

معنای «نفی صفات»

در آموزه‌های شیعی از دیدگاه سیداحمد کربلایی و سیدمحمدحسین طباطبائی

m.saatchi85@gmail.com

saeedimehr@yahoo.com

مهدی ساعتچی / دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه شهید مطهری

محمد سعیدی مهر / استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۳/۱۶

چکیده

برخی احادیث در منظومه روایی شیعه، آموزه نفی صفات را به عنوان کمال توحید و نظام توحید معرفی کرده‌اند. تفاسیر متعددی از این روایات شده است؛ از جمله صدرالمآلهین و شارحان وی کوشیده‌اند این روایات را بر نظریه عینیت مصداقی تطبیق دهند؛ اما برخی از عالمان شیعه چون سیداحمد کربلایی و سیدمحمدحسین طباطبائی بر آن‌اند که این روایات معنایی دقیق‌تر از نظریه عینیت را افاده می‌کنند. سیداحمد کربلایی در مکاتبات خود با شیخ محمدحسین اصفهانی و علامه طباطبائی در آثار متعددی با رویکردی عرفانی در این‌باره بحث کرده و با اقامه برهان عقلی و ژرف‌کاوی ادله نقلی نظریه خود را مدلل ساخته‌اند. مقاله حاضر می‌کوشد پس از طبقه‌بندی و تحلیل تفاسیر گوناگون این روایات، به اثبات این مدعا همت گمارد که در میان آرای اندیشمندان مسلمان، تفسیر عرفانی روایات یادشده (به‌ویژه با تقریر علامه طباطبائی) با آموزه پیشوایان شیعه در تبیین رابطه ذات و صفات الهی هماهنگی بیشتری دارد.

کلیدواژه‌ها: نفی صفات، توحید اطلاقی، توحید صفاتی، سیداحمد کربلایی، علامه طباطبائی.

از دغدغه‌های اصلی متفکران مسلمان در مباحث توحیدی، تبیین رابطه ذات یگانه خداوند با صفات گوناگون اوست؛ به‌گونه‌ای که این کثرت صفات با توحید ذات وی سازگار باشد. در این میان گروهی برای پیشگیری از راهیابی تکثر صفات در ذات، قائل به زیادت صفات بر ذات شدند، و دسته‌ای از اساس منکر صفت‌دار بودن خدا شده، به نفی صفات پرداختند. از سوی دیگر بیشتر فیلسوفان و متکلمان امامیه به نظریه عینیت ذات و صفات معتقدند و تکثر صفات را در مفهوم، و عینیت ذات و صفات را در مصداق اثبات کرده‌اند (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۳۹).

با این حال برخی احادیث شیعه، اساس توحید و کمال آن را در «نفی صفات» دانسته‌اند. این احادیث تفاسیر متعددی را در پی داشته‌اند: برخی از اتباع معتزله روایت منقول از حضرت علی علیه السلام در این معنا را شاهد بر نظریه خود در نفی صفات دانسته و عموم امامیه با این احادیث را حمل بر صفات ممکنات نموده‌اند و یا بر نظریه عینیت تطبیق کرده‌اند. در میان علمای شیعه سید/احمد کربلایی (۱۳۳۲ق) و پس از او شاگرد باواسطه‌اش سیدمحمدحسین طباطبائی (م ۱۳۶۰ش) معتقدند که این روایات معنایی والاتر و عمیق‌تر از نظریه عینیت را به تصویر می‌کشند و پرده از نهایی‌ترین مرتبه از مراتب توحید برمی‌دارند.

پیش از این درباره نظر سید/احمد کربلایی پژوهشی صورت نگرفته و نیز به نظریه علامه طباطبائی از آن حیث که ناظر به نفی صفات و نقد نظریه عینیت است پرداخته نشده است؛ اما درباره روایات نفی صفات، برخی به استقصای روایات مربوط به نفی صفات پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که بنا بر روایات، حق تعالی هیچ صفتی در مقام ذات ندارد و تمام اسما و صفات، وصف فعلی یا سلبی‌اند (اعتصامی، ۱۳۹۲). برخی دیگر روایات نفی صفات را ناظر به صفات زاید بر ذات دانسته و نظر صائب در مسئله صفات خدا را همان نظریه عینیت عنوان کرده‌اند (سلیمانی امیری، ۱۳۷۹؛ شانظری و اهل‌سرمدی، ۱۳۸۷؛ خالقیان، ۱۳۸۸) و برخی کوشیده‌اند بر اساس عجز مخلوق از وصف خالق و نفی استلزام دوگانگی در ذات خدا، تعلیلی از وصف‌ناپذیری خدا ارائه کنند (الهی و پوررستمی، ۱۳۸۸). در این مقاله پس از بررسی تفاسیر مختلف از این روایات، برداشت سید/احمد کربلایی و علامه طباطبائی تبیین و ارزیابی می‌شود.

