز می‌داند (افچنگی، ص 99) و با بیان سه تفاوت، مقام احدیت را با استناد به نصوص دینی اثبات می‌کند:

1. واحد عام است و احد خاص، زیرا واحد بر ذی عقل و غیر ذی عقل اطلاق می‌شود اما احد فقط بر ذی عقل اطلاق می‌شود؛
2. واحد داخل در عدد (شمارش) می‌شود هم ایجاباً و هم افنائاً ولی احد این گونه نیست؛
3. واحد ذاتش متفرد است اما احد از همه جهات متفرد است.

او با استناد به کلام علی علیه السلام که فرمود: «واحد لا بعدد» ذات خداوند را از احدیت عددی مبرا می‌داند (موسوی سبزواری، ج 2، ص 65). یکی از معانی احد به‌طور مطلق در معنی اثباتی این است که به‌صورت صفت به‌کار می‌رود و فقط مخصوص وصف خدای تعالی است (راغب اصفهانی، ص 66). این وصف در حقیقت به معنای سلب همه جهات نقص از ذات واجب تعالی است. پس در عین حال که معنای سلبی دارد (سلب نقایص) معنای ایجابی نیز دارد، زیرا سلب سلب به معنای ایجاب است.

عبدالاعلی بدین ظرافت ادبی و منطقی وقوف و اشراف داشته است. او در باره واژه «الله» می‌گوید:

الله اسم است برای ذات (خدا)، ذاتی که مستجمع همه صفات کمالی واقعی (خارجی و اصیل) و ادراکی است و همین طور همه نقایص از آن سلب می‌شود... پس هویت مطلق در کمال مطلق مجرد است از هرگونه قید و اضافه (و این) منحصر است در خدای عز و جل «موسوی سبزواری، ج 5، ص 8».

عبدالاعلی پس از شرح اسم «الله» به صفات اصلی و ذاتی خداوند می‌پردازد؛ صفاتی که اختصاص به او داشته و دیگر موجودات از رشحات و اشعه‌های آنها به شمار می‌آیند. اوصفت «الهی القیوم» را صفت ذاتی حق تعالی و غیر قابل شناخت و توصیف می‌داند و معتقد است احاطه عقلی عقول محدود به ساحت حی قیوم در معنی حقیقی‌اش امکان ندارد و دست این عقل محدود به این ساحت عظمی‌کوتاه است، در عین حال حیات سایر موجودات از مجردات و غیر آنها، تابشی از تابندگی آن حیات حقیقی است⁸ (همانجا).

چنان‌که ملاحظه می‌شود عبدالاعلی نیز ساحتی از ذات و صفات ذاتی حق تعالی را منزه از شناخت و تعریف و توصیف می‌داند. بنابراین سخن ایجابی در مورد آن صرفاً به‌خاطر سلب نقایص است. البته او صفت قیومیت خداوند را ایجابی می‌داند. به نظر ابو الاعلی قیومیت می‌تواند سه معنا داشته باشد:

1. مقوم وجود هر موجودی هم در حال حدوث و هم در حال بقا؛
2. مقوم حیات هر صاحب حیاتی، چه حیوان و چه نبات؛
3. مقوم کمال هر صاحب کمالی.

به نظر او معنای سوم صحیح‌ترین معنای قیومیت است، زیرا هر دو معنای پیشین را در خود دارد. بدین ترتیب حی و قیوم از اسمای حسنی الهی‌اند. او از طریق همین صفات، استدلالی بر وحدانیت خداوند ارائه می‌دهد:

مقدمه یکم : خدای تعالی ضرورتاً حی و قیوم است؛

مقدمه دوم : حی و قیوم (هم از جهت عقلي و هم نقلي)، منحصر در واحد است.

