

بررسی و نقد دیدگاه‌های ابن عربی، ملاصدرا، و علامه طباطبایی در معناشناسی صفات الهی

رضا برنجکار*

حسین حجت‌خواه**

چکیده

معناشناسی اسما و صفات الهی از مباحث مهم اعتقادی در حوزه فلسفه دین، فلسفه، کلام، عرفان، و دین‌پژوهی معاصر است. این بحث در حوزه علوم اسلامی بیش‌تر با عنوان تشبیه و تنزیه مطرح می‌شود. ابن عربی تشبیه را در عین تنزیه و تنزیه را در عین تشبیه می‌داند. از دید وی، شباهت صفات خداوند و ممکنات در این است که صفات خداوند تجلیات او و صفات ممکنات نمودهای صفات اویند. به اعتقاد او تشبیه در اصل وجود و تنزیه در حدود تجلیات است، اما ملاصدرا بر اساس نظریه صدور و سنخیت علی و معلولی، کمالات مخلوق را، به کامل‌ترین نحو، در خداوند موجود می‌داند. از این رو، او با درپیش گرفتن رویکرد اثباتی (بر اساس سه اصل بنیادین در این مکتب، یعنی اصالت وجود، اشتراک معنوی در مفهوم وجود، و تشکیک در حقیقت وجود) قائل به اشتراک معنوی و تشکیک در باب وجود و صفات الهی شده است و بدین طریق، می‌کوشد تا خود را از دو محذور تعطیل و تشبیه مطلق رها کند.

علامه طباطبایی در برخی مواضع همان نظریه ملاصدرا را بیان می‌کند، اما در برخی مواضع دیگر، معانی صفات را قابل انطباق بر خدا نمی‌داند، زیرا بر این باور است که محدودیت‌ها، از جمله عدم عینیت صفات با هم و نیز با ذات، را نمی‌توان از آن سلب کرد.

* دانشیار دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) berenjkar@ut.ac.ir

** دانشجوی دکتری دانشگاه تهران hojjatkah90@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۷/۲۰

با بررسی و نقد این دیدگاه‌ها خواهیم دید که همه این دیدگاه‌ها مبتنی بر مبانی وجودشناختی‌ای‌اند که هرچند تشبیه مطلق را نفی می‌کنند، اجازه کنار گذاشتن مطلق تشبیه را نمی‌دهند، البته دیدگاه دوم علامه تشبیه معناشناختی را رد می‌کند.

کلیدواژه‌ها: معناشناسی صفات، وجودشناسی صفات، تشبیه، تعطیل، تنزیه، ابن عربی، ملاصدرا، علامه طباطبایی.

۱. مقدمه

بحث اسما و صفات الهی از مباحث مهم در اعتقادات است و تاکنون آرای بسیاری را در حوزه‌های مرتبط با دین پژوهی از جمله فلسفه، فلسفه دین، کلام، و عرفان برانگیخته است. این مبحث را از جنبه‌های مختلف می‌توان بررسی کرد، جنبه‌هایی همچون جنبه وجودشناختی، معناشناختی یا لفظشناختی. مهم‌ترین جنبه در بحث اسما و صفات الهی، جنبه معناشناختی آن است و این‌که آیا می‌توانیم از طریق به‌کاربردن برخی الفاظ و درک مفاهیم و معانی آن‌ها به خداوند معرفت پیدا کنیم؟، آیا می‌توان معنایی از صفات خدا را درک کرد که از یک سو، با توحید و یگانگی خدا منافات نداشته باشد و از سوی دیگر، به تعطیل نینجامد؟، آیا می‌توان معانی برگرفته از پدیده‌های مادی و محدود را بر آفریدگار جهان اطلاق کرد؟، مرز میان تشبیه و تعطیل چیست؟، آیا با حذف ویژگی‌های مادی و انسانی، از مفاهیمی چون حیات، قدرت، و علم، معنای مشخصی برای «حی»، «قادر»، و «عالم» برجای می‌ماند؟، آیا توصیف خداوند به اوصاف کمالیه، با توحید خالص ناسازگار است؟، چرا امام علی (ع) کمال توحید را نفی صفات از خداوند می‌داند؟، معنای این سخن از دو بعد وجودشناختی و معناشناختی چیست؟، و سؤال‌هایی از این دست.

در این جاست که اشکال‌هایی اساسی مطرح می‌شود که بر عهده موحدان و متدینان است که پاسخی برای آن‌ها بیابند، از جمله این اشکال‌ها می‌توان به این مورد اشاره کرد: بحث به‌کاربردن الفاظ مشترک برای موجود متناهی و غیر متناهی که عملی پارادوکسیکال و متناقض است؛ زیرا موحدان از یک سو، معتقدند خدا یگانه است و شبیه ندارد و از سوی دیگر، او را در صفات کمالیه مطلق و ذاتی‌اش، مانند «عالم» که او همیشه عالم است، شبیه مخلوقاتش می‌دانند و این صفات را به صورت مشترک در مورد او و بندگانش به کار می‌برند. به عبارت دیگر، موحدان و متدینان از یک سو، ندای توحید سر می‌دهند و معتقدند که خدای متعال یگانه و بی‌نظیر و نامتناهی است و شبیه ندارد و از

طرف دیگر، الفاظی را در مورد خدا به کار می‌برند که در مورد مخلوقات نیز به کار می‌برند. موحدان در این کار، که لازمه‌اش شباهت است، در اصل، معانی صفاتی که برای خدا استفاده می‌کنند را از مخلوقات گرفته‌اند، صفاتی مانند: عالم، قادر، سمیع، و بصیر. لذا، برای برون‌رفت از معضل تناقض باید چاره‌جویی شود و پاسخی منطقی و به دور از ابهام و اشکال به آن داده شود.

در پاسخ به اشکال مذکور، تاکنون، دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده است که در مجموع به دو دسته الهیات سلبی و الهیات اثباتی تقسیم می‌شوند. لیکن، هر دو دسته اشکال‌هایی دارند، زیرا یا از راه اثبات مفاهیم و تشبیه اسما و صفات توحید را نقض کرده‌اند، یا از راه سلب و تنزیه تعطیل را اثبات کرده‌اند. به عبارتی، سخن آن‌ها به این برمی‌گردد که یا صفات الهی معنا ندارد (سلب و تنزیه)، یا معنا دارند، ولی تشبیه پیش می‌آید (اثبات و تشبیه). بنابراین، باید راهی را برای سخن‌گفتن با خدا و معرفت ذات و صفات او برگزید که نه منجر به تعطیل شود و نه تشبیه؛ درواقع، خروج از دو حد تعطیل و تشبیه محسوب شود؛ همان گونه که در روایات از معصومان (ع) به خروج از این دو تأکید شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۲ / ۱؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۷).

۲. واژه‌شناسی تشبیه و تنزیه

«تشبیه» در لغت به معنای مانند کردن چیزی به چیزی یا مساوی کردن دو چیز در صفتی است و «تنزیه» به معنای دور کردن یا پاک‌دانستن چیزی از چیزی است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۳ / ۵۰۵، ۵۴۸). تشبیه و تنزیه در میان متکلمان، عارفان، و فیلسوفان مسلمان به معانی مختلف و متنوعی به کار می‌روند. در اصطلاح رایج میان متکلمان و حکما، تشبیه به معنای همانند کردن خداوند، در ذات یا صفات، به مخلوقات و اسناد صفات ممکنات به واجب تعالی است و تنزیه به معنای اعتقاد به تعالی حق از خلق و سلب صفات ممکن از واجب است. به عبارت دیگر، تشبیه یعنی قابل تعریف و توصیف بودن خداوند و امکان اسناد اوصاف آفریدگان به او؛ و تنزیه یعنی منزّه بودن خداوند از هر توصیف و تعریفی و نیز عدم امکان اسناد صفات آفریدگان به او (صلیبیا، ۱۴۱۴: ۱ / ۲۷۵؛ صدوق، ۱۴۱۴: ۲۲؛ حمّصی رازی، ۱۴۱۲: ۱۰۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۱ / ۷۱)؛ البته چنان‌که خواهد آمد، تشبیه و تنزیه، در اصطلاح عارفان، معنای دیگری را به خود گرفته است که با معنای رایج و اصطلاحی آن فرق دارد.

۳. پیشینه تاریخی بحث تشبیه و تنزیه

انسان‌وارگی یا تشبیه خداوند و صفات او به انسان و صفاتش گستره‌ای به پهنای تاریخ بشریت دارد. انسان‌ها همواره با ذهن محدود و ناقص خود و با تلاش در ساده‌سازی تصورشان از حق تعالی، به اندازه فهم خویش، درصدد شناخت آفریدگار بوده و هرچند در این تلاش بیش‌تر به وادی تشبیه محض افتاده‌اند، همواره کوشیده‌اند تا از راه امور محسوس به نوعی شناخت و آگاهی در مورد امور معقول دست یابند. درمقابل، گروهی خداوند را منزله از صفات ناقص آفریدگان دانسته‌اند و، از طریق الهیات سلبی و اشتراک لفظی، بر تنزیه تأکید کرده‌اند، اما الهیات سلبی اشکال تعطیل معرفتی خدا و صفاتش را در پی دارد. از این‌رو، اندیشمندان، در طول تاریخ، برای حل این معضل و رهایی از پرتگاه تشبیه و تعطیل به چاره‌اندیشی پرداخته‌اند.

در قرآن و احادیث، از تنزیه خداوند و منزله‌بودن ذات حق از هر نوع صفت نقص و نیز از عدم جواز تشبیه میان خالق و مخلوق سخن به میان آمده است و، علی‌رغم تأکید بسیار بر تنزیه و تقدیس و تسمیح ذات، گاه صفات مشترک با آفریدگان، همچون علم و قدرت، به خداوند نسبت داده شده است.

این بحث در کلام اسلامی در ذیل صفات خبریه، همچون داشتن دست و پا، که ظاهری مادی‌گرایانه دارند، بیش‌تر مورد توجه قرار گرفته است. گروهی به تشبیه و تجسیم معتقد شده‌اند و صفات الهی، حتی صفات جسم‌نگارانه‌ای که در کتاب و سنت آمده است، را به معنای حقیقی و ظاهری گرفته‌اند، ولی برای دوری از اتهام تشبیه و تجسیم، مشابهت آن‌ها را با ویژگی‌های آفریدگان نفی کرده‌اند. این افراد می‌گویند: «له عین لا کالعیون، جسم لا کالاجسام، لحم لا کاللحوم» (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/ ۱۰۶). درمقابل، متکلمان امامیه و معتزله و نیز فلاسفه خداوند را از جسمانی‌بودن و دارای اجزای مادی‌بودن منزله دانسته‌اند و همه اوصاف جسمانی و امکانی را از او سلب کرده‌اند.

فلاسفه مسلمان و بیش‌تر معتزله صفات خبری، مانند «استواء» و «ید»، را به معنای‌ای چون استیلا و قدرت تأویل می‌برند و صفات معنوی، چون علم، قدرت، حیات، و اراده، را در معنای حقیقی به کار می‌برند. هرچند معتزله برای پرهیز از تشبیه، همواره در کنار اوصاف الهی قیدی را می‌افزایند: «عالم لا کالعلماء، قادر لا کالقادرین و ...»، فلاسفه نیز اشتراک معنوی صفات را همچون اشتراک معنوی وجود می‌دانند؛ به این صورت که این اوصاف معنایی مشترک دارند و بر خالق و مخلوق به نحو یک‌سان قابل اطلاق‌اند و ذهن

انسان در مواجهه با مصادیق امکانی می‌تواند، پس از تجرید و انتزاع، به این معنا دست یابد (جرجانی، ۱۳۲۵: ۲/ ۱۱۲-۱۱۳).