پیش از آغاز بحث باید به دو نکته توجه شود:

نکته اول: تعبیر لفظی «نفی صفات» تا آنجا که جست‌وجوها نشان می‌دهد، دست‌کم شش بار در منظومه روایی شیعه آمده است. سه روایت از امیر مؤمنان علی علیه السلام؛ یکی روایت معروف **نهج البلاغه**: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِّيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِّيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۹؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱). دیگری در **تحف العقول**: «وَنِظَامَ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶۱). و روایت سوم: «نِظَامَ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ جَلَّ أَنْ تَحْلَهُ الصِّفَاتُ بِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنْ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفَاتُ فَهُوَ مَصْنُوعٌ» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۰۰). همچنین روایتی از امام کاظم علیه السلام: «كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ، وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۰) و دو روایت دیگر از امام رضا علیه السلام در این باره وارد شده است: «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى مَعْرِفَتُهُ وَأَصْلُ مَعْرِفَتِهِ اللَّهُ تَوْحِيدُهُ وَنِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ تَعَالَى

نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۰؛ همو، ۱۳۹۸، ص ۳۵)؛ «أَوَّلُ الدِّبَانَةِ مَعْرِفَتُهُ وَكَمَالُ الْمَعْرِفَةِ تَوْحِيدُهُ وَكَمَالُ التَّوْحِيدِ نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۵۷).

عمده نظرات و تفاسیر در این باب با نظر به سخن امام علی علیه السلام در *نهج البلاغه* بیان شده است. بالاین حال روایات دیگری وجود دارد که با الفاظ و تعبیری دیگر، آموزه نفی صفات را بیان می‌کند؛ (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۸۸ و ۳۶۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۹ و ۱۵۰؛ حرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۴۵؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۷۰ و ۷۰). از این رو، علامه طباطبائی اخبار نفی صفات را مستفیض دانسته است (طباطبائی، ۱۳۶۱، ص ۳۰۳).

نکته دوم: مقصود از نفی صفات در این مقاله نفی مطلق صفات از ذات خداوند است و در این میان آنچه کانون اختلاف است، خصوص صفات ذاتی ثبوتی کمالی مانند علم و قدرت و حیات است؛ نه صفات زاید بر ذات و صفات فعلی که در درستی نفی آنها از ذات بحثی نیست (زیرا صفات فعلی متنوع از مرتبه فعل هستند) و نه صفات ذاتی سلبی، از آن جهت که سلباند (زیرا در واقع بازگشت این صفات به سلب سلب و ایجاب است و نفی آنها از آن جهت که سلباند، اثبات نقص در ذات خواهد بود)؛ بلکه مسئله این است که آیا فرض ذات خدا به تنهایی مستلزم ثبوت صفاتی در او هست یا نه. بنابراین منظور از صفت، معانی‌ای است که از ثبوت حقیقی کمالات در موصوف حکایت می‌کند، و موصوف به اعتبار اتصاف به این معانی حقیقی، مسمماً به اسمی از اسما می‌شود و مدعا آن است که کثرت معانی ثبوتی کمالی (صفات) به ذات خدا راه ندارد و بنابراین خدا - از حیث ذات - مسمماً به اسمی از اسما نمی‌گردد و ذات او مصداق مطابق مفاهیم صفات نیست.

۱. پیشینه نظریه نفی مطلق صفات

در میان اندیشمندان مسلمان، دو گروه اصلی هستند که به دو معنای کاملاً متفاوت قائل به نفی صفات‌اند. از طرفی در میان فرق کلامی، گروهی از معتزله قائل به نفی صفات‌اند یا دست‌کم این قول به ایشان نسبت داده شده است؛ و از سوی دیگر عرفا، به‌ویژه محققان مکتب عرفان نظری/بن‌عربی نیز صفات را از مرتبه ذات نفی می‌کنند. همچنین مدافعان الهیات سلبی نیز کسانی هستند که می‌توان از آنها به نافیان صفات یاد کرد. روشن است که میان این نظریات به‌ویژه از حیث مبانی آنها، فاصله بسیاری وجود دارد. در اینجا تنها در پی مروری گذرا بر دیدگاه طرف‌داران نفی صفات هستیم.

۱-۱. نظر منسوب به معتزله

آرای گوناگونی در توحید صفاتی به معتزله نسبت داده شده است که از قول به عینیت تا نظریه نیابت و نفی صفات را دربرمی‌گیرند. در میان اندیشمندان معتزلی بعدی نیز این بحث به روشنی مطرح نشده است. در *شرح الاصول الخمسه* برای اثبات صفات به افعال خدا استناد شده است؛ به این بیان که چون صدور فعل از خدا صحت دارد، پس قادر است و چون کار متقن از عالم صادر می‌شود و خلقت خدا متقن است، پس عالم است (همدانی، ۱۹۹۸، ص ۷۲). این تبیین می‌تواند مؤیدی برای نظریه نیابت باشد؛ گرچه برخی در صحت انتساب این اثر به *قاضی عبدالجبار معتزلی* تردید کرده

و آن را از آن قوام‌الدین مانکدیم زیدی دانسته‌اند (راشدی‌نیا، ۱۳۸۷)؛ اما آنچه عموماً به عنوان نظریه معتزله در این زمینه شناخته می‌شود، همان نظریه نفی صفات است. نظریه نیابت نیز در واقع متفرع بر نفی صفات است. غزالی در *تهافت الفلاسفه* معتزله را متفق در نفی صفات ذاتی می‌داند (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۸). فخررازی نیز در *الاربعین فی اصول الدین* به رد احتجاجات معتزله در انکار مطلق صفات پرداخته است (فخررازی، ۱۹۸۶م، ج ۱، ص ۲۲۲). با این حال برخی بر این باورند که در واقع نظر معتزله همان نظریه عینیت است (احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۱۷۵). آنچه در اینجا به عنوان بررسی پیشینه قول نفی صفات مطرح‌نظر است، این است که بنا بر مدارک موجود نظریه نفی مطلق صفات به معتزله نسبت داده شده است؛ اما آنچه معتزله را از دیگر قائلان نفی مطلق صفات جدا می‌کند، تبیین چگونگی انتساب صفات به خداوند است که رأی مشهور منتسب به ایشان نظریه نیابت است. در نقد نظریه نیابت اشکالات پرشماری مطرح شده است که می‌توان به دو مورد تعطیل عقول از معرفت و خلوص ذات خدا از کمالات اشاره کرد؛ و اگر ادعا شود که نظریه معتزله همان نظریه عینیت است، انتقاداتی که در این مقاله بر نظریه عینیت وارد می‌شود، متوجه نظر معتزله نیز خواهد بود.