نتیجه : پس خدا ضرورتاً منحصر در واحد است. صفت «واحدیت» ویژه اسم اعظم «الله» است و این مرتبه را باید از مرتبه ذات با وصف «واحدیت» متمایز دانست، زیرا مقام «واحدیت» همان غیب و باطن محجوب اسم الله است و غیر قابل شناخت؛ اما مقام «واحدیت» یا همان اسم اعظم-الله، اسمی است که مستجمع همه کمالات وجودی است به همین خاطر توسط اسمای حسنایی که خداوند خود

را بدانها توصیف کرده است، قابل شناسایی است. با توجه به اینکه عبدالاعلی سبزواری در عین حال که ذات حق را غیر قابل فهم می‌داند، عبودیت را متعلق به مقام الله می‌داند (ج 10، ص 208)؛ بنا براین می‌توان نتیجه گرفت چون عبودیت فرع بر شناخت است و تا حسن چیزی معلوم نشود ستایش و پرستش به او تعلق نمی‌گیرد و چون الله مستجمع صفات الهی است، پس الله و صفات آن نیز فی الجمله قابل شناخت است و گرنه از آنجاکه پرستش یعنی عشق ورزی و عشق-ورزی با معشوق مبهم و خیالی بی‌معناست؛ بنابراین پرستش خدایی که نتوان او را شناخت بی‌معناست. در تفسیر عبارت «بسم الله» او ادراک ذات خداوند را جز برای خود او امکان ناپذیر می‌داند و می‌گوید که حد ادراک انسان فقط تا اسامی اوست و با خواندن این اسامی نوعی اضافه تشریفی میان بنده و خدایش حاصل می‌شود (همان، ج 1، ص 19). به تعبیر دیگر خواندن اسم الله⁹ که اسم اعظم خداوند است گویای ابراز بندگی به سوی اوست نه حصول شناخت ذات او (همان، ص 12). او با توضیح اینکه اسمای حسنای خدا هیچ گونه محدودیتی برای ذات او ایجاد نمی‌کند، در معنی لفظ جلاله «الله» قائل به تحیر در آن و پوشیده بودن بر خلق است. الله فقط با آثارش بر خلق آشکار می‌شود و هویت او در

نهایت خفاست. شناخت ما به صفات و اسمای او فقط از طریق معرفی خدا از خودش امکان‌پذیر است. او با استناد به گفته امام صادق علیه السلام که فرمود: «*إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ "وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى فَإِذَا انْتَهَى الْكَلَامَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَأَمْسَكُوا" و نيز گفته ابو جعفر علیه السلام «أَذْكُرُوا مِنْ عِظْمَةِ اللَّهِ مَا شِئْتُمْ وَ لَا تَذْكُرُوا ذَاتَهُ فَإِنَّكُمْ لَا تَذْكُرُونَ مِنْهُ شَيْئًا إِلَّا وَ هُوَ أَعْظَمُ مِنْهُ» هرگونه سخن‌گفتن از ذات حق را محال می‌داند زیرا هویت او فقط برای خود او معلوم است و سپس از حکمای قدیم یونان (افلوطین) «ورای وجود بودن» ذات حق را نیز به عنوانی شاهی بر نظر خود، می‌آورد¹⁰ (همان، ص15). دست اندیشه انسان با وصف امکانی از ساحت کبریای او کوتاه است، زیرا ممکن از جهت امکانی خویش مغلوب و مقهور ذات حق است و احاطه علمی محاط (ممکن) بر محیط (واجب بالذات) خویش نشاید.*

عبدالاعلی سبزواری بارها در تفسیر مواهب اصطلاح «وحدت حقیقیه» را به‌کار برده و در موارد زیادی هم به قاعده بسیط الحقیقه اشاره کرده است. اگرچه به نقد بسیاری از قواعد فلسفی نیز پرداخته است (عابدی، ص260). سبزواری ذوق عرفانی نیز داشته و در تفسیر برخی از آیات توحیدی عبارتهایی مانند «وحدت وجود»، «وحدت موجود»، «تجلی» و «تشان» را به‌کار گرفته است. همانند حکمای متأله ذات حق را دارای وحدت حقه حقیقیه می‌داند به‌گونه‌ای که هیچ موجودی در این وصف با او شریک نیست. در تفسیر عبارت «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» می‌گوید:

قول خداوند که فرمود: لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، نفی مطلق هر معبودی و حصر آن در او جل و علاست، بلکه نفی هر حقیقت حقه‌ای و اثبات آن برای واجب تعالی است؛ زیرا غیر او در معرض زوال و فناست (همان، ج4، ص249 و افچنگی، ص106-107).