گروهی از اهل حدیث و علمای سلف از اهل سنت نیز صفات را با همان معنای حقیقی‌شان بر خداوند اطلاق می‌کنند، ولی از بحث و گفت‌وگو در معنای آن پرهیز کرده‌اند و پرسش در این باره را بدعت شمرده‌اند. آن‌ها تأویل را، به کلی، رد می‌کنند و به تفویض و واگذار کردن معنای صفات به خدای متعال معتقدند. مالک بن انس در پاسخ به پرسش از آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۵) می‌گوید: «الاستواء معلوم و الکیفیه مجهول و الایمان به واجب و السؤال عنه بدعة». آنان به دلیل التزام به ظاهر نصوص دینی از تأویل پرهیز می‌کنند و از سوی دیگر، به دنبال راهی برای نیفتادن در تشبیه و تجسیم‌اند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/ ۱۰۴-۱۰۵).

معتزله رؤیت خداوند، حتی در آن جهان، را جایز نمی‌دانند و تشبیه به او را، از هر جهت، نفی کرده‌اند؛ آنان آیات متشابه را تأویل می‌کنند و این روش را توحید می‌دانند (همان: ۵۷). نجّار (۱۳۳ق) و ضرار (۲۲۶ق)، از نخستین کسانی بودند که تعبیر منفی صفات مثبت را وارد ادبیات کلام و فلسفه اسلامی کردند (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۴۱-۲۴۲). ضرار معتقد بود آنچه از خدای تعالی برای ما معلوم است، چیزی جز سلوب و اضافات نیست (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۱۴-۳۱۵) و عالم و قادر بودن خداوند به معنای سلبی است؛ یعنی او جاهل و عاجز نیست (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۸۱). نظام (۲۳۱ق) همچنین در رویکردی سلبی، منکر علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، و دیگر صفات ذاتی خداوند شد و بر آن بود که خدا به‌خود (لنفسه) پیوسته عالم و قادر و حی و سمیع و بصیر و قدیم است، نه به سبب علم و قدرت و حیات و سمع و بصر، و قدم، لیکن ابوالهذیل (۲۳۵ق) با وجود رویکرد سلبی، صفات ذاتی خداوند را انکار نمی‌کرد، بلکه آن‌ها را عین ذات او می‌دانست. وی می‌گفت خدا به علمی که خود اوست عالم است، به قدرتی که خود اوست قادر است، و به حیاتی که خود اوست زنده است. به اعتقاد وی، هنگامی که می‌گوییم خدا عالم، قادر، یا زنده است، علاوه بر نفی جهل، عجز، و موت از ذات مقدس او علم و قدرت و حیاتی را که همان خداوند است اثبات کرده‌ایم (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۴۳-۲۴۴؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷). هر چند جاحظ (۲۵۰ یا ۲۵۵ق)، از معتزله، قائلان به تشبیه و تجسیم را مشرک و کافر می‌دانست (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/ ۸۹)، تأویل‌گرایی معتزله به گونه‌ای راه افراط را پیمود که به تعطیل انجامید.

ابوالحسن اشعری (۳۲۴ یا ۳۳۰ق) و پیروانش کوشیدند تا راهی میان ظاهرگرایی اهل حدیث و تأویل‌گرایی افراطی معتزلی بیابند. آنان معنای ظاهری و حقیقی صفات را پذیرفتند، ولی برای جلوگیری از تشبیه با افزودن قید «بلا کیف» هرگونه کیفیت خاص را از صفات الهی نفی کردند (اشعری، ۱۳۹۷: ۲۲؛ ابن خلدون، بی‌تا: ۵۸۸)، هرچند باور آن‌ها به رؤیت خداوند، با همین چشم ظاهری، در آن جهان، آنان را در معرض اتهام تشبیه و تجسیم قرار داده است (اشعری، ۱۳۹۷: ۵۴-۶۲؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۸/۱۲۹).

اینک به بررسی دیدگاه ابن عربی و پیروان وی در این باب خواهیم پرداخت. سپس، به واکاوی نظریه صدرالمتهلین می‌پردازیم و در ادامه، دیدگاه یکی از شارحان بزرگ حکمت متعالیه، علامه طباطبایی، را تبیین خواهیم کرد و به واکاوی و مقایسه نظریات مذکور و بررسی و نقد آن‌ها، با رویکردی تطبیقی، خواهیم پرداخت.

۴. ابن عربی

تنزیه و تشبیه که در بحث از معرفت خدا، توحید، ارتباط ذات با اسما و صفات، و نیز تجلیات و تعینات ذات از اهمیت بسزایی برخوردار است، از مباحث مهم عرفان ابن عربی (۶۳۸ق) است. در کلام بیش‌تر بر تنزیه حق تأکید می‌شود و متکلمان می‌کوشند تا از دام تشبیه پرهیزند؛ در حالی که، در عرفان مصطلح هم از تشبیه سخن به میان می‌آید و هم از تنزیه؛ و معرفت صحیح جمع میان تنزیه و تشبیه همراه با حفظ مراتب آن‌هاست (شمس، ۱۳۸۹: ۱۸؛ ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۰).

ابن عربی و پیروان او خود را نه مشبّه محض می‌دانند و نه منزّه محض؛ بلکه میان تشبیه و تنزیه جمع کرده‌اند و این امر را مقتضای توحید راستین و خالص می‌شمارند. مقصود ابن عربی و تابعین او از واژه تشبیه و تنزیه، با آنچه بیش‌تر فلاسفه و متکلمان از این دو واژه قصد می‌کنند، متفاوت و متمایز است. در نزد جمهور تشبیه به معنای اثبات صفات ممکنات برای واجب و تنزیه سلب همه این اوصاف از ساحت حضرت حق است؛ در حالی که در نزد ابن عربی تنزیه به معنای اطلاق و تشبیه به معنای تقیید است (همان: ۶۸). این معنا گرچه برخلاف اصطلاح رایج و استعمال متعارف است، ولی با اصل «وحدت وجود»، که سنگ بنای عرفان ابن عربی است، سازگار است. تنزیه و تشبیه، به این معنای خاص، با یک‌دیگر متضایف‌اند و یکی بدون دیگری به تصور نمی‌آید و محقق نمی‌شود (علی‌زمانی، ۱۳۸۷: ۳۴۲)، در حالی که در اصطلاح متکلمان، تشبیه و تنزیه متناقضین‌اند؛ تشبیه به معنای

همانند دانستن خدا و مخلوقات و تنزیه نفی همانندی خالق و مخلوق و وصف‌ناپذیری و غیر قابل قیاس بودن خدا با مخلوقات است؛ از این رو، قابل جمع نیستند (احمدوند، ۱۳۸۹: ۵۷۶). خلاصه، در اصطلاح خاص عرفانی تنزیه با مقام اطلاق و تشبیه با مقام تقید و تعیین مرتبط است. از همین رو، در نگاه ابن عربی، تنزیه برابر با اطلاق مطلق و منزّه بودن حق از همه اوصاف و ویژگی‌ها و تعینات و تقیدات، و تشبیه برابر با تقیید مطلق و تعینات و ظهورات و تجلیات حق است. به عبارت دیگر، تنزیه، از حیث حقیقت و ذات و مجرد، از مظاهر کائنات است و تشبیه به اعتبار ظهور او در مرئی اکوان و نمود او در ملابس اشکال و الوان (جامی، ۱۳۷۰: ۱۲۸؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۵۱۱؛ ابن ترکه، ۱۳۷۸: ۲۴۵-۲۴۶). بنابراین، در بینش ابن عربی هر یک از تشبیه و تنزیه تا هنگامی که با دیگری همراه نباشد ناقص و نادرست است، چراکه هر کدام نمایان‌گر جنبه‌ای از یک حقیقت واحدند؛ تنزیه بیان‌گر ساحت اطلاق حق و تشبیه نشانه تعیین و تقید اوست.

۱.۴ نکوهش تشبیه محض و تنزیه محض

ابن عربی در کتاب *فصوص الحکم* به مسئله تشبیه و تنزیه پرداخته است و پس از بحثی مفصل، در سه فصّ نوحی (ع)، الیاسی (ع)، و ادریسی (ع)، جمع میان تشبیه و تنزیه حق تعالی را نتیجه می‌گیرد. وی از آیه ۱۱ سوره شوری: «لیس کمثله شیء و هو السّميع البصیر» به مثابه مثالی که جمع میان تشبیه و تنزیه را به خوبی نشان می‌دهد، یاد می‌کند و آن را دقیق‌ترین و صریح‌ترین آیه‌ای می‌داند که نشان‌دهنده جمع میان تشبیه و تنزیه است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۰، ۱۵۴، ۱۸۲).

از این رو، محی‌الدین اهل تنزیه را، چون اهل تشبیه، دارای معرفتی ناقص و ناتمام می‌داند؛ زیرا همان گونه که اهل تشبیه خداوند را در جسمانیات محصور و محدود می‌کنند، اهل تنزیه نیز به تضییق و تقیید حق می‌پردازند؛ چراکه تنزیه حق از جسمانیات موجب تشبیه او به عقول و نفوس و تنزیه او از عقول و نفوس موجب تشبیه او به معانی مجرد است و در نهایت، تنزیه او از همه این‌ها مستلزم الحاق او به عدم است و شدیدترین و بدترین نوع تقیید همین تقیید به امر عدمی است. پس هر یک از آن دو گروه، حق را به چیزی محدود و مقید می‌کنند؛ در حالی که حقیقت حق مقتضی اطلاق حقیقی است و او از تمام حدود و قیود، حتی از قید اطلاق نیز، مطلق و رهاست. وی در مذمت اهل تشبیه و اهل تنزیه می‌گوید:

تعجب دارم از طایفه‌ای که از طور خود تعدی و از حد خود تجاوز کرده‌اند و خود را به خداوند، اعراف از او دانسته و گفته‌اند: از تشبیه به خدا پناه می‌بریم؛ و همچنین از طایفه دیگر در شگفتم که گفته‌اند: از تنزیهی که مؤدی به تعطیل باشد به خدا پناه می‌بریم. اگر اینان به درستی از علم بهره‌مند می‌بودند، هم از تنزیه به خدا پناه می‌بردند و هم از تشبیه که تنزیه برتر از تشبیه نیست؛ چون تنزیه که تنزیه حق است از ظواهر اجسام، تشبیه او است به مخلوق معقول و معنی محدث در نفس؛ پس اهل تنزیه نیز از تشبیه به تشبیه گریخته‌اند و نامش را تنزیه نهاده‌اند (ابن عربی، ۱۳۶۱: ۱۶-۱۹).

۲.۴ قلمرو تشبیه و تنزیه

باید توجه داشت که تصور و تحقق تشبیه و تنزیه، ناظر به «وجود بشرط شیء» یا مقام تجلیات و تجلی حق به اشیاست و از آن، به وجود منبسط، وجود عام، نفس رحمانی، و حق مخلوق تعبیر می‌شود و همان هویت ساریه و ظهور و تجلی فعلی و سریان فعلی حق در اشیاست، اما در مرتبه ذات که «وجود لا بشرط»؛ یعنی وجود مطلق عاری از هر قیدی، حتی قید اطلاق، است، نه جای تنزیه است و نه جای تشبیه؛ همان گونه که قیصری تصریح می‌کند: «أما فی مقام الأحدیة الذاتیة، فلا تشبیه و لا تنزیه، إذ لا تعدد فیہ بوجه أصلا (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۹۹) و «لأن الحق فی مقام هویته و أحدیته لا یطلع علیه و لا یعرف حقیقته و لا یمكن أن یعرف» (همان: ۵۹۷) و «الباری منزّه عن التنزیه، فكیف عن التشبیه» (همان: ۵۰۰).

ابن عربی نیز در بیان مرتبه احدیت ذاتی که تنزیه و تشبیه‌بردار نیست، می‌نویسد:

أما أحدیة الذات فی نفسها فلا تعرف لها ماهیة حتی یحکم علیها لآنها لا تشبه شیئا من العالم و لا یشبهها شیء فلا یتعرض العاقل إلى الکلام فی ذاته إلا بخبر من عنده، و مع إتیان الخبر فإننا نجعل نسبة ذلك الحکم إليه لجهلنا به بل نؤمن به علی ما قاله و علی ما یعلمه فإن الدلیل ما یقوم إلا علی نفی التشبیه شرعا و عقلا (ابن عربی، بی تا: ۲/ ۲۸۹).