۲-۱. نظر محققان اهل عرفان

عرفا معنای دیگری از نفی صفات را مطرح کرده‌اند که از ثمرات نظریه وحدت شخصی وجود است. از نظر عرفای محقق مرتبه ذات خداوند - که از نظر ایشان درحقیقت مرتبه نیست - مقام نفی همه تعینات است و از آنجاکه هر صفتی بیانگر تعینی از تعینات است، صفات از ذات خداوند منتفی‌اند و در مرتبه متأخر از ذات قرار خواهند گرفت. صدرالدین قونوی که از بزرگان عرفای مکتب ابن‌عربی است، در این باره می‌گوید:

چون ممتنع است حق [تعالی] از حیث اطلاقش [یعنی از حیث ذات] صفت و اسمی بپذیرد، یا حکمی - چه سلبی و چه ایجابی - بر او شود، معلوم می‌شود که صفات و أسماء جز از حیث تعینات [و تجلیات و ظهورات] او بر او اطلاق نمی‌گردد و به او [از حیث اطلاق ذاتی] نسبت داده نمی‌شود. (قونوی، ۱۳۹۰، ص ۳۰).

عرفا در این مطلب با یکدیگر اختلافی ندارند و آثار ایشان مشحون از این معناست (ر.ک: ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۵؛ کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۷۷)؛ اما نباید این نظریه را با نظریه زیادت صفات بر ذات اشاعره یکی دانست؛ زیرا عرفا وجود را منحصر در ذات حق تعالی می‌دانند و ماسوای ذات را شئون و تجلیات آن وجود یگانه به‌شمار می‌آورند و تأخر صفات از ذات، مستلزم وجود مستقل و ممتاز صفات از ذات نخواهد بود تا محذور تعدد قدما را در پی داشته باشد؛ اما ممکن است اشکال خلوص ذات از کمالات - چنان‌که بر نظریه معتزله وارد شده - به این نظریه نیز گرفته شود که به آن خواهیم پرداخت. توضیح بیشتر این نظر در بیان آرای سیداحمد کربلایی و علامه طباطبائی - که به نظر می‌رسد درصدد تحکیم همین نظریه بوده‌اند - خواهد آمد.

۳-۱. نظر مدافعان الهیات سلبی

مدافعان الهیات سلبی بر این باورند که همه صفات کمالی درباره خداوند به معنای نفی و سلب مقابل آن کمال از

خداست نه اثبات معنایی برای خدا. بنابراین خداوند عالم است؛ به این معنا که جاهل نیست، و قادر است به این معنا که عاجز نیست. از این رو، می‌توان ایشان را نیز نافی صفات ثبوتی از ذات خدا دانست که همه صفات ثبوتیه را به صفات سلبيه ارجاع می‌دهند. در میان اندیشمندان مسلمان، مالرجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی از چهره‌های شاخص این دیدگاه شناخته می‌شوند (علیزمانی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۶ و ۱۸۵؛ عابدی و حیدری، ۱۳۸۹، ص ۱۴۶).

۲. تفاسیر ارائه‌شده از روایات نفی صفات

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، غالب تفاسیری که از «نفی صفات» شده، ذیل روایت حضرت علی علیه السلام در *نهج البلاغه* طرح شده است؛ اما به روشنی می‌توان آنها را بر دیگر روایات نفی صفات نیز تطبیق کرد. باین حال، از این پس مراد ما در این مقاله از روایت نفی صفات، همان روایت *نهج البلاغه* است. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان تفاسیر ارائه‌شده را به تفاسیر هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و معناشناسانه تقسیم کرد. تفسیر معناشناسانه تفسیر روایات مورد بحث بر مبنای دیدگاه الهیات سلبی است که در آثار کسانی چون *فاضل مقلاد* (مقداد، ۱۴۲۰ق، ص ۱۰۲) و *قاضی سعید قمی* (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۱۶) بدان تصریح شده است و بر اساس این دیدگاه، معنای همه صفات به سلوب بازمی‌گردد؛ اما از آنجا که طرح این رویکرد با هدف این پژوهش همخوانی ندارد، بدان نمی‌پردازیم.

۲-۱. تفاسیر هستی‌شناسانه

مراد از تفاسیر هستی‌شناسانه آن دسته از تفاسیر است که آموزه نفی صفات را به عنوان بیان یک ویژگی حقیقی در وجود خداوند ملاحظه می‌کند. بر این اساس صفت‌دار بودن از ویژگی‌های سلبی خداوند است. در این نگاه مفسران کوشیده‌اند نفی صفات را به گونه‌ای معنا کنند که با صفات ثبوتی متعدد خداوند که در نصوص دینی به او نسبت داده می‌شوند، هماهنگ باشد. از این رو، اکثر مفسران نفی صفات خاصی را مراد روایت نفی صفات دانسته‌اند، نه نفی مطلق صفات را.