نظر او در باره صفات ثبوتیه

تنزیه ذات حق در نوشته‌های عبدالاعلی بیشتر از تشبیه است گر چه در برخی موارد سعی در جمع بین آنها داشته است. او پس از ذکر مهم‌ترین تقسیم‌ها از سوی فلاسفه و متکلمان، همسو با حکمای متأله صفات خداوند را به دو قسم صفات جمال و جلال تقسیم می‌کند؛ صفات جمالی را ثبوتی و جلالی را سلبی می‌نامد. او بازگشت هر یک از این دو قسم را به یک امر واحد جایز می‌داند. صفات ثبوتی به وجوب وجود و صفات سلبی به سلب امکان و نفی همه نقائص خارجی و ذهنی بازمی‌گردند. ولی نکته جالب توجه در سخنان او که شاید نظر ویژه او باشد این است که برخلاف حکما صفات سلبی را نیز به صفات ثبوتی حق بازمی‌گردانند¹¹ (طباطبایی، ص 53).

عبدالاعلی سبزواری صفات ثبوتی را به صفات سلبی برمی‌گرداند و این نظر را برگرفته از سنت شریفه می‌داند. او در این باره می‌گوید که برآستی که صفات ثبوتیه حق تعالی به معنی عدمی برمی‌گردد (ج 2، ص 237)، زیرا ثبوت‌چیزی برای او یک نحوه محدودیت است و نفی نموده‌اند (علیهم السلام) حتی از ساحت او (عز و جل) این مرتبه از محدودیت را، پس معنی «السمیع و البصیر» یعنی اینکه مسموعات و مبصرات از او مخفی نیست و معنای «الواحد و القادر» این است که به هیچ وجهی از وجوه شریکی برای او نیست و چیزی او را به عجز در نمی‌آورد» (همان، ج 4، ص 281). بنا براین به کار بردن هر وصفی در معنای ایجابی در حقیقت نفی مقابل آن است؛ نفی وصفی که نشان نقص و امکان است. او با استناد به آیات قرآنی اثبات می‌کند که همچنان که درک ذات خداوند امکان پذیر نیست، درک حقیقت صفات او نیز میسر نیست زیرا او مانند هیچ چیز نیست. «فكما لا يمكن درك الذات كذلك لا يمكن درك حقیقة صفاته فإنها «شيء لا كالأشياء» (همانجا).

عبدالاعلی با ذوق عرفانی ویژه‌ای که دارد، با این سخن که همه ماسوا را مظاهر اسما و صفات و مظهر ربوبیت و قیومیت مطلقه می‌داند،

تقسیمات دیگری را برای صفات حق یادآور می‌شود، اما بدون شرح و تفصیل آن را منتسب به «اهل الحال» می‌داند (همان، ص 282).

در مورد مفهوم حیات نیز درک اجمالی حاصل است ولی دسترسی به کنه این مفهوم محال است: «وکما أن الوجود یدرک مفهومه إجمالاً و لا یمکن درک حقیقته، كذلك الحیاة، فهما ککفتی المیزان فی جملة من الجهات؛ مفهومها من أبده الأشياء / و کنهها فی غایة الخفاء» (همان، ص 283).

دلیل آن این است که حیات صفت ذاتی خداوند است و همانند ذاتش در خفاست و حیات نیز به معنای عدمی بازمی‌گردد یعنی عدم موت. حیات و وجود حق تعالی در عین ناشناخته بودن، منشأ همه موجودات است.