ابن عربی و دیگر عرفای محقق وجود حق تعالی و هویت واجب را همان مرتبه ذات یا به تعبیری «وجود لا بشرط مقسمی» می‌دانند که عبارت است از وجود مطلق عاری از قید اطلاق. مرتبه ذات همان وجود بحت، کنز مخفی، غیب مجهول، و مقام لا اسم له و لا رسم است که نه قابل تنزیه است و نه قابل تشبیه و وجود اطلاق معرّا از قید اطلاق و ورای قید و اطلاق است. در آن مقام، حقیقت وجود «در کمال عز خود مستغرق است»، «نه اشارت می‌پذیرد نه عیان»، «نه کسی زو نام دارد نه نشان». از این رو، مرتبه آن بالاتر از آن است که متعلق علم و کشف و شهود قرار گیرد. به تعبیری، می‌توان گفت در مرتبه ذات، تنزیه مطلق

حاکم است؛ یعنی خداوند از هر تنزیه و تشبیهی منزّه است و حق در مقام ذات منزّه از اتحاد با اشیا و ماهیات است، اما آنچه در بحث تشبیه و تنزیه مورد نظر و بحث ابن عربی و عرفاست، تنزیه نسبی است که در مقابل تشبیه است (شمس، ۱۳۸۹: ۳۴۷، ۳۸۵؛ آشتیانی، ۱۳۸۷: ۷۹-۸۰، ۲۰۲-۲۰۳؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۲۲-۲۳).

فیض کاشانی نیز در بیانی دقیق، عارف محقق را کسی می‌داند که حق را، از جهت ذات، منزّه از تشبیه و تنزیه بداند، لیکن از جهت معیت حق با اشیا و ظهورش به واسطه اشیا، میان تنزیه و تشبیه جمع کند و هر یک را در مقام خود ثابت دارد و حق را به دو اعتبار مقام ذات و مقام تجلیات، به دو وصف تنزیه و تشبیه توصیف کند (فیض کاشانی، ۱۳۶۰: ۴۳).

۳.۴ جمع میان تنزیه و تشبیه

با توجه به این معنا، از دیدگاه ابن عربی، تنزیه آمیخته به تشبیه است و به همین دلیل است که وی معتقد است معرفتی صحیح است که جامع میان تنزیه و تشبیه باشد. بنابراین، از دیدگاه ابن عربی و پیروان مکتب وی و، به طور کلی، در همه مکاتب عرفانی وحدت وجودی تنزیه و تشبیه مکمل هم و اموری متضایف‌اند؛ یعنی تصور و تحقق یکی بدون دیگری امکان‌پذیر نیست (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۸۲؛ ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۰).

ابن عربی در فصوص الحکم این آمیختگی و تنزیه در عین تشبیه را به شعر درآورده است:

فإن قلت بالتنزیه كنت مقیداً و إن قلت بالتشبیه كنت محدداً
و إن قلت بالأمرین كنت مسدداً و كنت إماماً فی المعارف سیداً

(همان)

یعنی چون دانستی که هیچ تنزیهی بی شائبه تقید نیست و هیچ تشبیهی نیز بی غائله تحدید نیست، اگر قائل به تنزیه شوی، مقیدی باشی، زیرا تنزیه مقتضی تقید حقیقت حقّه و تعین آن به تعین اطلاقی است و اگر قائل به تشبیه شوی، محدّدی، زیرا برای صورت‌گریزی از احاطه و تحدی نیست و اگر بین آن دو جمع کنی، بر طریق استقامت و صلاح و سدادی و استاد و سرور اهل معارف هستی؛ زیرا به واسطه جمع بین دو امر، حق این دو مقام را به شایستگی به‌جا آورده‌ای. تنزیه، از حیث حقیقت و ذات و تجرد، از مظاهر کائنات است و تشبیه به اعتبار ظهور او در مرئی اکوان و نمود او در ملبس اشکال و الوان (جامی، ۱۳۷۰: ۱۲۸؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۵۱۱؛ ابن‌ترکه، ۱۳۷۸: ۲۴۵-۲۴۶).

بدین‌سان، بر اساس نظر ابن عربی، هم باید خدا را منزله از تجلیات به اعتبار تعینات آن‌ها دانست، زیرا تعین بیان‌گر محدودیت است که در خدا راه ندارد، و هم باید خدا را به تجلیات، از حیث حقیقت آن‌ها، تشبیه کرد، زیرا بر اساس وحدت وجود، «وجود» خداست و همین وجود خداست که در تجلیات ظهور کرده است.

ابن عربی در ادامه می‌گوید:

فمن قال بالإشفاق كان مشركاً و من قال بالإفراد كان موحداً
فإيّاك و التّشبيّه إن كنت ثانياً و إيّاك و التّنزيه إن كنت مفرداً

(ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۰)

یعنی هر که برای خداوند همراهی قائل شود برای حق شریک اثبات کرده است؛ شریک در قدیم‌بودن یا در وجود و صفات ذاتی و هر که برای او غیری ثابت نکند و همراهی قرار ندهد موحد است. اگر برای خداوند غیر و همراهی جز او قرار دادی، مبادا آن غیر را که حادث و فائض از حق است، در وجود و صفات لازمه، با حق مقایسه و به او تشبیه کنی، زیرا وجود او از خودش و قدیم است و وجود غیر نه از خودش، بلکه حادث است و این در حالی است که درست برخلاف غیر همه صفات حق از خودش است و حق در آن صفات محتاج به دیگری نیست، پس تشبیهی میان آن‌ها نیست، «غیری چگونه روی نماید، چو هر چه هست عین دگر یکی است به دیدار آمده». و اگر قائل به حقیقت واحد هستی که در مقام جمع با الوهیت و در مقام تفصیل با مألوهیت ظاهر می‌شود، مبادا که فقط تنزیه کنی، بلکه باید هریک از تنزیه و تشبیه را در مقام خودش به‌جا آوری (قبصری، ۱۳۷۵: ۵۱۱-۵۱۲؛ خوارزمی، ۱۳۶۸: ۱/ ۱۷۵).

در تبیین بیت دوم نیز گفته‌اند که:

بپرهیز از تشبیه! وقتی که واحد حقیقی را «دو» سازی به اثبات غیری با او، زیرا تو مؤمنی و مؤمن «دو» قدیم اثبات نمی‌کند. پس حادث را در وجود و صفات لازمه‌اش به حق تشبیه نکن، زیرا وجود حق قدیم است و وجود غیر حادث و صفات حق ذاتی است و در آن صفات به دیگری حاجت ندارد و نیز صفات او کمالی و پایدار است، برخلاف غیر او که بر سبیل عکس و ظلال و مستعار، بل چون سرابی است که وجود او موهوم است و در حقیقت معدوم است، پس تشبیه متصور نشود و اگر قائل به حقیقت واحد شوی، در مقام جمعش به الهیت و در مقام تفصیلش به الوهیت، از تنزیه صرف پرهیز کن، بلکه از تنزیه در مقام تنزیه غافل مشو و از تشبیه در مقام تشبیه ذاهل مباش.

معرّاست ذاتش ز تنزیه تو مبراً صفاتش ز تشبیه تو
یکی زین دو منصب مکن اختیار ولی داد هر یک بده مرد وار
ز تنزیه و تشبیه اگر آگهی خبر دار حقی و مرد رهی

(همان: ۱۷۵-۱۷۶)

محمّدالدین برای تأیید نظریه خود به آیه «لیس کمثله شیء و هو السّمیع البصیر» (شوری: ۱۱) استناد می‌کند که در آن تشبیه و تنزیه در کنار هم و در یک متن آمده است. به گفته وی: «قال الله تعالی 'لیس کمثله شیء' فنزه، 'و هو السّمیع البصیر' فشبه و قال تعالی 'لیس کمثله شیء' فشبه و ثنی، 'و هو السّمیع البصیر' فنزه و أفرد» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۰).

همان‌گونه که از عبارت برمی‌آید، وی هریک از صدر و ذیل آیه را دارای تشبیه و تنزیه می‌داند، زیرا چنانچه «ک» را در «کمثله» زائد بدانیم، قسمت اول آیه تنزیه‌ی و قسمت دوم تشبیه‌ی است؛ یعنی حق را مثل و ماندنی نیست (تنزیه) و سمع و بصر دارد (تشبیه)، اما اگر «ک» را زائد ندانیم، جزء اول تشبیه‌ی و جزء دوم تنزیه‌ی است؛ یعنی برای خداوند قائل به مثل و مانند شده‌ایم (تشبیه) و از طرف دیگر، چون تقدیم ضمیر و تعریف خبر با الف و لام مفید حصر است، سمع و بصر را منحصر به حق دانسته و فقط او را و نه غیر او را سمیع و بصیر شمرده‌ایم (تنزیه)، زیرا سمع و بصر حقیقی، مختص به خداست (قیصری، ۱۳۷۵:

۵۱۲-۵۱۳؛ جندی، ۱۳۸۱: ۲۸۷، ۳۰۱).

مرکز تحقیقات و پژوهش‌های علوم اسلامی

خوارزمی گوید:

در قواعد عربیت، 'کاف' گاهی زاید می‌آید و گاهی غیر زاید. پس در قول حق، سبحانه و تعالی، که می‌فرماید: 'لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ'، اگر 'کاف' زاید باشد، معنی آن است که حق راه، سبحانه و تعالی، مماثلی نیست و این تنزیه است و اثبات سمع و بصر بر وجهی که عباد نیز بدان موصوف است، تشبیه است و اگر 'کاف' را زاید نداریم، در نفی مثل مثل، اثبات مثل است و این تشبیه است و در اثبات سمع و بصر بر طریق حصر که سمیع و بصیر اوست نه غیر او، افراد و تنزیه است از نقصان عدم سمع و بصر (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۱/ ۱۷۶).

اما این‌ترکه معتقد است که نیازی به زائدبودن «کاف» نیست و جزء اول آیه، در آن واحد، مفید تنزیه و تشبیه است؛ یعنی آیه ابتدا بر اساس فنون علم بلاغت تنزیه می‌کند، زیرا نفی مثل مثل خدا، به نحو بلیغ‌تر و کامل‌تر، دلالت بر نفی مثل خدا دارد، مانند این‌که به شخص جواد می‌گویند: مثل تو بخل نمی‌ورزد. از طرفی، چون نفی به گونه مستقیم متوجه مثل مثل خداست، ضرورتاً دلالت بر وجود مثل می‌کند که لازمه آن تشبیه در عین تنزیه و

کثرت در عین وحدت است (ابن ترکه، ۱۳۷۸: ۲۴۸-۲۴۹). بنابراین، خدای تعالی در هر جزء از آیه تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه را جمع کرده است و این همان مقام کمال است و تنزیهی است که با توحید منافاتی ندارد (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۱۲؛ جندی، ۱۳۸۱: ۲۸۷، ۳۰۱؛ ابن ترکه، ۱۳۷۸: ۲۴۸).

ابن عربی معرفت به خدا را دین‌داری می‌داند و عدم شناخت نسبت به ذات مقدس او را ایمان و توحید معرفی می‌کند:

العلم بالله دینی إذ آدین به و الجهل بالعین ایمانی و توحیدی
او در تأیید این مطلب، آیه شریفه «و یحذركم الله نفسه» (آل عمران: ۲۸، ۳۰) را می‌آورد و در توضیح تجلی ذات مقدس باری تعالی می‌گوید:
فی کلّ مجلی آراه حین أشهده ما بین صورة تنزیه و تحدید

(ابن عربی، بی تا: ۱/ ۷۵۱)

سپس، این جمله را می‌گوید: «سبحان من تنزه عن التنزیه بالتشبیه و عن التشبیه بالتنزیه» و از قول ابوسعید خراز نقل می‌کند که از او پرسیدند: خدا را با چه شناختی؟ گفت: با جمع شدن صفات متضاد در وجود متعال او، سپس ابوسعید این آیه: «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید: ۳) را تلاوت می‌کند (ابن عربی، بی تا: ۱/ ۷۵۱-۷۵۲). در واقع، تنزیه به حق «فی ذاته» و تشبیه به حق «مخلوق» است؛ یعنی مقام تجلی حق به مظاهر امکانی و تلبس در ملابس مخلوقات برمی‌گردد. به گفته جلال‌الدین رومی «گاه کوه قاف و گاه عنقا شوی».