۲-۱-۱. حمل صفات بر صفات مخلوقات

حاجی سبزواری این قول را به *قطب‌الدین راوندی* نسبت داده است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۳۲). بر این اساس تفسیر نفی صفات، به معنای میرا دانستن خداوند از صفات مخلوقات و نفی تشبیه است. این معنا اگرچه فی‌نفسه سخنی درست است، اما نیازمند این است که «الف و لام» در «نفی الصفات» را عهده ذهنی بدانیم که بر اساس اصل نفی تشبیه به ذهن متبادر می‌شود. این با اتصاف خداوند به صفات کمالی در مرتبه ذات منافات ندارد.

۲-۱-۲. حمل روایت بر نظریه معتزله

ابن ابی‌الحدید معتزلی در شرح خود بر *نهج البلاغه*، کلام علی علیه السلام را بر نظریه معتزله حمل نموده و معتقد است که این روایت در رد توهم کسی است که صفات را معانی قدیمه می‌داند؛ یعنی همان قول اشاعره (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۷۴). وی معتقد است که عبارت *نهج البلاغه*، هم در اصل مدعا و هم دلیل مدعا، همان گفته معتزله است.

۳-۱-۲. حمل روایت بر نظریه عینیت مفهومی

عباراتی در آثار ابن‌سینا وجود دارند که از عینیت مفهومی صفات خداوند حکایت می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۹؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۳۹۴؛ همو، ۱۳۸۷ ب، ص ۶۰۰). هرچند وی دربارهٔ روایت مورد بحث نظری ندهاده است، اما از آنجاکه صدرالمتألهین - چنان که خواهد آمد - حمل روایت بر نظریه عینیت مفهومی را رد کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۱۴)، می‌توان این نظریه را نیز در زمره تفاسیر محتمل روایات نفی صفات به‌شمار آورد.

بر اساس این نظریه، مصداق مطابق صفات، ذات یگانهٔ خداوند است، اما علاوه بر یگانگی مصداقی، کثرت در مفاهیم صفات نیز راه ندارد. اگر کثرتی در مفهوم علم، قدرت، حیات و... می‌یابیم، ناشی از این است که این صفات را آن‌گونه که در ممکنات است تصور می‌کنیم؛ اما اگر این مفاهیم آن‌گونه که سزاوار ذات واجب‌تعالی هستند تصور شوند، به یگانگی مفهومی آنها حکم خواهد شد؛ بنابراین کثرت صفات مصداقاً و مفهوماً از ذات خداوند نفی می‌شود.

۴-۱-۲. حمل صفات بر صفات زایده و ارجاع به نظریه عینیت

صدرالمتألهین بر اساس رأی خود مبنی بر عینیت مصداقی ذات و صفات، صفات مورد بحث در روایت *نهج البلاغه* را بر صفات زایده بر ذات حمل نموده و عبارت حدیث را بر نظریه عینیت تطبیق کرده، و تطبیق روایت بر نظریه معتزله و نظریه عینیت مفهومی را مورد انتقاد قرار داده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۱۴). از نظر وی اشکال نظریه عینیت مفهومی ترادف تمامی صفات است که نتیجه آن بی‌فایده شدن اثبات صفات برای خدا و همچنین تعطیل عقول از معرفت به خداست.

از نظر وی روایت مذکور مفید نفی مطلق صفات از ذات حق تعالی نیست و معنای محصل آن همان نظریه عینیت است. وی در *اسرار الایات* بیان می‌کند که در این مسئله در عین اثبات صفات، می‌توان قایل به نفی نیز شد و عینیت در عین غیریت صادق است؛ عینیت مصداقی و غیریت مفهومی؛ و چون جهت و حیثیت اثبات و نفی صفات متفاوت است، تناقضی در کار نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵، ص ۴۰).

۵-۱-۲. حمل صفات بر نسب مقولیه

حاجی سبزواری در *شرح منظومه* معنای نفی صفات را از راه صرافت وجودی حق تعالی تبیین کرده است. تحلیل وی چنین است که چون هر وجودی از صقع فیض خداست و فیض خدا نیز از صقع ذات، پس طرف متصلی برای ذات او نیست تا نسبتی میان آن طرف و ذات برقرار باشد و در نتیجه حکم شود که این نسبت، نسبتی وصفی است (سبزواری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۸۹). هرگاه برای غیر خدا لحاظ وجود استقلالی شود، می‌توان صفات دال بر نسبت‌های مقولیه همچون خالق و رازق و رحیم را به خدا نسبت داد؛ اما اگر به عین الربط و اضافه اشراقیه بودن غیر نظر شود - که در حقیقت چنین است - تمام این صفات رخت برمی‌بندند و از ذات نفی می‌شوند و آنچه می‌ماند ذات است و صفات ذاتی، و این کمال توحید است. روشن است که این مطلب تقریری از نظریه عینیت است؛ زیرا حاجی سبزواری با قید صفاتی که نسبت مقولیه با ذات دارند، تمام صفات

زاید را که برای تحقق نیازمند طرف می‌باشند خارج می‌کند. بنابراین آنچه می‌ماند، همان صفات ذاتیه است که مصداقاً برابر با ذات، و مفهوماً مغایرند.

البته این معنایی است که سبزواری بر اساس مبانی حکمت متعالیه تبیین کرده است. به نظر می‌رسد بر اساس نظریهٔ حدوث اسمی که آن را از نوآوری‌های خود می‌داند، بتوان او را نیز در زمرهٔ قائلان به تأخر اسما و صفات از ذات برشمرد؛ چنان که خود او پس از تبیین معنای حدوث اسمی به روایت *نهج البلاغه* استناد کرده است (سبزواری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۱۸).