نقد: نفی هریک از دو مقابل، اثبات دیگری است بنابراین چه بگوییم عدم موت که صفتی سلبی است به امری ایجابی به نام حیات بازمی‌گردد و چه برعکس، نتیجه هر دو یکی است. اگر نتوان خدا را شناخت حکم به عدم موت او نیز حکمی کاذب خواهد بود. عبدالاعلی صرفاً از شیوة معصومان تبعیت کرده است ولی معنا یکی است.

دیدگاه عرفانی عبدالاعلی سبزواری

از سیاق برخی از سخنان او (حتی اگر کسی از سابقه او آگاه نباشد) چنین برمی‌آید که در وادی عرفان نظری و عملی صاحب نظر و اهل دل است. به ویژه در باره عدم امکان سخن گفتن از خداوند سخنان شیوایی با استناد به کلام معصومان بیان می‌کند که نشان از تعمق خاصی دارد. پس از یادآوری حلاوت ذکر محبوب، در تفاوت محب و عارف می‌گوید که محب باید همواره محبوب خویش را یاد کند، ولی عارف باید زبان از ذکر بدارد، زیرا محب مجبول بر ذکر جیب است و عارف مأمور به پوشاندن اسرار (همان، ج 2،

ص 159). دوستی محبوب سر است و عارف سر می‌دهد،

اما سر نمی‌دهد. به همان اندازه که محب باید ندای دوستی محبوب سر دهد، عارف باید مخفی کند. عبدالاعلی اقسام ذکر را چنین گفته است:

1. ذکر زبانی بدون استمداد از قلب (ذکر عوام)؛

2. ذکر زبانی که از قلب استمداد می‌کند (خواص از عوام)؛

3. ذکر قلبی بدون حرکت زبان که مناجات نامیده می‌شود (ذکرخواص)؛

4. ذکر سر که همانا غیبت ذاکر در مذکور است و فی الجملة مذکور همان ذاکر است (ذکرأخص الخواص).

با توجه به این اقسام، افرادی که در اوج معرفت قرار دارند و به مقام فنا رسیده‌اند، در تحیرند و هرگونه سخن گفتن از حق نشان دوئیت و شرک است، زیرا عارف در معروف خویش فانی است و در مقامی است که آن را «لا اسم له و لا رسم له» گویند. عبد الاعلی در این باره می‌گوید:

فیقع التجاذب فی البین لکل من الحبیبین.
و بعد تحقق مراتب الحضور بینهما کیف یتحقق
التخالف؟! لأن ذکر الحاضر من تمام الجهات
قبیح» (همان، ج 4، ص 160).

غایت وصال نفی بینونت میان دو حبیب است در حالی که سخن گفتن در حال فراق و غیبت است. در حضور جز مشاهده جمال محبوب با چشم محبوبی چیز دیگری نیست. او این بحث را نفیس می‌داند، بنا براین ذوق عرفانی او به وضوح نمایان می‌شود.

پرسشی که در این باره به ذهن نگارنده می‌رسد این است که الهیات سلبی عبدالاعلی سبزواری در مقام فراق است یا فنا؟ اگر در مقام فنا باشد توصیف محبوب به اقرار خود او قبیح بلکه شرک است در حالی که در باره انسان های کامل معتقد است که چون در حق فانی گشته‌اند تنها آنها مجازند که از حق سخن بگویند و او را توصیف‌کنند چون زبان ایشان زبان حقانی است. پس به اقرار خود او افراد فانی نیز

قدرت توصیف دارند. بیشتر مردم نیز که در فراق‌اند، هم خدا خود را برای ایشان وصف نموده و هم ایشان صفات حق را از آثار وی درک نموده و سپس او را بدین صفات می‌ستایند. نتیجه سخن اینکه الهیات سلبی نه در مقام فنا وجهی موجه می‌تواند داشته باشد و نه در غیر آن؛ لاجرم گفتگویی میان بنده و خدا با نام معاشقه و عبودیت با محبوب برقرار است و این عشق‌ورزی بدون معرفت امکان پذیر نیست، زیرا محبوب غیر معروف چگونه پرستیده می‌شود؟¹² هر حمدي بدون مشاهده محبوب محال است وگرنه حمد حقیقی نیست بلکه لقلقة زبان است. چنانکه امام علي عليه السلام در باره معبود خویش می‌فرماید:

ولم يزل سیدی بالحمد معروفاً / ولم يزل سیدی بالجد موصوفاً (قاضي سعيد، ص 308 و مجلسی، ج 4، ص 304).