تو نه این باشی نه آن در ذات خویش	ای فزون از وهم‌ها وز بیش بیش
روح با علم است و با عقل است یار	روح را با تازی و ترکی چه کار
از تو ای بی‌نقش با چندین صور	هم مشبّه هم موحد خیره سر

(مولانا، ۱۳۷۶: دفتر دوم)

۴.۴ علت لزوم جمع میان تشبیه و تنزیه

در این جا سؤالی مطرح می‌شود که چرا، طبق شعر ابن عربی، لازمه قائل شدن به تشبیه یا تنزیه محدودیت خداست؟ پاسخ این است که اگر خدا را از تجلی منزّه بدانیم، چون تجلی

کمالی از کمالات است، پس کمالی را از خدا سلب کرده‌ایم و لازمه این مطلب محدودیت است و اگر قائل به تشبیه شویم، خدا را به تجلیات محدود تشبیه کرده‌ایم که باز هم لازمه‌اش محدودیت خداست. بنابراین، در بینش ابن عربی، هریک از تشبیه و تنزیه، تا هنگامی که با دیگری همراه نباشند، ناقص و نادرست‌اند، چراکه هریک نمایان‌گر جنبه‌ای از یک حقیقت واحدند؛ تنزیه بیان‌گر ساحت اطلاق حق و تشبیه نشانه تعیین و تقید اوست. به بیان دیگر، از نظر ابن عربی، تنزیه حق عبارت است از تجلی حق تعالی برای خود و به خود؛ یعنی «ظهور الذات لذاته فی ذاته» که همان کمال جلاست و تشبیه نیز عبارت است از تجلی او در صور موجودات خارجی؛ یعنی «ظهور الذات لذاته فی تعیناته» که همان استجلاست (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۱۵). وی برای اشاره به مقام جمع تنزیه و تشبیه، معمولاً عبارت «هو لا هو» را به کار می‌برد که ناظر به دو مرتبه ذات و ظهورات و تعینات است (ابن عربی، بی تا: ۱۶۸/۲، ۳۴۳؛ ابن عربی، ۱۳۷۰: ۳۰، ۷۶).

بنابراین، تنزیه حق از برخی امور به مقتضای عرفی و استحسان فکر عادی تقیید او به غیر آن امور است، زیرا قید اطلاق برای موجودی که مطلق است تقیید او به این قید و وصف است، در حالی که حق تعالی رها از هر قید و وصفی، حتی قید اطلاق، است، چنان‌که از قید تقیید رهاست. پس همچنان‌که معتقدان به تشبیه بلا تنزیه، نقص معرفتی دارند، مانند مجسمه که در تشبیه حد درست کردند و مطلق را مقید و محدود دانستند، قائلان به تنزیه بلا تشبیه نیز در معرفت ناقص‌اند، زیرا مقید حق مطلق و محدود حق غیر محدودند. پس، به مقدار اموری که حق را از آن تنزیه کرده‌اند، از معرفت تعینات نور و تنوعات ظهور او محروم و مهجورند و نمی‌دانند که تنزیه او از جسمانیات همان تشبیه او به عقول و نفوس است و تنزیه او از عقول و نفوس نیز همان تشبیه او به معانی مجرد از صور عقلیه و نفسیه است و در نهایت تنزیه او از همه آنها مستلزم الحاق او به عدم و تحدید عدمی او به عدم‌های غیر متناهی است، «تعالی عن ذلک علوا کبیرا»، زیرا موجودات متحقق منحصر در این اقسام‌اند و بیرون از این اقسام، تحکم وهمی و توهم تخیلی است (فیض کاشانی، ۱۳۶۰: ۴۲-۴۳).

۵.۴ نقش عقل و وهم، در تنزیه و تشبیه

ابن عربی تنزیه را در «مقام عقلی» و تشبیه را در «مقام تجلی» و متعلق به این مقام می‌داند و معتقد است که معرفت عقلی تنزیهی است نه تشبیهی و این معرفت زمانی کامل می‌شود که

حق تعالی با تجلی خود به عقل معرفت عطا کند. پس از آن است که عقل در موضع تنزیه، تنزیه حقانی و در موضع تشبیه، تشبیه عیانی می‌کند و در این مرتبه تنزیه و تشبیه‌اش مطابق حق است و در همه صورت‌های طبیعی و عنصری سریان حق و عین حق را مشاهده می‌کند. وی این معرفت را، که شرایع و ادیان الهی آورده‌اند، تامّ می‌داند. بنابراین، هیچ تنزیهی از تشبیه و هیچ تشبیهی از تنزیه فارغ و خالی نیست (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۸۱، ۱۸۳). به اعتقاد محی‌الدین، عقل موجب تنزیه و وهم موجب تشبیه است و معرفت تامّ، معرفتی است که در آن عقل و وهم با هم جمع آیند و نتیجه آن جمع میان تنزیه و تشبیه است. به گفته او سیطره و وهم نسبت به عقل بیش‌تر است، زیرا عاقل هر اندازه در عقل خود والا و برتر باشد، وهم در او و در تصوراتش بیش‌تر تصرف می‌کند، لذا وهم سلطنت دارد. از این‌رو، هم تشبیه می‌کند و هم تنزیه. در تنزیه به واسطه و هم تشبیه می‌کند و در تشبیه به واسطه عقل تنزیه می‌کند و این ارتباط کلی وجود دارد و پیوسته هیچ تنزیهی از تشبیه و هیچ تشبیهی از تنزیه خالی نیست. او آیه «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (صافات: ۱۸۰) را تنزیه خداوند از تنزیه انسان‌ها می‌داند، زیرا تنزیه آن‌ها به واسطه ادراک عقل قاصر و ناقص آن‌ها صورت می‌گیرد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۸۱-۱۸۲). از دید وی، فقط انسان کامل است که خدا را آن‌چنان که شایسته اوست تنزیه می‌کند:

الإِنْسَانُ الْكَامِلُ يَسْبِخُ اللَّهَ بِجَمِيعِ تَسْبِيحَاتِ الْعَالَمِ لِأَنَّهُ نَسَخَهُ مِنْهُ إِذْ كَشَفَ لَهُ عَنْ ذَلِكَ وَيَتَضَمَّنُ هَذَا الْمَنْزِلَ مِنَ الْعُلُومِ عِلْمَ تَمْيِيزِ الْأَشْيَاءِ وَ يَتَضَمَّنُ عِلْمَ الْحَقِّ الْمَخْلُوقِ بِهِ (ابن عربی، بی‌تا: ۳/ ۷۷).

۶.۴ بررسی و نقد دیدگاه ابن عربی

با توجه به رویکرد این مقاله، که بیش‌تر توصیفی تحلیلی است تا نقادانه، مهم‌ترین نقدهایی که به نظر نگارنده می‌رسد به اختصار ذکر می‌شوند:

الف) در بحث معناشناسی اسما و صفات، هدف اصلی ارائه نظریه‌ای است که منجر به تشبیه و تعطیل نشود، زیرا تشبیه با صفت توحید مطلق خدا و ادله عقلی و نقلی آن و تعطیل با امکان معرفت خدا در تعارض است. در حالی که در این نظریه، به صراحت تشبیه پذیرفته شده است، هرچند در کنار تشبیه، تنزیه نیز به لحاظی مطرح می‌شود.

ب) در این نظریه، تشبیه به لحاظ «اصل وجود» و تنزیه به لحاظ «تعینات وجود» است که به حدود و ماهیات برمی‌گردد و از آن‌جا که به نظر عرفا، آن‌چه واقعی است وجود

است، نه ماهیات و حدود، این نظریه، با نگاه دقیق به حاقّ واقعیت، تنها بیان‌گر تشبیه است، البته بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود، غیر از نیز نمی‌تواند باشد.

ج) در استدلال از ادله نقلی برای اثبات تشبیه استفاده شده است، برای مثال عبارت «و هو السَّمیع البصیر» که از قرآن کریم است، تشبیه فرض گرفته می‌شود و بیش‌ترین استدلال بر پایه آن صورت می‌گیرد و این مصادره به مطلوب محسوب می‌شود. در این استدلال، فرض این است که سمیع و بصیر بودن خدا مانند انسان است، در حالی که در معناشناسی بحث اصلی این است که معنای صفاتی همچون سمیع و بصیر چیست و آیا می‌توان تفسیری از این صفات ارائه کرد که به تشبیه برنگردد.

۵. ملاصدرا

فیلسوف بزرگ قرن یازدهم هجری، صدرالمألهین شیرازی (۱۰۵۰ق)، بحث تشبیه و تنزیه را بر اصول سه‌گانه مکتب خود در مباحث وجودشناسی استوار کرده است. این اصول که مبانی نظریه او در معناشناسی اسما و صفات است، عبارت‌اند از: اشتراک معنوی وجود، اصالت وجود، و تشکیک در مراتب هستی. وی بر اساس این مبانی، سعی کرده است تا راه خروج از دو حد تعطیل و تشبیه را بیابد. صدرا از یک سو، زائد بودن صفات حق بر ذات را نامعقول می‌داند و از سوی دیگر، نفی صفات حق و خالی بودن ذات از هرگونه کمال را ناصواب می‌شمرد. وی همچنین، بازگشت تشبیه و تنزیه به کلام خداوند و انبیا(ع) را به دو جهت اتفاق و خیر بودن، یعنی وجود و اختلاف، و شربودن یعنی ماهیت می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۵۳/۲)؛ یعنی تشبیه به «وجود» و تنزیه به «ماهیت» باز می‌گردد و ذات اقدس ربوبی، به جهت اشتراک در وجود، شبیه مخلوقات و از حیث نداشتن ماهیت از آنان و اوصاف ناقصشان متمایز و منزّه است.

ملاصدرا اشتراک لفظی در باب وجود را مردود می‌شمرد و معتقد است لفظ «عالم»، به همان معنا که بر انسان اطلاق می‌شود، در مورد حق تبارک و تعالی نیز اطلاق می‌شود و تنها تفاوت میان این دو تفاوت در شدت و ضعف آنهاست. به اعتقاد صدرا، میان همه موجودات نوعی سنخیت وجود دارد (همان: ۳۵/۱).

۱.۵ تشکیک عامی، خاصی، و اخصی

از نظر فلاسفه و عرفا سه نوع تشکیک داریم:

تشکیک عامی: عموماً فلاسفه مشاء به آن معتقد بودند. در تشکیک عامی، صدق یک مفهوم کلی بر مصادیق خود یکسان نیست و به گونه‌ای متفاوت بر آن‌ها صدق می‌کند، مانند صدق مفهوم شیرینی بر شکر، خرما، و عسل و مابه‌الاشتراک غیر از مابه‌الامتیاز است. این نوع تشکیک در کم و کیف است و درحقیقت، تشکیک به واسطه امور زائد بر ذات است.

تشکیک خاصی: از ابداعات ملاصدراست و بر اساس آن وحدت عین کثرت و کثرت نیز عین وحدت است؛ یعنی تفاوت موجودات بر اساس مراتب است و مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک و مابه‌الاشتراک نیز عین مابه‌الامتیاز است. این تشکیک در حقیقت وجود است و شدت و ضعف در آن دو مصداق مستقل از هم نیستند.

تشکیک اخصی یا تشکیک عرفانی: وحدت شخصی وجود و وحدت ظاهر و مظهر است؛ یعنی حقیقت وجود یک چیز است و کثرات در عالم همگی ظهورات و تطورات و نمودهای اویند و بدون او آن ظهورات هیچ‌اند. برخلاف تشکیک خاصی که کثرات وجود دارند و هریک مستقل از دیگری‌اند، ولی در عین حال واحدند. در تشکیک اخصی عرفانی، کثرات وجود مستقل ندارند، بلکه همه از شئون اویند.