با تأمل در موارد یادشده، روشن می‌شود که هریک از مفسران الف و لام در «الصفات» را عهد ذهنی دانسته و براین اساس کوشیده‌اند تعبیر مطلقِ روایت را به صورت مقید تفسیر کنند.

۲-۲. تفاسیر معرفت‌شناسانه

مراد از تفاسیر معرفت‌شناسانه آن دسته تفاسیری است که آموزهٔ نفی صفات را به مرتبهٔ باور توحیدی انسان نسبت به خدا ارجاع می‌دهند؛ به این معنا که نفی صفات نه به عنوان یک ویژگی که از ذات بی‌وصف خداوند پرده برمی‌دارد، بلکه به عنوان مرتبه‌ای از مراتب معرفتی که در آن خدا بدون صفات ملاحظه و مشاهده می‌گردد، تفسیر می‌شود. در این تفاسیر نفی صفات نه راجع به هستی خداوند، که راجع به معرفت موحد است. سخن از ندیدن است، نه نبودن.

از جمله کسانی که این برداشت از نفی صفات را - علاوه بر برداشت هستی‌شناسانه - آورده‌اند، حاجی سبزواری است. وی در تعلیقات خود بر *الشواهد الربوبیه* می‌گوید: «مقامات السلوک ثلاثهٔ أوجه ... وثالثها: أن يرى الذات الأقدس ولا يرى الأسماء والصفات كما قال سيد الموحدين على عليه السلام: كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه» (سبزواری، ۱۳۸۲ ص ۵۰۶). همچنین شیخ محمدحسین اصفهانی در مکاتبات خود با سیداحمد کربلایی، نفی صفات را در حوزهٔ معرفتی معنا می‌کند و آن را به مقامی از مقامات مشاهدهٔ سالک مربوط می‌داند (اصفهانی و کربلایی، ۱۴۲۴، ص ۵۸). روشن است که این نگاه معرفت‌شناسانه با قول مختار سبزواری و اصفهانی در نگاه هستی‌شناسانه - که همان عینیت صدرایی است - انطباق ندارد؛ به این معنا که کمال توحید هستی‌شناختی غیر از کمال توحید معرفت‌شناختی است. از نظر ایشان در نگاه هستی‌شناختی نفی صفات به معنای لحاظ عدم صفات زایده بر ذات است و در نگاه معرفت‌شناختی، نفی صفات به معنای عدم ملاحظهٔ صفات ذاتی است نه لحاظ عدم آن.

عرفا و همچنین علامه طباطبائی نیز به تفسیر معرفت‌شناسانه پرداخته‌اند، اما تفسیر معرفتی ایشان منطبق با تفسیری است که در موضع هستی‌شناختی ارائه می‌دهند.

۳. دیدگاه سیداحمد کربلایی

فقیه و عارف شیعی، سیداحمد کربلایی طهرانی مشهور به واحدالعین، از شاگردان عارف نامی ملاحسینقلی همدانی و از اساتید سیدعلی قاضی تبریزی است. هرچند از وی جز چند دستورالعمل در سیر و سلوک و هفت نامهٔ فلسفی

عرفانی که میان وی و شیخ محمدحسین اصفهانی درباره معنای بی‌تی از عطار نیشابوری رد و بدل گشته، آثار قلمی دیگری بر جای نمانده است، اما همین مقدار بر چیرگی وی در مبانی نظری و علمی حکمت و عرفان و معارف شیعی گواه است. وی در مکاتبات مذکور موضع صدرالمتألهین را درباره عینیت مصداقی نقد، و نظر عرفا را مبنی بر نفی صفات از مقام ذات تحکیم می‌کند و همین نظر را بر آموزه‌های توحیدی شیعی تطبیق می‌نماید. تفسیر سیلاحمد کربلایی از معنای نفی صفات در روایت نهج البلاغه چنین است:

اسما و صفات بما هی اسماء و صفات محدودند؛ و ذات واجب را حدی نیست؛ و از این جهت است که جمیع اسما و صفات در آن مقام منبع، مضمحل و معدوم خواهند بود؛ فضلاً عن ماهیات الاشیاء و وجوداتها، و کمال التَّوْحِيدِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ صریح در آن است. (اصفهانی و کربلایی، ۱۴۲۴ق، ص ۵۹)

بنابراین از نظر وی محدودیت، ویژگی ذاتی صفات است و در این میان تفاوتی میان صفات ذاتی و فعلی نیست. از این رو، هر وصفی از مقام ذات - که نافی هر حدی است - منفی است. وی همچنین بیان می‌کند که همه اسما و صفات برای ثبوت، نیازمند لحاظ و اعتباری زاید بر ذات هستند، و چون مرتبه ذات مرتبه نفی همه حدود است، اسما و صفات در مرتبه ذات مضمحل خواهند بود (اصفهانی و کربلایی، ۱۴۲۴ق، ص ۶۰). این همان نظر عرفاست که پیش‌تر بدان اشاره شد. البته سید تصریح می‌کند که مطالب او مبتنی بر اصطلاحات نیست (اصفهانی و کربلایی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۲۶)؛ بنابراین نباید او را مقرر کلمات عرفا دانست، بلکه او خود اهل تحقیق است.