اگرچه شناخت ذات متعالی میسر نیست ولی انسان کامل به دلیل فناي در ذات، صفات و رضای حق تعالی، آنچه از او بگوید اخبار از واقع و عین حقیقت است زیرا هر گونه حجاب و شائبه‌های امکانی از چشم و دل او زائل شده است. عبدالاعلی مرتبه انسان کامل را از مقام اخبار و شناخت و توصیف حق تعالی بالاتر برده و در شأن او چنین می‌گوید:

هو الإنسان الكامل الذي يكون قطب رحى الوجود، يتشرف أهل الأرض بوجوده، و يترقب أهل السماء لقائه، فهو الأمان من كل شر، و به يدفع كل بلية و عزيمة، و هو الذي باهى الله تعالى الملائكة بخلقه و إيجاده، و هو عرش الرحمن، و هو واسطة الفيض الإلهي على سائر الخلق (مجلسی، ج 5، ص 273).

البته این درجه والا را در غایت، مختص خاتم الانبیاء محمد صلوات الله علیه وآله و خاندان مکرم او علیهم السلام می‌داند (همانجا)؛ زیرا ایشان بی‌واسطه از منبع اشراقات الهی بهره‌مند هستند و بدین خاطر توصیف ایشان از حق تعالی عین حقیقت است. در حقیقت اولین صادر

از حق تعالی حقیقت وجودی انسان کامل است زیرا او آینه تمام نمای صفات الوهی است.¹³ چنانکه عبدالاعلی به تاسی از عارفان و به استناد احادیث مأثور، وجود حضرت ختمی مرتبت را اولین مخلوق خداوند معرفی کرده است. او می‌گوید که نفس پیامبر اعظم (ص) در مقام جمع الجمعی و مظهریت اصیل اسم جامع الهی است، بنا بر این کمالات و معارف از او صادر می‌شود، در حدیث از پیامبر صلی الله علیه و آله آمده است که فرمود: «اولین چیزی که خداوند خلق نمود نور من است»، نیز فرمود: «من پدر ارواح هستم و من از نور خداوندم و مؤمنان فیض نور من هستند.» ابوة به معنای اکملیت و اشرفیت است پس تمامی ارواح مقدس از او مستفیضند و وارث کمالات ایشان هستند و به همین خاطر فقط ایشانند که قادر به توصیف خداوند هستند (همان، ج 10، ص 160). گویا هر مرتبه از فهم انسانی نسبت به ساحت ربوبی نقصی دارد که از آن جهت اظهار عجز و ناتوانی خویش را بر شناخت کامل ابراز می‌دارد چنانکه حضرت ختمی مرتبت نیز به عجز خویش بر ادراک و حمد حقیقی را بیان نموده است آنجا که فرمودند: «سبحانک، ما عرفناک حق معرفتک» و نیز «ان الله تعالی حتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار» (حسینی همدانی، ج 4، ص 309).

نتیجه مقایسه آراء افلوپین با عبدالاعلی سبزواری تشابه اندیشه‌ها

1. افلوپین معرفت خود را از نوع شهودی می‌داند؛ گرچه عبدالاعلی به صراحت چنین ادعایی نکرده، ولی از سیاق کلام وی اهمیت ذوق شهود عرفانی فهم می‌شود.
2. اندیشه مبتنی بر الهیات سلبی در نظرات هر دو دیده می‌شود و هر دو به تنزیه ذات حق تأکید می‌کنند.