۲.۵ ملاصدرا و حقیقت اشتراک معنوی

صدرا نظریه اشتراک معنوی در مفهوم وجود را امری قریب به بدیهی شمرده و معتقد است که عقل آدمی به روشنی درمی‌یابد که میان هریک از موجودات با موجودات دیگر نوعی سنخیت و مناسبت تحقق دارد و این سنخیت و مناسبت بین موجود و معدوم یافت نمی‌شود. از این رو، چنانچه همه موجودات گوناگون در یک مفهوم عام با یکدیگر مشترک نبودند، ناچار نسبت برخی از این موجودات با موجودات دیگر از نوع نسبت میان موجود و معدوم محسوب می‌شد، در حالی که بدهت عقل حکایت از این دارد که نسبت میان یک موجود با موجود دیگر غیر از نسبت میان موجود و معدوم است^۱ (همان).

نکته مهم این‌که، اشتراک در معنا امری قراردادی نیست، بلکه حاکی از یک نوع وحدت و اشتراک در خارج است و به عبارتی، منشأ انتزاع خارجی دارد. اشتراک و وحدتی که بین موجودات هست و بین یک امر موجود با یک امر معدوم نیست. بنابراین، اختلاف نظر میان طرف‌داران اشتراک معنوی و مخالفان آن صرفاً اختلاف و نزاعی لفظی نیست، بلکه بیان‌گر امری حقیقی و عینی است. از این رو، ملاصدرا تأکید می‌کند:

و لیست هذه لأجل كونها متحدة في الاسم حتى لو قدرنا أنه وضع لطائفة من الموجودات و المعدومات اسم واحد و لم يوضع للموجودات اسم واحد أصلاً لم تكن المناسبة بين الموجودات و المعدومات المتحدة في الاسم أكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم بل و لا مثلها كما حكم به صريح العقل (همان).

یعنی این اتحاد فقط اتحاد اسمی و لفظی نیست، به گونه‌ای که صرفاً انتخاب اسم واحدی برای گروهی از موجودات و معدومات باشد و موجب شود که یک نوع وحدت و مناسبت واقعی بین آنها پدید آید، وحدت و مناسبتی که بیش‌تر یا مساوی با وحدت و مناسبت موجودات غیر متحد در اسم واحد باشد. این اشتراک و اتحاد در معنا از یک نوع اتحاد و سنخیت واقعی میان موجودات نشئت می‌گیرد.

۳.۵ نظریه ملاصدرا در تشبیه و تنزیه

ملاصدرا همچون ابن عربی به دو گروه مشبّهه و معطله می‌تازد و آنان را نکوهش می‌کند. وی کسانی را که قائل به تشبیه محض‌اند، دارای شهوت انوثت و قائلان به تنزیه محض را دارای غضب ذکورت می‌داند و نیز همگان را از خنوثت جمع میان تشبیه و تنزیه و خلط بین دو امر متضاد برحذر می‌دارد (همان: ۶/۳۷۶)؛ البته همان‌گونه که مشخص است، سخن ملاصدرا در برحذر بودن از جمع بین تشبیه و تنزیه ناظر به دیدگاه ابن عربی نیست، زیرا صدرا علت این تحذیر را جمع بین دو امر متضاد می‌داند، حال آن‌که در مکتب ابن عربی تشبیه و تنزیه دو امر متضایف بودند، نه متضاد.

وی اعتقاد صحیح را راه ساکنان ملکوت و عالین می‌داند که دچار چنین شهوت، غضب، و خنوثتی نیستند و به جای این‌که خداوند را، به واسطه تشبیه کردن او به مخلوقات ناقص و محدود یا تنزیه کردن او از برخی مراتب وجودی، محدود کنند راه وحدت جمعی الهی را درپیش گرفته‌اند. به این معنا که، خداوند سبحان در دوری‌اش نزدیک و در نزدیکی‌اش دور است و با رحمت خویش همه اشیا را دربر گرفته است و هیچ چیزی از ذات مقدس و فعل او خالی نیست و شأن، اراده، و مشیت الهی همه شئون، اراده‌ها، و مشیت‌ها را فرا گرفته است. چنان‌که خدای تعالی در آیات: «کلّ یوم هو فی شأن» (رحمن: ۲۹) و «ما یكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم و لا خمسة إلا هو سادسهم و لا أدنى من ذلك و لا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا» (مجادله: ۷) بر همین مطلب تأکید دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۳۷۶-۳۷۷).

به اعتقاد صدرا، اهل تنزیه به آن درجه از دانش عارفان نرسیده‌اند تا بدانند که تنزیه آنان گونه‌ای از تشبیه و تقیید است، زیرا آن‌ها با عقیده به مجرد و مابینت و مغایرتِ مبدأ عالم از برخی مراتب هستی وجود او را به مراتب دیگر تشبیه و محصور و مقید می‌کنند. حال آن‌که در جای خود ثابت شده است که واجب‌الوجود بالذات از همه جهات و حیثیات واجب‌الوجود است و در ذات او که به همه چیز احاطه دارد هیچ جهت امکانی نیست. پس، او با هر موجودی از همه جهات هست، بدون این‌که در او تقیید یا تکثیری راه یابد. پس او در هر چیزی هست و در چیزی نیست، در هر زمانی هست و در زمانی نیست، در هر مکانی هست و در مکانی نیست، او همه اشیاست و او اشیا نیست (همان: ۷/ ۳۳۲).

خلاصه این‌که ملاصدرا در باب معنائشناسی اسما و صفات الهی و بحث مهم تشبیه و تنزیه دارای رویکرد اثباتی است و تشبیه محض و تنزیه صرف را رد می‌کند. همچنین جمع میان تشبیه و تنزیه، دو امر متضاد، را نیز قبول نمی‌کند، بلکه تشبیه همراه با تنزیه را نظر صحیح می‌داند. با این توضیح که تشبیه در «معنا» است و تنزیه در «مصدق»؛ یعنی چون «وجود» مشترک معنوی است و به یک معنا بر خالق و مخلوق اطلاق می‌شود، تشبیه در «معنای وجود» هست و از سوی دیگر، چون حقیقت وجود دارای مراتب تشکیکی و شدت و ضعف است، بالاترین مرتبه وجود که وجود لایتناهی و فوق بی‌نهایت است، منزله از دیگر موجودات است، بنابراین تنزیه در «مصدق وجود» و مراتب تشکیکی آن است.

۴.۵ بررسی و نقد نظریه ملاصدرا

نظریه ملاصدرا در معنائشناسی اسما و صفات همان نظریه ابن عربی در جمع میان تشبیه و تنزیه است، با این تفاوت که مبنای وجودشناختی نظریه ابن عربی «وحدت شخصی وجود» است، اما مبنای ملاصدرا «وحدت تشکیکی وجود» است. در آن مبنای، یک وجود بود و تجلیات آن و در این مبنای، وجودات شدید و ضعیف مطرح‌اند و این‌که شدیدترین وجود خداست و وجودات ضعیف به او وابسته و وجودات ربطی‌اند، اما در هر دو نظریه تشبیه و تنزیه وجود دارد، تشبیه در «وجود» و تنزیه در «حدود» است، البته در نظریه ابن عربی حدود در تجلیات است و تجلیات وجود ندارند، چون وجود منحصر در خداست، اما در نظریه ملاصدرا حدود در «وجودات ضعیف» است.

بدین‌سان، اولین نکته‌ای که در نظریه ابن عربی در خصوص وجودداشتن تشبیه مطرح بود در نظریه ملاصدرا نیز وجود دارد، اما اشکال دوم در ابن عربی بر ملاصدرا وارد نیست،

زیرا صدرا ممکنات را حقیقتاً موجود می‌داند، لیکن وجودشان را ربطی می‌داند، البته در این جا نظریه خاص ملاصدرا مورد بحث است، نه عباراتی که ظاهر آن همان نظریه ابن عربی است.

در خصوص شواهد نقلی مثل معیت خدا با مخلوقات، باید گفت این معیت را می‌توان بر اساس وحدت شخصی وجود، وحدت تشکیکی وجود، و تباین وجود خالق و مخلوق به سه صورت معنا کرد. بررسی این تفسیرها و داوری درباره هر یک از آنها از حوصله این مقاله خارج است.

۶. علامه طباطبایی

علامه طباطبایی (۱۴۰۲ق / ۱۳۶۰ش) از شارحان بزرگ حکمت متعالیه در دوران معاصر است. او در عین حال، از مفسران گران سنگ قرآن نیز هست. این دو مقام موجب شده است که ایشان، در بحث معناشناسی اسما و صفات، دو نظریه را ارائه کند یکی هم‌سو با حکمت متعالیه که در کتاب‌های فلسفی و رسمی خود آن را ارائه داده است و دیگری راه، که تفاوت‌های اساسی با نظریه اولش دارد، در *المیزان* ذیل تفسیر آیات و روایات عرضه کرده است. در واقع، می‌توان گفت که علامه دارای دو ایستار در معناشناسی اسما و صفات است. در این جا هر دو نظریه ایشان مطرح می‌شود.

۱.۶ ایستار اول، هم‌گام با حکمت متعالیه

در ایستار اول، علامه طباطبایی با پیروی از ملاصدرا و قبول مبانی وجودشناختی حکمت متعالیه و اصول سه‌گانه آن، همان نظریه معناشناختی صدرا را در این باب می‌پذیرد و معانی اسما و صفات الهی را همان معانی مخلوقات، البته با تفاوت تشکیکی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۸-۲۰). ایشان این کلام صدرالمتألهین را که می‌گوید: «مشترک معنوی بودن مفهوم وجود بین ماهیات قریب به اولیات است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱ / ۳۵) نیکو می‌شمرد و سخن کسانی که وجود را مشترک لفظی و به معنای همان ماهیتی می‌دانند که وجود بر آن حمل می‌شود، صحیح نمی‌داند.^۲ همچنین، نظیر سخن فوق را در ناصواب بودن نسبتی می‌داند که به برخی داده شده است، مبنی بر این که: «مفهوم وجود مشترک لفظی بین واجب و ممکن است»،^۳ زیرا وقتی لفظ وجود را بر واجب حمل می‌کنیم یا از این وجود چیزی را می‌فهمیم

یا نمی‌فهمیم؛ صورت دوم، موجب تعطیل شناخت در مورد وجود حق تعالی است و بنابراین صورت اول، یا همان معنایی را که بر ممکنات حمل می‌کنیم از وجود می‌فهمیم یا نقیض آن را. بنابراین معنای دوم، در حال اثبات وجود برای واجب تعالی آن را از او نفی کرده‌ایم و بنابراین معنای اول، مطلوب ما، اشتراک معنوی وجود، ثابت می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۸-۹).

۲.۶ علامه و تشبیه در معنا همراه با تنزیه در مصداق

به اعتقاد علامه، در رساله *اسما*، معانی اسمای الهی جز همان معنایی‌ای که می‌فهمیم و درک می‌کنیم نیست و چنان نیست که اطلاق این اسما به نحو مجاز یا استعاره تمثیلی بیانی باشد، زیرا آن‌چه از «علم زید» و «علم خدا» می‌فهمیم به یک معناست؛ یعنی آشکارشدن آن‌چه برای معلوم است نزد عالم، البته این را هم می‌دانیم که علم زید به واسطه صورت ذهنیه‌ای که نزد اوست صورت می‌گیرد و چنین چیزی در مورد خداوند محال است، زیرا در این جا ذهنی وجود ندارد. درواقع، تفاوت از ناحیه خصوصیتی در مصداق است و بدیهی است که موجب تغییر در ناحیه معنی نمی‌شود. به تعبیری، مفهوم یکی است و اشتراک معنوی است، ولی خصوصیات مصادیق داخل در مفهوم نیستند. بنابراین، ملاک کلی در تفسیر اسمای الهی، خالی کردن مفاهیم آن‌ها از خصوصیات مصداقیه و از جهات عدمی و نقص است و به نظر ایشان همین مطلب از تفسیر و بیان ائمه (ع)، به‌ویژه علی (ع)، در مورد اسمای الهی، در *توحید صدوق و نهج‌البلاغه* به‌دست می‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۳۵).

توضیح آن‌که علامه معتقد است، صفاتی که به خداوند جل‌جلاله نسبت داده می‌شود از دو طریق به‌دست می‌آیند: ۱. تنزیه خداوند تبارک و تعالی از نقایص؛ ۲. از راه مشاهده جهان. به این صورت که با دیدن کمالات موجود در جهان درمی‌یابیم این کمالات به کامل‌ترین شکل و بدون هیچ نقصی در خداوند متعال وجود دارند.