شیخ محمدحسین اصفهانی بنا بر مبانی حکمت متعالیه مدعی فوق را نمی‌پذیرد و بیان می‌کند که تعدد معانی و تکرر مفاهیم و معقولات فلسفی اقتضای تعدد مصداق مطابق را ندارد (اصفهانی و کربلایی، ۱۴۲۴ق، ص ۶۵). بنابراین ذات خداوند در عین وحدت و صرافت، مصداق مطابق معانی متکثری چون حیات و علم و قدرت است که تنها تمایز مفهومی دارند. سیلاحمد در پاسخ به این اشکال بنا بر مبانی عرفانی هر اسمی از اسما را ناشی از لحاظی از لحاظات حق تعالی می‌داند و از این رو، مدعی است که مصداق مطابق مفاهیم محدود صفات همان لحاظات و اعتبارات است نه ذات حق؛ زیرا ذات نامحدود نمی‌تواند مصداق مطابق مفاهیم محدود شود. مسئله محدودیت مفاهیم صفات در آثار علامه طباطبائی بسط بیشتری یافته است. اجمالاً اینکه شکی نیست که آنچه از مفهوم علم می‌یابیم، در مفاهیم حیات و قدرت نمی‌یابیم و بالعکس، و این به معنای محدودیت هریک از مفاهیم صفات به طور مطلق است.

محقق اصفهانی فقره دیگر خطبه اول نهج البلاغه را شاهد تفسیر خود می‌داند و معتقد است که تعبیر «لیس لصفته حد محدود» نشان می‌دهد که حقایق صفات همانند ذات، نامحدودند و این با نظریه اتحاد مصداقی و اختلاف مفهومی که مختار صدرالمتألهین است هماهنگ است؛ اما سیلاحمد کربلایی این تفسیر را نمی‌پذیرد و به عکس مدعی است که تعبیر «لیس لصفته حد محدود» نمی‌تواند ناظر به حد وجودی باشد و از محل کلام خارج است؛ زیرا در همین خطبه، بحث از غیریت و امتیاز صفت و موصوف و نفی صفات است: «لشهادة کل صفة أنها غیر الموصوف». بنابراین اگر فحوای عبارت «لیس لصفته» اثبات صفت باشد، از محل کلام خارج خواهد بود؛ و اگر ناظر به حد مفهومی باشد، همان مفاد «کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه» را بیان می‌کند؛ یعنی نمی‌توان با این

حدود مفهومی او را توصیف کرد، علامه طباطبائی این برداشت را با تفصیل بیشتری تبیین کرده است (اصفهانی و کربلایی، ۱۴۲۴ق، ص ۷۵).

همچنین سید تصریح می‌کند که با آوردن لفظ «صرف» بر سر مفاهیم صفات، نمی‌توان مطلب را تصحیح کرد. وی تحلیل دقیقی در این باره ارائه می‌دهد و آن اینکه آوردن لفظ «صرف» بر سر مفاهیمی چون علم و قدرت، تنها برای نفی قیود بیرونی است، و گرنه نمی‌تواند حدود عدمی و داخلی مفاهیم صفات را ساقط کند (اصفهانی و کربلایی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۲۳). صرف العلم یعنی علمی که هیچ جهلی در آن نیست، نه وصفی که شامل کمالات قدرت و حیات هم می‌شود. در نهایت بر اساس نظر سید، اسما و صفات ناشی از ذات خدا و ذات مصدر و منشأ و موجد اسما و صفات است؛ زیرا صرافت ذات الهی ایجاب می‌کند که از هر اعتبار و لحاظی مبرا باشد. پس در مرتبه ذات متصف به هیچ صفتی نمی‌گردد و مصداق مطابق هیچ صفتی نخواهد بود؛ اما پس از تجلی آنچه در ذات بدون هیچ تعینی موجود است، جلوه می‌کند و تعیین می‌یابد، این جلوات و ظهورات‌اند که مصداق مطابق اسما و صفات خواهند بود.

در اینجا اشکالی به ذهن متبادر می‌گردد که محقق اصفهانی نیز در مکاتبات مطرح می‌کند و آن اینکه اگر چنین است، پس خدا در مرتبه ذات خالی از کمالات خواهد بود و در مراتب متأخر از ذات، واجد کمال خواهد شد. سید در پاسخ بیان می‌کند که ذات خدا هر کمالی را که دیگران با اسم و تعیین کسب می‌کنند بی‌اسم و تعیین دارد، و این توهّم خلّو ذات از کمال، ناشی از قیاس مع الفارق انسان با خداست برخلاف مخلوقات که با صفات کمال می‌یابند، ذات خدا خود منشأ کمالات است؛ از این رو، کمال اسما و صفات به ذات خداست نه کمال ذات او به اسما و صفات (اصفهانی و کربلایی، ۱۴۲۴ق، ص ۸۶). این سخن را می‌توان تبیینی از روایتی که در *تحف العقول* نقل شده، دانست: «بِهِ تُوَصَّفُ الصِّفَاتُ لَا بِهَا يُوصَفُ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۴۵)؛ صفات با او وصف می‌شوند نه او با صفات. به این دلیل، سید از ذات تعبیر به «پدر پدرجد» علم می‌کند و ذات را بنوع علم و قدرت و حیات و دیگر کمالات می‌داند (اصفهانی و کربلایی، ۱۴۲۴ق، ص ۷۶) نه مصداق مطابق آن.

نظرات سید/احمد کربلایی ابعاد گسترده‌تری دارد که شایسته است در مجالی مستقل بدان پرداخته شود. در ادامه می‌کوشیم با تبیین دیدگاه علامه طباطبائی، تصویری دقیق‌تر از دیدگاه سیداحمد کربلایی ارائه دهیم.