3. هر دو در باره «احد» اندیشه مشابه دارند و ذات او را به کلی متعالی از هرگونه تعریف و توصیف می‌دانند.
4. هر دو «وحدت عددی» را از ساحت حق تعالی دور و او را فوق نامتناهی می‌دانند.
5. هر دو «احد» را با همه تعالی‌اش، مبدأ همه موجودات می‌دانند، به گونه‌ای که موجودات اشعه‌های ذات بی‌بدیل او هستند و انفکاک آنها برابر است با نیستی.
6. هر دو به «وحدت موجود» معتقدند اگر چه هریک بیان خاص خود را ارائه می‌دهند، زیرا عبدالاعلی‌خداوند را ظاهر و باطن، ظاهر و مظهر معرفی می‌کند و موجودات را به خودی خود عین هلاکت می‌داند و افلوپین نیز می‌گوید نمی‌توان گفت که او در هیچ چیز نیست و نه می‌توان گفت در همه چیز است، ولی سر انجام می‌گوید همه جا خود اوست و او خود همه‌جاست. با اینکه «احد» را چیزی و رای وجود می‌نامد ولی موجودات را عین فیض او و متصل به او بر می‌شمرد.
7. در نزد هردو، اسامی حق تعالی صرفاً مفاهیمی تعلیمی هستند که در انسان‌های مستعد ایجاد ترغیب می‌کنند تا حرکت کنند و گرنه‌کنه آنها را نمی‌توان درک نمود.
8. عبد الاعلی پس از استناد به کلام معصومان علیهم السلام، با نقل قول از افلوپین و شاهد گرفتن آن بر تأیید نظر خویش، همانند او تلویحاً پذیرفته است که ذات حق «ورای وجود» است.
9. هردو احاطه وجودی و علمی را به ذات حق محال را می‌دانند و متفق‌اند که «احد» نه در عرض و نه در طول اشیا نه داخل آنها و نه خارج آنهاست، بلکه محیط بر همه موجودات است.
10. هر دو (البته هریک با ادبیات ویژه خود) عقل را صادر اول و «صورت احد» می‌دانند، صورتی که از همه جهات (به جز وصف

مخلوقیت) شبیه «احد» است و منظر نظر موجودات مادون خویش است. اشراق و فیضان ذات الهی توسط واسطه به دیگران افاضه می‌گردد.

11. شناخت خداوند از طریق همین فیض اول است وگرنه شناخت ذات «احد» یا خداوند بدون واسطه این فیض، محال است.

تفاوت‌ها

1. عمیق‌ترین و مهم‌ترین تفاوت اندیشه‌های آن دو در خاستگاه تفکرات عبدالاعلی و اندیشه‌های افلوپین است. با آنکه شباهت‌های بسیاری میان آنها وجود دارد، اما تمسک به کلام معصوم (ع) جوهره تفکرات عبدالاعلی را قداست ویژه‌ای می‌بخشد که آن را در گفتار افلوپین نمی‌توان یافت. زیرا آموزه‌های دینی ویژگی بارزشان، قداست و خطاناپذیری است. تفکری که همواره خود را با محک خطاناپذیر دینی

می‌آزماید، همسو و هم‌رنگ با آن آموزه است بنابراین از نزاهت بیشتری برخوردار است. در واقع عبدالاعلی معیاری خطاناپذیر برای سنجش سخنان خویش ارائه می‌دهد ولی افلوپین بر مشاهدات خویش تکیه دارد.

2. با آنکه عبدالاعلی سبزواری ذات حق تعالی را منزه از هرگونه توصیف و تعریف می‌داند ولی بر خلاف افلوپین، برای آن اسمای حسنایی قائل است که آنها واقعی‌اند و حقیقتاً او را می‌نمایانند. ذات خداوند جامع صفات متضاد تواند بود، زیرا اسمای نیکوی او که مظهر آن ذات بحت و بسیطند، متضادند.