اولاً، ما جهات نقص و حاجتی را که در اجزای عالم مشاهده می‌کنیم از خدای تعالی نفی می‌کنیم مانند مرگ، فقر، فاقدبودن، ذلت، زبونی، جهل، و امثال آن‌ها که هر یک در مقابل کمالاتی قرار دارند و معلوم است که نفی این امور، با در نظر داشتن این‌که اموری سلبی و عدمی‌اند، درحقیقت، اثبات کمال مقابلشان است، برای مثال نفی فقر اثبات غنا و بی‌نیازی است و نفی ذلت، عجز، و جهل اثبات عزت، قدرت، و علم است؛ ثانیاً، از سوی دیگر، صفات کمال از قبیل حیات، قدرت، علم، و امثال آن از راه اذعان به این‌که او مالک همه کمالات موجود در جهان هستی است، اثبات می‌شود، لیکن چون

این صفات در جهان هستی و در موجودات ممکن با جهاتی از نقص و حاجت همراه است، این جهات نقص و حاجت از خدای تعالی نفی می‌شوند. مثلاً، علم در انسان عبارت است از احاطه حضور به معلوم، از راه عکس گرفتن با ابزار بدنی از خارج، و در خدای تعالی به معنای اصل احاطه حضور است، اما این که پی‌بردن به وجود معلوم، پیش از تعلق علم، از راه عکس گرفتن از خارج باشد و برای تحقق این هدف به دستگاه مادی بدنی نیاز باشد، جهت نقص محسوب می‌شود که باید از ساحت خدای تعالی نفی شود. کوتاه سخن آن که اصل معنای ثبوتی و وجودی را درباره‌ی او اثبات و ویژگی مصداق را که به نقص و حاجت می‌انجامد از ساحت مقدسش سلب می‌کنیم (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۳۵۰-۳۵۱).

علامه در تعلیلی دیگر، بیان می‌کند که هر کمال وجودی‌ای که در معلول وجود دارد، حاکی از این است که علت آن معلول، به نحو اعلی و اشرف، واجد آن کمال وجودی است؛ پس واجب‌الوجود چون علت همه موجودات است واجد همه کمالات وجودی آن‌ها، به نحو اعلی و اشرف، است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۸۵).

۳.۶ علامه و تبیین تشبیه همراه با تنزیه

ایشان در رساله‌ی علی (ع) و فلسفه الهی (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۱۰ / ۲۲۸-۲۳۰)، ضمن نقل مجدد و کامل سخنان امیر مؤمنان علی (ع)، این بیانات والا را بهترین بیان و عالی‌ترین تعبیر در تشریح معنای تشبیه و تنزیه در صفات حق تعالی می‌داند:

به‌درستی که پروردگار من در غایت لطافت است، لیکن او را به لطافت معروفه نمی‌توان وصف کرد و در نهایت عظمت و بزرگی است، لیکن او را به عظمت معهوده نمی‌توان شرح داد... او همه چیز را بدون توسل به چیزی ادراک می‌نماید. او با همه چیز هست، بدون این که با آن بیامیزد و یا از آن فاصله بگیرد. آشکار است، لیکن نتوان با او روبه‌رو شد و متجلی است، ولی نتوان چون ماه یک شبه به جست‌وجویش پرداخت. دور است، نه به مسافت مکانی و نزدیک است، نه چون نزدیکی اجسام به یک‌دیگر. لطیف است، نه به معنای جسمانی آن. موجود است، نه چون پدیده‌ها که مسبوق به عدم باشد. فاعل است، ولی بر انجام کاری ناگزیر نیست. تقدیر و تدبیر می‌کند، بدون این که نیازی به حرکت داشته باشد. اراده می‌کند، بدون نیاز به تصمیم. شنواست، نه به واسطه‌ی ابزار گوش و بیناست، نه به وسیله‌ی چشم. مکان او را فرا نگیرد و زمان را بر او راهی نباشد. اوصاف او را محدود نسازد...^۴ (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۰۸).

همان گونه که از این عبارات ارزشمند برمی‌آید صفات مذکور، اعم از صفات کمالیه و فعلیه، به خداوند نسبت داده شده است، لیکن نه به معنای معهود در بین بندگان. عقل انسان راه شناخت را بر خود نمی‌بندد و تعطیل نمی‌کند و لذا کمالات خود را در حد و اندازه درک خویش به خدای تعالی نسبت می‌دهد تا شناختی نسبی از ذات و صفات او به دست آورد. عقل در عین حال، به این مطلب اعتراف دارد که ذات و صفات بی‌نهایت خداوند برتر از درک و فهم ناقصش است؛ بنابراین، تشبیه او تشبیهی همراه با تنزیه است.

درواقع، در این مرحله از شناخت است که عقل به ناتوانی خود از درک حق تعالی پی می‌برد، زیرا تنها وسیله ادراک عقل، مفاهیم ذهنی است و مفاهیم ذهنی، در حد ذات خود، از یک‌دیگر متمایز و در نتیجه محدودند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱/ ۲۱۵).

همان گونه که ذکر شد، علامه طباطبایی در رساله *اسما معتقد* بود که این کلمات امیر مؤمنان (ع) را نمی‌توان حمل بر اشتراک لفظی صفات کرد، زیرا آنچه از «علم زید» و «علم خدا» می‌فهمیم به یک معناست؛ یعنی آشکار شدن آنچه نزد معلوم است برای عالم. هر چند می‌دانیم که علم زید به واسطه صورت ذهنیه نزد اوست و چنین چیزی در مورد خداوند محال است، زیرا در این جا ذهنی وجود ندارد. بنابراین، تفاوت از ناحیه خصوصیتی در مصداق است و بدیهی است که موجب تغییر در ناحیه معنی نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۱/ ۳۵).

به‌علاوه، ایشان، در *المیزان*، عقل نظری را در تشخیص‌های خود درباره معارف مربوط به خدا مصیب می‌داند، هر چند به کنه ذات و صفات خدا نمی‌تواند احاطه یابد. توضیح آن‌که ما صفات کمالی، همچون علم، قدرت، و حیات، را که در خود می‌یابیم برای خدای متعال نیز اثبات می‌کنیم، لیکن صفات مذکور همراه با محدودیت است، حال آن‌که خدای تعالی بزرگ‌تر از آن است که حد و حدودی او را احاطه کند و مفاهیم نیز خالی از محدودیت نیستند، زیرا هر مفهومی غیر از مفهوم دیگر و جدای از آن است و این محدودیت با اطلاق ذاتی پروردگار سازگار نیست. از این رو، برای رفع این نقصان و تنزیه، عقل با برخی صفات سلبی چاره‌جویی می‌کند و در عین این‌که می‌گوید خداوند عالم، قادر، و حی است این را نیز اضافه می‌کند که خداوند برتر از آن است که با وصفی توصیف شود و بزرگ‌تر از آن است که در چهار دیواری اوصاف و تحدیدات ما محصور و محدود شود. بنابراین، مجموع تشبیه در معنا (اشتراک معنوی) و تنزیه در مصداق و خصوصیات مصداقی، می‌تواند ما را به حقیقت امر در صفات الهی نزدیک کند^۵ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/ ۵۷).

وی در توضیح عبارات چهارگانه‌ای که دین اسلام بر آن‌ها بنا نهاده شده است، سبحان الله، الحمد لله، لا اله الا الله، و الله اکبر، کلمه اول را متضمن تنزیه و تقدیس، کلمه دوم را متضمن تشبیه و ثناء، کلمه سوم را توحید جامع بین تنزیه و تشبیه، و کلمه چهارم را توحید اعظم مختص به اسلام می‌داند و در معنای الله اکبر می‌گوید: «خدای تعالی بزرگ‌تر از آن است که در وصف بگنجد، زیرا وصف خود یک نحوه تقیید و تحدید است و بزرگ‌تر از آن است که حدی او را محدود و قیدی او را مقید سازد» (همان: ۱۶۹).

۴.۶ علامه و نحوه تصور ذات و صفات الهی

همچنین، ایشان در پاسخ به این سؤال که ما خدا را چگونه تصور می‌کنیم، نحوه تصور ذات و صفات الهی را این گونه بیان می‌کند:

ما پیوسته در زندگانی مادی خود به یک سلسله معلولات جسمانی که آغشته به یک رشته قیود جسمانی و زمانی و مکانی‌اند، گرفتاریم و هیچ‌گاه حواس و تخیل ما یک موجود بی‌قید و شرط را نمی‌تواند درک نماید. ماده و جسم کجا و اطلاق کجا و از این‌روی، ما هرگز نمی‌توانیم با توجه عادی خود 'موجود مطلق' را تصور نماییم، ولی در عین حال نباید تصور کرد که ما مقید را بی‌مطلق تصور می‌کنیم، زیرا هر مقید، مجموع چندین مطلق است که به واسطه مقارنت و برخورد، هم‌دیگر را مقید ساخته و از اطلاق انداخته‌اند. انسان کوتاه سفید، مقیدی است که از سه تا مطلق به وجود آمده است. پس ما مطلق را تصور می‌کرده‌ایم، ولی در میان قیود و از همین جاست که اگر مطلق را بشنویم، به واسطه انس ذهنی خود، برای آن از قیود مأنوسه خود، تصویری می‌سازیم؛ چنان‌که یک دهاتی بی‌خبر از جهان بیرون، اگر بشنود که در نیم‌کره غربی، شهر بزرگی است به نام نیویورک، در ذهن وی شکل یک آبادی بزرگی مجسم می‌شود، حداکثر صد برابر آبادی خودش (از لحاظ کمی و کیفی). ولی ما برای اصلاح تصور وی می‌گوییم: 'نیویورک آبادی است، لیکن نه از این آبادی‌ها؛ چنان‌که به یک خواربارفروشی ساده لوح می‌گوییم: اکنون تا نه رقم اعشاری توزین می‌کنند، ولی با ترازویی، نه از این ترازوها'. نتیجه این‌که، از این بیان دست‌گیر می‌شود که ما اطلاق مفهومی را پیوسته با نفی نگاه‌داری می‌نماییم و نیاز ما به این نفی در مورد علت جهان هستی (خدا)، از هر مورد دیگری بیش‌تر است؛ زیرا هر چه در مورد خدا اثبات کنیم، از ذات گرفته تا صفات، مطلق خواهد بود، حال آن‌که تقید و اشتراط، چنان‌که روشن شد، معلولیت را دربر دارد. از این‌رو، اطلاق را با نفی باید نگاه‌داری کرد. می‌گوییم: خدا موجود است، ولی نه مانند این موجودات. می‌گوییم: خدا وجود دارد، علم دارد، قدرت دارد، حیات دارد، ولی نه از این وجودها، نه از این علم‌ها، نه از این قدرت‌ها، نه از

این حیات‌ها. روی هم رفته، صفات خدا اطلاق دارند و با نفی نگه‌داری می‌شوند، چنان‌که ذات نیز چنین بود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱/ ۲۹۸-۲۹۹).

بنابراین، علامه طباطبایی با قبول مبانی حکمت متعالیه، رویکرد تشبیه (در معنا) همراه با تنزیه (در مصداق) را برمی‌گزیند؛ یعنی عقل از راه زدودن نقایص و محدودیت‌ها از صفات مخلوق، آن را به خدای تعالی نسبت می‌دهد و از این طریق، به شناختی از خدا دست می‌یابد و در عین حال، خود را ناتوان از شناخت شایسته و توصیف بایسته وجود بی‌نهایت حق تعالی می‌یابد.