۴. دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در دو کتاب *بدایة الحکمة* و *نهایة الحکمة* بر مبنای حکمت متعالیه به دفاع از نظریه عینیت صدرایی پرداخته است؛ اما در رساله‌هایی چون *توحید ذاتی، علی و الفلسفة الالهیه* و همچنین در *تفسیر المیزان* از نظریه عینیت ترقی نموده، نظریه‌ای را مطرح می‌کند که از نظر وی عمیق‌تر و دقیق‌تر از نظریه عینیت است و توحید قرآنی بر آن انطباق دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۰۱). وی برای اثبات مدعای خود به اقامه برهان پرداخته و به روایات نفی صفات استناد کرده است. نظر علامه طباطبائی کاملاً با نظر سیداحمد کربلایی هماهنگ است و می‌توان نشان داد در مواردی همان آرای سید را تبیین نموده است.

۴-۱. برهان علامه طباطبائی بر نفی صفات از ذات

علامه طباطبائی در رساله توحید ذاتی طی برهانی اثبات می‌کند که ذات خداوند ورای هر تعین مفهومی و تحدید مصداقی‌ای است، و در کمند هیچ وصفی گرفتار نمی‌شود. بنابر این برهان، مطلق وصف از ساحت ذات کبریایی خداوند منفی است. صورت استدلال چنین است:

چون هر مفهومی ذاتاً از مفاهیم دیگر جدایی دارد، پس ضرورتاً وقوع مفهوم بر مصداق خالی از نوعی محدود کردن مصداق نیست، و این ضرورت با تأمل روشن می‌شود. از عکس این مطلب به دست می‌آید که مصداقی که ذاتاً غیرمحدود است، مفهوم در مرتبه متأخر از ذاتش واقع می‌شود به نوعی از تأخر که تأخر تعین از اطلاق است. از طرفی معلوم است که مرتبهٔ محمول متأخر از مرتبهٔ موضوع است و چون واجب‌الوجود بالذات صرف است غیرمحدود است، پس وجودش از هر تعین اسمی و وصفی و هر تقیید مفهومی - حتی همین حکم [که بالاتر از هر تعین اسمی و وصفی و تقیید مفهومی است] - بالاتر است. پس این حقیقت مقدس [از تعین] نسبت به هر تعینی که فرض شود اطلاق دارد حتی [مطلق است] از خود همین اطلاق؛ درباب (طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ص ۹).

در این برهان از ضمیمه کردن دو مقدمهٔ ضروری به مسئلهٔ صرافت واجب‌الوجود، اطلاق ذاتی وی اثبات شده است، و از آنجا که اطلاق ذاتی مستلزم نفی هرگونه تعین وصفی است، به تبع نظریهٔ نفی صفات از ذات نیز به اثبات می‌رسد.

مقدمهٔ اول: نخستین مقدمهٔ ضروری این است که وقوع مفهوم بر مصداق نامحدود متأخر از ذات آن مصداق است؛ به این معنا که هیچ مفهومی قابلیت حکایت از مصداق نامحدود را ندارد و مصداق نامحدود به دام هیچ مفهومی نخواهد افتاد. هرچند از نظر علامه طباطبائی این مطلب ضروری است، اما در زمرهٔ ضروریاتی است که درک ضرورت آن نیازمند تئیه است. از این روی، وی این مقدمه را به این صورت تبیین می‌کند:

الف) مفاهیم منزحل بالذات اند: «إنَّ كلَّ مفهومٍ منزحلٌ بالذَّاتِ عن المفهوم الآخر بالضرورة».

ویژگی ذاتی هر مفهومی انعزال و تباین نسبت به دیگر مفاهیم است. بنا بر ظاهر عبارت، این حکم شامل همهٔ مفاهیم (مفاهیم ماهوی، معقولات ثانی منطقی و فلسفی) می‌شود. البته تباین در اینجا غیر از تباین در نسب اربعه است. تباین در نسب اربعه حاصل ملاحظهٔ مفاهیم ماهوی از حیث اشتغال بر افراد است نه به اعتبار ذات مفاهیم. شاید از همین رو علامه به جای لفظ «تباین» از واژهٔ «انعزال» استفاده کرده؛ اما روشن است که مفاهیم ماهوی در بحث صفات حق کاربردی ندارد؛ زیرا همهٔ ویژگی‌های ماهوی از صفات سلبيهٔ خداوند هستند. مفاهیم منطقی نیز مربوط به عرصهٔ ذهن‌اند و نمی‌توان صفات خدا را از اعتبارات ذهنی صرف به‌شمار آورد؛ زیرا خداوند در موطن خارج واجد صفات کمالیه است. بنابراین آنچه در اینجا از افراد این قاعدهٔ کلیه محل بحث است، آن دسته از معقولات ثانی است که موجود خارجی متصف به آنها می‌شود که همان معقول ثانی فلسفی است.

علامه طباطبائی در رسالهٔ علی و الفلسفة الإلهیة، توضیح می‌دهد که مفاهیم محدود به خویش‌اند. مثلاً مفهوم علم غیر از مفهوم قدرت است و در هیچ‌یک خبری از دیگری نمی‌یابیم. همچنین مفهوم قدرت بر مفهوم حیات منطبق نمی‌شود. پس در هیچ مفهومی اثر و خبری از مفاهیم دیگر نیست (طباطبائی، ۱۴۰۲ق، ص ۴۷).

ب) مفاهیم محدّد مصادیق‌اند: «فوقوع المفهوم علی المصداق لایخلو عن تحدیدٍ ما للمصداق بالضرورة، و هذا ضروریٌ للمتأمل».