3. برخلاف افلوپین که اسمای را نشان محدودیت ذات می‌داند، عبدالاعلی نه تنها اسمای الهی را نشان محدودیت ندانسته بلکه آنها را ظهور غیب ذات در مجالی عالم شهود می‌داند. جمع میان تشبیه و تنزیه از اعتقادات ویژه اوست که صبغة دینی و البته عقلانی دارد. عقلی که هدایت یافته از آموزه-

های و حیانی است. البته این قضاوت را که آیا در جمع میان تشبیه و تنزیه موفق بوده است یا نه را به مجالی دیگر وا می‌نهمیم. به نظر او اسمای الهی در عین حال که عین مسمی نبوده و متفاوتند اما مظهریت کمالات مکنون در ذات را دارا هستند. به تعبیر دیگر «بود» نیستند اما «نمود» بودند.

4. افلوطین اوصاف ایجابی و سلبی را نسبت به «احد» یکسان می‌داند و می‌گوید به همان اندازه که نمی‌توان او را عالم نامید، نمی‌توان علم را نیز از او سلب کرد زیرا از نامتناهی نه می‌توان چیزی کاست و نه می‌توان بدان اضافه کرد، پس هیچ یک را نمی‌توان به او نسبت داد. اما عبدالاعلی سبزواری اگرچه از جهت عقلی توصیف ذات حق را ممتنع می‌داند ولی مبتنی بر نگرش دینی و با توجه به نصوص آن، انسان کامل به عنوان بنده مخلص (به فتح لام) و راسخ در علم هر آنچه در وصف حق تعالی بگوید عین حقیقت است و در اصل دیگران خدا را با توصیف آنان می‌شناسند از این رو واسطه فیض بلکه خود عین فیض‌اند.

5. با نگرش دینی عبد الاعلی خداوند از طریق فرستادگان برگزیده خویش، خود را به بندگان معرفی کرده است و از طریق اسمای توقیفی خداوند که خود را بدان‌ها وصف کرده است می‌توان در باره او تفکر و آثار آن صفات را در جهان مشاهده کرد.

توضیحات

1. Wholly other

2. Epistemology

3. بر اساس روایتی از امام صادق علیه السلام که فرمود: «کلما میزتموه بأوهامکم فی أدق معانیه مخلوق مصنوع مثلکم مردود إلیکم...» (مجلسی، ج 66، ص 293).

4. Ontology

5. منظور از اندیشه توحیدی، نوع دینی آن نیست بلکه همین است که مبدأ واحدی برای

جهان قائل است.

6. « بسط الحقيقة كل الاشياء و ليس بشئ منها»

7. Unberseide

8. « الحي القيوم بالمعنى الحقيقي لا يمكن للعقول المحدودة الاحاطة بهما، لأنها عين الذات المقدسة، و العقول قاصرة من وصول تلك الساحة العظمى، بل الحياة في ما سواه عز و جل من المجردات، و غيرها تكون شارقة جزئية من شوارق تلك الحياة».

9. منظور فقط خواندن لفظ الله نيست بلکه معنایي که برخاسته از شناخت صفات و کمالات اوست مورد نظر است اما ذات الله که غیب است هرگز دست یافتنی نیست.

10. « عن بعض قدماء اليونان- الذي عبر عنه في كلماتهم بشيخ اليونانيين- أنه ذات فوق الوجود».

11. علامه طباطبایي در نهاییه الحکمه می گوید: « فتنطبق الحقيقة الواجبية على القول بالتشكيك على المرتبة التي هي أعلى المراتب التي ليس وراءها مرتبة تجدها و لا

في الوجود كمال تفقده و لا في ذاتها نقص أو عدم يشوبها و لا حاجة تقيدها و ما يلزمها من الصفات السلبيه مرجعها إلى سلب السلب و انتفاء النقص و الحاجة و هو الإيجاب».

12. محمد بن يعقوب، عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الموصلي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: جاء حبر إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) فقال: يا أمير المؤمنين هل رأيت ربك حين عبدته؟ قال: فقال: ويحك ما كنت أعبد رباً لم أره، قال: وكيف رأيت؟ قال: ويحك لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار ولا

رأته القلوب بحقائق الايمان (حسيني همداني، ج 1، ص 98؛ باب ما جاء في الرؤية: 109 ح 6؛ مجلسي، ج 4، ص 44؛ جامع السعادات، ج 3، ص 167).