۵.۶ ایستار دوم

از آن‌چه در مورد دیدگاه علامه آمد، مشخص شد که وی، همچون ملاصدرا و دیگر شارحان حکمت متعالیه، معتقد به شباهت و اشتراک معنوی در باب صفات خالق و مخلوق است و البته تفاوت را در مصداق، به نحو تشکیک و شدت و ضعف در مراتب آن‌ها، می‌داند. به عبارت دیگر، معنایی که از صفاتی همچون علم و قدرت می‌فهمیم منطبق بر خداست، البته پس از این‌که نواقصی، چون «از راه گوش و چشم و ابزار»، را از آن سلب کردیم، اما در ایستار دوم، علامه همین معانی را نیز قابل انطباق و در نتیجه قابل اطلاق بر خدا نمی‌داند و به سمت موضع «اثبات بلا تشبیه» حرکت می‌کند. وی ابتدا کلام نورانی امیرالمؤمنین (ع) در خطبه اول نهج البلاغه را نقل می‌کند:

سراغاز دین خداشناسی است، و کمال شناخت خدا باورداشتن او، و کمال باورداشتن خدا شهادت به یگانگی اوست و کمال توحید و شهادت بر یگانگی خدا، اخلاص و کمال اخلاص خدا را از صفات مخلوقات جدا کردن است، زیرا هر صفتی نشان می‌دهد که غیر از موصوف و هر موصوفی گواهی می‌دهد که غیر از صفت است، پس کسی که خدا را با صفات مخلوقات تعریف کند، او را به چیزی نزدیک کرده [یعنی همتایی برای خدا تصور کرده است] و با نزدیک کردن خدا به چیزی، دو خدا مطرح شده و با طرح شدن دو خدا، اجزایی برای او تصور نموده و با تصور اجزا برای خدا، او را نشناخته است و کسی که خدا را نشناسد، به سوی او اشاره می‌کند و هرکس به سوی خدا اشاره کند، او را محدود کرده به شمارش آورد (نهج البلاغه، ۱۳۷۸: خطبه اول).^۶

سپس این کلام نورانی را مؤید به سخنان گران‌بار امیرالمؤمنین (ع) در ابتدای همین خطبه می‌داند:

خدایی که افکار ژرف‌اندیش، ذات او را درک نمی‌کنند و دست غواصان دریای علوم به او نخواهد رسید. پروردگاری که برای صفات او حد و مرزی وجود ندارد و تعریف کاملی نمی‌توان یافت و برای او و صفاتش وقتی معین و سرآمدی مشخص نمی‌توان تعیین کرد (همان).^۷

روایات مذکور به‌صراحت هرگونه شباهت میان مخلوق و خالق را در اصل وجود و در صفات نفی می‌کند و هرگونه توصیف آفریدگار بی‌انتهای او در ذات و صفات فوق‌بی‌نهایت را از جانب آفریدگان محدود و ناقص‌الفکر غیر ممکن می‌داند، زیرا آن‌ها خدای تعالی را با صفات محدود و معمول میان بندگان توصیف می‌کنند، صفاتی که غیر از یک‌دیگر و غیر از موصوف‌اند، و این منجر به دوگانگی آفریدگار و نفی توحید و در نتیجه، تجزیه و معدود و محدود کردن واجب تعالی خواهد شد که با واجب‌الوجود بودن او منافات دارد.

از این رو، علامه بیان می‌کند که انسان وقتی به مقام اخلاص می‌رسد، متوجه می‌شود که آنچه تاکنون به خدای تعالی نسبت داده است، منطبق بر ذات مقدس او نیست و نباید به خدای تعالی نسبت داد. وی می‌گوید:

و إذا استوى الإنسان على أريكة الإخلاص، و ضمته العناية الإلهية إلى أولياء الله المقربين لاحت على بصيرته لوائح العجز عن القيام بحق المعرفة، و توصيفه بما يليق بساحة كبريائه و عظمته فإنه ربما شاهد أن الذى يصفه تعالى به معان مدركة مما بين يديه من الأشياء المصنوعة، و أمور ألفها من مشهوداته الممكنة، و هى صور محدودة مقيدة يدفع بعضها بعضا، و لا تقبل الائتلاف و الامتزاج؛ انظر إلى مفاهيم الوجود و العلم و القدرة و الحياة و الرزق و العزة و الغنى و غيرها. و المعانى المحدودة يدفع بعضها بعضا لظهور كون كل مفهوم خلوا عن المفهوم الآخر كمعنى العلم عن معنى القدرة؛ فإننا حين ما نتصور العلم نصرف عن القدرة فلا نجد معناها فى معنى العلم، و إذا تصورنا معنى العلم و هو وصف من الأوصاف تنعزل عن معنى الذات و هو الموصوف (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶/۹۳).

همان گونه که می‌بینیم، علامه نسبت دادن معانی صفات به خدا را دارای دو ایراد جدی و اساسی می‌داند:

۱. مفاهیم از موجودات ناقص و محدود گرفته شده‌اند و قابلیت انطباق با خدا را ندارند، زیرا ذهن محدود ما نمی‌تواند نقص و حد را از این مفاهیم جدا کند و به یک مفهوم بی‌حد و غیر ناقص برسد؛

۲. مفاهیم محدود و ناقص غیر یک‌دیگر و غیر موصوف‌اند، در حالی که صفات خداوند عین هم و عین ذات‌اند، پس این مفاهیم قابلیت حکایت از صفات الهی را ندارند.

البته، می‌توان ایراد اول را لازمهٔ ایراد دوم دانست، زیرا یکی از محدودیت‌های معانی صفات این است که هر یک به دیگری محدود می‌شود و هر صفت غیر از صفت دیگر و غیر از ذات است. از این رو، علامه تصریح می‌کند که معانی درک‌شده از صفات را نمی‌توان به خدا نسبت داد:

فهذه المفاهيم والعلوم والإدراكات تقصر عن الانطباق عليه جل شأنه حق الانطباق، و عن حكاية ما هو عليه حق الحكاية فتمس حاجة المخلص في وصفه ربه إلى أن يعترف بنقص لا علاج له، و عجز لا جابر دونه فيعود فينفي ما أثبتته، و يتيه في حيرة لا مخلص منها، و هو قوله (ع): 'و كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أن لها غير الموصوف، و شهادة كل موصوف أن لها غير الصفة' (همان: ۹۴).

علامه در عبارات بالا معتقد است:

هنگامی که انسان به والاترین مراتب اخلاص می‌رسد و مشمول عنایات الهی می‌گردد، نشانه‌های عجز از ادای حق معرفت خداوند و توصیف شایسته و مناسب با ساحت کبریایی و عظمت الهی در او ظاهر می‌شود و می‌بیند که مفاهیمی چون وجود، علم، قدرت، حیات، رزق، عزت، غنی، و غیره، که خداوند را با آن‌ها توصیف می‌کرده، از ادراک اشیای مخلوق پیرامونی و از امور مشهود و ممکن که با آن‌ها الفت داشته، به‌دست آمده است؛ در حالی که آن‌ها صورت‌های محدود و مقید هستند. به علاوه، معانی محدود و ناقص یک‌دیگر را دفع می‌کنند، زیرا مشخص است که هر مفهومی خالی از مفهوم دیگر است؛ مثلاً مفهوم علم خالی از مفهوم قدرت است، چون هنگام تصور علم به قدرت توجهی نداریم و آن را در معنای علم نمی‌یابیم. همچنین، هنگام تصور صفت علم، توجهی به ذات که موصوف است نداریم. پس، این مفاهیم و علوم و ادراکات به‌دست‌آمده از مخلوقات، به کلی، قاصر از انطباق بر خداوند جل شأنه و ناتوان از توصیف اوست. از این رو، انسان مخلص ناگزیر به اعتراف به نقص و عجز در توصیف و تشبیه معنایی صفات مخلوقات با پروردگارش می‌شود. پس، برمی‌گردد و آنچه از صفات را اثبات کرده بود، نفی می‌کند و در حیرتی همیشگی می‌ماند؛ و این، معنای کلام نورانی امیرالمؤمنین (ع): 'و كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أن لها غير الموصوف و شهادة كل موصوف أنه غير الصفة است' (همان: ۹۳-۹۴).

همچنین، علامه طباطبایی، در موضعی دیگر از *المیزان*، ذیل آیات شریفه: «سبحان الله عما يصفون إلهًا عباد الله المخلصين» (صافات: ۱۵۹، ۱۶۰) دوباره بر این نکته تأکید می‌ورزد. وی ابتدا، ضمیر در «یصفون» را به کفار برمی‌گرداند، اما در ادامه، به عموم انسان‌ها ارجاع می‌دهد و در واقع، خدای سبحان را منزّه از هر وصفی، نه فقط وصف کافران، می‌داند و

معنای آیه این می‌شود که خدای تعالی از هر گونه توصیفی از جانب بندگان و از هر صفتی که به او نسبت می‌دهند، منزّه است، جز بندگانی که به والاترین درجات اخلاص رسیده باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷/۱۷۳).

علامه، در ادامه علت منزّه بودن خدای متعال از وصفِ واصفان و اختصاص این امر به بندگان مخلص را این گونه بیان می‌کند که مردم خداوند را با مفاهیم محدودی که عقل ایشان درک می‌کند، توصیف می‌کنند، حال آن‌که خدای سبحان محدود به هیچ حدی نیست و هیچ وصفی او را به ادراک در نیاورد و هیچ لفظی نتواند قالب تمام‌عیار اسما و صفات او شود. پس، برتر از هر وصفی است که با آن توصیف شود و مغایر با هر چیزی است که درباره او وهم و خیال کنند، اما بندگان مخلص او که به درجات بالا و کمال اخلاص رسیده‌اند و خداوند خود را به آنان شناسانده و غیر خود را از یاد ایشان برده است، زمانی که خدا را در نفسشان وصف کنند، به اوصافی وصف می‌کنند که لایق ساحت کبریایی (و از جانب او) است و هنگامی که با زبان و الفاظ قاصر و مفاهیم محدود او را وصف کنند، به قصور بیان و عجز زبان اعتراف می‌کنند، چنان‌که رسول خدا (ص)، سرور مخلصان، فرموده: «لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» (همان).

همان گونه که از این عبارات به دست می‌آید، از دیدگاه علامه، ذهن ما فقط توانایی درک مفاهیم ناقص و محدود را دارد که از موجودات و پدیده‌های ناقص و محدود پیرامونی به دست آمده‌اند. به علاوه، ذهن توانایی جدا کردن نقص و حد از این مفاهیم و رسیدن به یک مفهوم صرف و خالص و غیر ناقص را ندارد و در واقع، ادعای گرفتنِ نقص و محدودیت از صفات مخلوقات و اطلاق مفهوم خالص و بدون نقص به خدای متعال، ادعایی بیش نیست و به لحاظ معرفت‌شناختی و محدودیت‌های ذهن امکان تحقق در خارج را ندارد؛ یعنی اولاً، آن‌چه ما از صفات خالق می‌فهمیم، غیر از صفات ذاتی خداوند است و در واقع، چیزی جز همان صفات محدود و ناقصی که از مخلوقات پیرامونی خود به دست آورده و فهمیده‌ایم نیست؛ و ثانیاً، امکان جدا کردن این نقایص و رسیدن به مفهوم برترین و فوق بی‌نهایت برای ذهن محدود ما وجود ندارد. بنابراین، با نفی معنای صفات از خدا تشبیه نیز نفی می‌شود.

۶.۶ بررسی و نقد دیدگاه علامه طباطبایی

ممکن است از سخنان علامه این گونه برداشت شود که ایشان صفات را، هم از جنبه

معناشناختی و هم وجودشناختی، مطلقاً، از خدا نفی می‌کند؛ اما این نتیجه‌گیری درست نیست. اگر چنین بود، در بُعد وجودشناختی باید به نظریه تباین میان خالق و مخلوق و نفی سنخیت میان علت و معلول می‌رسیدند و در بعد معناشناختی به نظریه الهیات سلبی، در حالی که، علامه به هیچ یک از این مطالب ملتزم نیست.

از این رو، ایشان ذیل آیه شریفه «و لله الاسماء الحسنی ...» (اعراف: ۱۸۰)، پس از این که همه مطالب پیش گفته را تکرار می‌کند، می‌فرماید ما نمی‌توانیم از نفی انطباق صفات درک شده بر خدا به الهیات سلبی برسیم، چون لازمه این الهیات نفی کمالات از خداست که این درست نیست. بنابراین، در نهایت باید معانی صفات را که بیان‌گر کمالات است به خدا نسبت دهیم، اما با اعتراف به این که این معانی مشکل دارند و بدون نقص نیستند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۳۵۱).