13. «لأن أنبياء الله تعالى و أولياءه أدلاء عليه و كل دليل مظهر لمدلوله» (موسوي سبزواري، ج 1، ص 256).

و نیز «فالإسلام الحقيقي مظهر [بضم الميم] الله في الأرض و المسلم الواقعي مظهره (بالفتح) بين عباده.»

و همچنين «و رأس كل مصطفى و رئيسهم أشرف الكائنات على الإطلاق و سيد الخلائق، مجمع كل فضيلة و مكرمة، و مظهر كل فيض و رحمه، خاتم الأنبياء الذي وصل إلى ما لم يصل إليه أحد من العالمين في الأخلاق السامية و الكمالات الإنسانية، حتى وصل إلى مقام قاب قوسين أو أدنى بما لم يحظ به الأملاك و الأفلاك، و يلحق به أهل بيته الذين هم من البضعة الطاهرة الصديقة، التي تربت في حجر رسول الله ص

الله عليه و آله، و وصلت إلى مقام الرضا لأبيها» (همان، ج 5، ص 274).

منابع:

ابراهيمي ديناني، غلامحسين، قواعد كلي در فلسفة اسلامي، ج 1، تهران، مؤسسة تحقيقات و مطالعات فرهنگي، 1365.

افلوپين، اتولوجيا، (افلوپين عند العرب) عبد الرحمن بدوي، قم، بيدار، 1413 ق.

دورة آثار افلوپين، ترجمة محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمي، 1366.

تاسوعات، ترجمة فريد جبر، بيروت، مكتبة لبنان، 1977.

افچنگي، مهدي، انديشه هاي فلسفي آيت الله عبدالاعلي سبزواري، تهران، کار آفرينان

فرهنگ و هنر، 1389. www.SID.ir

- الصدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمي، التوحيد، صححه و علق علیه السيد هاشم الحسینی الطهرانی، تهران، مکتبه الصدوق، 1387 ق.
- پورجوادی، نصرالله، درآمدي بر فلسفه افلوپین، تهران، انجمن فلسفه ایران، 1358.
- توکلي، غلامحسین، «الهیات سلبي»، نامه حکمت، ترجمه قاسم کاکایی، تهران، هرمس، سال پنجم، شماره 1، 1385.
- حسینی همدانی، سید محمد، درخشان پرتوی از اصول کافي، ج 4، 1، قم، چاپخانه حوزه علمیه قم، 1363.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات في غريب القرآن؛ ج 1، ارومیه، ظرافت، 1385.
- سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، تهران، چاپ ناصري، بی تا.
- صدر المتألهین، المشاعر، به اهتمام هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری، 1363.
- طباطبایي، محمد حسین، نهاییه الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، بی تا.
- عابدي، احمد، آفتاب سبزوار، تهران، کارآفرینان فرهنگ و هنر، 1389.
- قاضی سعید، محمد بن محمد مفید قمی، شرح توحيد الصدوق، تحقیق دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، 1415 ق.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج 66، 5، 4، تهران، المکتبه اسلامیه، 1396 ق.
- موسوي سبزواری، سید عبد الاعلی، مواهب الرحمان في تفسير القرآن، ج 10، 5، 4، 2، 1، بیروت، مؤسسه اهل بیت (ع)، 1409 ق.

Franke, William, "Apophasis and the Turn of Philosophy to Religion",
In *ternational Journal of Philosophy of Religion* 60, pp.61-76, 2006.

Kenney, John Peter, "The Critical Value of Negative Theology" *The Harvard Theological Review*, Vol. 86, No.4, pp.439-453, Oct 1993.

Kugler, Peter, "The Meaning of Mystical Darkness" *Religious studies*, 41, pp.95-105, 2005.