بدین سان، ایشان تشبیه را در اصل معنای صفات می‌پذیرد، زیرا معتقد به اشتراک معنوی و وحدت تشکیکی است، اما باید توجه داشت که اصل این صفات، باید به گونه‌ای تصور شوند که هر صفت عین صفت دیگر و عین ذات باشد، در حالی که چنین تصویری برای ما ممکن نیست.

می‌توان چنین نتیجه گرفت که علامه به دلیل مبانی وجودشناختی‌اش، معانی صفات را مطلقاً از خدا نفی نمی‌کند، بلکه با اذعان به مشکل داربودن معانی صفات، آن‌ها را به خدا نسبت می‌دهد.

به نظر می‌رسد کلید حل مسئله در مبانی وجودشناختی است، زیرا بحث معناشناختی مربوط به معناست و وقتی معنایی اشکال داشت نباید آن را به خدا نسبت دهیم، اما موانع وجودشناختی مانع از این کار می‌شوند. اگر مبانی چیز دیگری بود، می‌توانستیم بگوییم این کمالات برای مخلوقات کمال‌اند و کمال خالق در این است که قدرت خلق این کمالات را دارد و آن‌ها را آفریده است، نه این که متصف به کمالاتی باشد که خود آفریده است.

۷. نتیجه‌گیری

در بحث معناشناختی، سخن درباره معنای صفاتی است که بین خالق و مخلوق مشترک است. در این زمینه، عده‌ای قائل به تشبیه محض شده‌اند و عده‌ای نیز به تعطیل گراییده‌اند. گروهی نیز از راه‌های گونه‌گون تلاش کرده‌اند تا راهی میانه برگزینند، از جمله آن‌ها ابن عربی، ملاصدرا، و علامه طباطبایی‌اند.

ابن عربی تشبیه را در عین تنزیه و تنزیه را در عین تشبیه می‌داندست. وی تشبیه را در اصل وجود و تنزیه را در حدود تجلیات و تعینات تفسیر کرد. ملاصدرا طبق نظریه صدور و سنخیت علی و معلولی، کمالات مخلوق را به کامل‌ترین نحو و حتی بی‌نهایت، در خداوند می‌داندست. از این‌رو، با درپیش گرفتن الهیات اثباتی، بر اساس سه اصل بنیادین در این مکتب، قائل به اشتراک معنوی و تشکیک در باب وجود و صفات الهی شد. بدین ترتیب، وی قائل به تشبیه همراه با تنزیه شد؛ یعنی تشبیه در معنا (از راه اشتراک معنوی) و در اصل معانی صفات و تنزیه در مصداق (از راه تشکیک در وجود) و در درجات و حدود. تفاوت این دو دیدگاه به تفاوت میان مبانی وجودشناختی، یعنی وحدت شخصی وجود و وحدت تشکیکی وجود، برمی‌گردد.

علامه طباطبایی، در دیدگاه رایج خویش، همان نظریه ملاصدرا را بیان کرد و معتقد بود که عقل از راه زدودن نقایص و محدودیت‌ها از صفات مخلوق آن صفات را به خدای تعالی نسبت می‌دهد، اما وی در مواضعی دیگر این کار را غیر ممکن دانست، چراکه آدمی نمی‌تواند همه محدودیت‌ها و نواقص را از صفات سلب کند؛ مثلاً، نمی‌توان علم را عین قدرت و عین ذات تصور کرد؛ یعنی به همان صورت که خداوند در واقعیت آن گونه هست. بنابراین، ایشان اذعان کرد که صفات را همان‌طور که هستند، نمی‌توان تصور کرد و در نتیجه، معانی تصور شده از صفات بر خداوند انطباق ندارد، اما این مطلب باعث نشد تا علامه به نفی صفات، به صورت مطلق، روی آورد، بلکه ایشان اصل صفات بدون نواقص را، که البته ما نمی‌توانیم صفات را به این شکل تصور کنیم، به خدا نسبت می‌دهد. دلیل این مطلب مبانی وجودشناختی علامه است، زیرا وی به نظریه صدور، که بر اساس آن کمالات مخلوقات به نحو شدیدتر در خدا وجود دارند و فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد، معتقد است. بر این اساس، باید این کمالات را به خدا نسبت داد، هرچند ما نمی‌توانیم بدون نواقص و محدودیت این صفات را تصور کنیم.

اگر بخواهیم «مطلق تشبیه» را کنار بگذاریم، باید در مبانی وجود شناختی تجدید نظر کنیم و معتقد شویم که فاعلیت خدا بالقصد و بالإرادة است و با اراده خود جهان را خلق می‌کند و در نتیجه، کمالات مخلوقات در خدا وجود ندارند و اساساً نمی‌توانند وجود داشته باشند، زیرا ممکن‌الوجود بودن در ذات مخلوقات است و قابل تفکیک نیست، تا بتوان جهات امکانی را از آن سلب کرد و به خدا نسبت داد. بر این اساس، خداوند هیچ نقصی ندارد و نامتناهی است و وجود ممکنات، آن گونه که ابن عربی تصور می‌کرد، نمی‌تواند خدا

را مقید و محدود کند. اصل این مبنا به دست متکلمان در بحث فاعلیت بالإرادة بیان شده است و می‌توان بر اساس آن بحث معناشناسی را بررسی کرد، که البته موضوع نوشتاری دیگر خواهد بود.

پی‌نوشت

۱. أما كونه مشتركاً بين الماهيات، فهو قريب من الأوليات؛ فإن العقل يجد بين موجود و موجود، من المناسبة و المشابهة، ما لا يجد مثلها بين موجود و معدوم. فإذا لم يكن الموجودات متشاركة في المفهوم، بل كانت متباينة من كل الوجوه، كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة.
۲. این قول به ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری نسبت داده شده است (← تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳۰۷؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۱۳/۲؛ حلی، ۱۳۸۶: ۴۳۵).
۳. این قول به کشی و پیروان او و نیز به قاضی سعید قمی نسبت داده شده است (← جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۲۷/۲؛ قمی، ۱۴۱۵: ۱/۱-۲۹۱-۲۹۲؛ ۳/۳: ۴۲۳).
۴. إن ربّي لطيف اللطافة فلا يوصف باللطف، عظيم العظمة لا يوصف بالعظم، كبير الكبرياء لا يوصف بالكبر، جليل الجلالة لا يوصف بالغلظ، قبل كل شيء فلا يقال شيء قبله و بعد كل شيء فلا يقال شيء بعده، شائي الأشياء لا بهمة، دراک لا بخديعة، هو في الأشياء كلها غير متمازج بها و لا بائن عنها، ظاهر لا بتأويل المباشرة، متجل لا باستهلال رؤية، بائن لا بمسافة، قريب لا بمداناة، لطيف لا بتجسس، موجود لا بعد عدم، فاعل لا باضطراب، مقدر لا بحركة، مريد لا بهمامة، سميع لا بألة، بصير لا بأداة، لا تحويه الأماكن و لا تصحبه الأوقات و لا تحدّه الصّفات و لا تأخذه السّنات، سبق الأوقات كونه و العدم وجوده و الابتداء أزله.
۵. ان العقل النظرى مصيب فيما يشخصه و يقضى به من المعارف الحقيقية المتعلقة به تعالى فإنما ثبت له تعالى ما نجده عندنا من صفة الكمال كالعلم و القدرة و الحياة، و استناد الموجودات إليه و سائر الصفات الفعلية العليا كالرحمة و المغفرة و الرزق و الإنعام و الهداية و غير ذلك على ما يهدى إليه البرهان؛ غير أن الذى نجده من الصفات الكمالية لا يخلو عن محدودية و هو تعالى أعظم من أن يحيط به حد، و المفاهيم لا تخلو عنه لأن كل مفهوم مسلوب عن غيره منعزل عما سواه، و هذا لا يلائم الإطلاق الذاتى فتوسل العقل إلى رفع هذه التقيصة بشيء من النعوت السلبية تنزيها، و هو أنه تعالى أكبر من أن يوصف بوصف، و أعظم من أن يحيط به تقييد و تحديد فمجموع التشبيه و التنزيه يقربنا إلى حقيقة الأمر.
۶. أول الدين معرفته و كمال معرفته التصديق به و كمال التصديق به توحيدة و كمال توحيدة الإخلاص له و كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف و شهادة كل موصوف أنه

غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد تناه و من تناه فقد جزاه و من جزاه فقد جهله و من جهله فقد أشار إليه و من أشار إليه فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه.
۷. الذي لا يدركه بعد الهمم و لا يناله غوص الفطن الذي ليس لصفته حدّ محدود و لا نعت موجود و لا وقت معدود و لا أجل ممدود.

منابع

قرآن کریم

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۷). *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، قم: بوستان کتاب.
- ابن ترکه، صائبن‌الدین علی بن محمد (۱۳۷۸). *شرح فصوص الحکم*، قم: بیدار.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (بی‌تا). *مقدمه*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*، ج ۱ و ۲ و ۳، بیروت: دارصادر.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۶۱ق). *کتاب المسائل، رسائل ابن‌العربی*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*، تهران: الزهراء (س).
- ابن منظور (۱۴۱۴ق). *لسان‌العرب*، ج ۱۳، به اهتمام سیدجمال‌الدین میردامادی، بیروت: دارالفکر و دارصادر.
- احمدوند، معروف‌علی (۱۳۸۹). *رابطه ذات و صفات الهی*، قم: بوستان کتاب.
- اشعری، ابوالحسن (۱۳۹۷ق). *الابانه عن اصول الدیانة، تحقیق فوئیه حسین محمود*، قاهره: دارالانصار.
- اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، ویسبادن: فرانس شتاینر.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد، مقدمه و تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره*، قم: شریف رضی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). *تقد النصوص فی شرح نقض الفصوص*، تهران: فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جرجانی، میرسید شریف (۱۳۲۵ق). *شرح المواقف*، ج ۲ و ۸، تصحیح بدرالدین نعلانی، قم: شریف رضی.
- جندی، مؤیدالدین (۱۳۸۱). *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۵). *محمی‌الدین ابن‌عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران.
- حلی، علامه (۱۳۸۶). *کشف المراد، تصحیح، مقدمه و تحقیق و تعلیقات حسن زاده آملی*، قم: النشر الاسلامی.
- حمصی رازی، سدیدالدین (۱۴۱۲ق). *المنتقد من التقليد*، قم: النشر الاسلامی.
- خوارزمی، حسین بن حسن (۱۳۶۸). *شرح فصوص الحکم*، ج ۱، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- شمس، محمدجواد (۱۳۸۹). *تشبیه و تنزیه در مکتب ودانته و مکتب ابن‌عربی*، قم: ادیان.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴). *الملل و النحل*، ج ۱، تحقیق محمد بدران، قم: شریف رضی.
- صدوق، حسین بن بابویه القمی (۱۴۱۴ق). *الاعتقادات*، قم: الشیخ‌المفید.
- صدوق، حسین بن بابویه القمی (۱۳۹۸ق). *التوحید، تحقیق سیدهاشم حسینی*، قم: جامعه مدرسین.
- صلیبا، جمیل (۱۴۱۴ق). *المعجم الفلسفی*، ج ۱، بیروت: العالمیه للکتاب.

- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۹ق). *الرسائل التوحیدیه*، ج ۱، بیروت: النعمان.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۶ و ۸ و ۱۷، قم: نشر اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲). *نهایه الحکمه*، قم: نشر اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ق). *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت: دارالاضواء.
- علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۸۷). *سخن گفتن از خدا، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی*.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۶۰). *کلمات مکتونه من علوم اهل الحکمه و المعرفه، تصحیح و تعلیق عزیزالله عطاردی، تهران: فراهانی*.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۸ق). *علم الیقین فی اصول الدین*، ج ۱، تحقیق و تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- قیصری، محمدداوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق). *الکافی*، ج ۱، مصحح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۸). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوآر.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱ و ۲ و ۶ و ۷، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مولانا، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۷۶). *مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: ققنوس*.
- نهج‌البلاغه (۱۳۷۸). *گردآورنده سید شریف رضی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی*.
- ولفسن، هری اوسترین (۱۳۳۸). *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: الهدی.

منابع دیگر

- ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد (۱۳۶۰). *تمهید القواعد*، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.