از بخش الف معلوم شد که مفاهیم - از آن جهت که مفهوم‌اند- متباین بالذات هستند. از طرفی می‌دانیم که یک مصداق می‌تواند موضوع برای حمل مفاهیم متعدد فلسفی باشد. بنابراین هریک از این مفاهیم باید از حیث و جهتی از آن مصداق حکایت کنند که آن حیث و جهت ناشی از کثرت بالذات آن مفاهیم است؛ و چون هر تحیشی حاکی از تقید و تحدید است، پس وقوع مفاهیم منزّل بالذات بر مصداق واحد، مستلزم تحدید و تقیید آن مصداق خواهد بود و اگر چنین نباشد و مفهوم محدّد مصداق نباشد، پس جهت کثرتی نخواهیم داشت و مصححی برای کثرت مفاهیم نداریم و صدق قضیه ضروری پیشین که از بینونت ذاتی مفاهیم خبر می‌داد، نقض خواهد شد. اگر یک وجود حی عالم قادر را آبنامیم، و از آن صفت حیات را انتزاع کنیم و بر او حمل کنیم و بگوییم: «آ حی است»، از آنجاکه در مفهوم «حیات» هیچ خبر و اثری از دو مفهوم «علم» و «قدرت» نیست و بر آنها منطبق نمی‌گردد، پس لابد باید بپذیریم که مشتق حاصل از صفت حیات (حی) با تقیید و تحدید الف توانسته بر آن حمل شود؛ زیرا وصف حیات نمی‌تواند تصویر تمام‌نمای «ا» باشد؛ زیرا وجوه دیگر او را که علم و قدرت باشد به هیچ‌وجه نشان نمی‌دهد. ممکن است گفته شود این تقیید در ظرف حمل و موطن ذهن است و مستلزم تحدید خارجی نیست؛ اما باید توجه داشت که با توجه به مطلب «الف» اگر ذات در خارج بدون هیچ قیدی متصف به این اوصاف گردد، باید بپذیریم آن ذات از حیث واحد متصف به اوصاف متباین بالذات شده است.

از عکس نقیض «ب» مطلوب (که همان مقدمه اول برهان مورد بحث ماست) ثابت می‌گردد:

ج) مقدمه اول: «وینعکس إلى أن المصداق الغير المحدود فی ذاته وقوع المفهوم علیه متأخر عن مرتبه ذاته نوعاً من التأخر، و هو تأخر التعین عن الإطلاق».

چون گزاره ب گزاره‌ای صادق و ضروری است، از راه استدلال مباشر می‌توان گزاره‌هایی به‌سان آن در صدق و ضرورت را نتیجه گرفت. معادل عکس نقیض گزاره ب (وقوع مفهوم بر مصداق، محدّد مصداق است) چنین خواهد بود: «مصداق نامحدود، مفهومی بر او واقع نمی‌شود»؛ و به عبارت دیگر: «وقوع مفهوم بر مصداقی که ذاتاً نامحدود است متأخر از مرتبه ذات او خواهد بود به تأخر تعین از اطلاق»؛ یعنی هر مفهومی که بر ذات نامحدود اطلاق شود، بر تعینی از تعینات آن ذات - که برابر است با ذات به همراه یک لحاظ و قید - اطلاق شده است و هیچ مفهومی توانایی نمایش تمام‌قامت آن ذات را نخواهد داشت. بر این اساس ما به نوعی از انواع تقدم و تأخر رهنمون می‌شویم که در کتب رایج حکمت در بحث «سبق و لحوق» که اقسام تقدم و تأخر مطرح شده، ذکر نشده است، و این جای تأمل دارد که آیا تأخر تعین از اطلاق و سبق اطلاق بر تعین، قسم تازه‌ای از اقسام تقدم و تأخر است، یا قابل ارجاع به یکی از اقسام مذکور در کتب حکمت است؛ اما به نظر می‌رسد که این قسم قابل ارجاع به تقدم بالحق (که از ابتکارات ملاصدراست) نیز نمی‌باشد؛ زیرا تقدم بالحق بر مبنای تشکیک صحیح است، اما از آنجاکه علامه وحدت شخصی را گامی پیش‌تر از تشکیک می‌داند، باید تقدم بالاطلاق

را نیز گامی پیش‌تر از تقدم بالحق دانست. همچنین اینکه حمل متعین بر مطلق چه نوع حملی است، باید مورد تدقیق قرار گیرد. به نظر به همان دلیلی که دربارهٔ تقدم بالاطلاق گذشت، این حمل نیز قابل تطبیق بر حمل رقیقه بر حقیقت نیست. مقدمهٔ دوم: دومین مقدمهٔ ضروری این است که: «أن مرتبة المحمول متأخر عن مرتبة الموضوع»؛ مرتبهٔ محمول متأخر از مرتبهٔ موضوع است. ضرورت این قضیه بسی آشکار است؛ زیرا طبق قاعدهٔ فرعیه، ثبوت محمول برای موضوع فرع ثبوت موضوع است. اما وجه نیاز به این مقدمه این است که مفاهیم صفات، همه محمول بر ذات خدا هستند. به نظر می‌رسد که بدون وجود این مقدمه و از ضمیمهٔ مقدمه اول و سوم، برهان تمام است.

مقدمهٔ سوم: «إن الوجود الواجبی صرف، فهو غیر محدود»؛ وجود واجب بالذات صرف است، پس غیرمحدود است. وی در این مقدمه بیان می‌کند که چون وجود واجب‌الوجود صرف است، پس باید نامحدود باشد. بیان ملازمه این است که چون وجود واجب صرف است هیچ قید عدمی در آن راه ندارد؛ زیرا اگر قید عدمی در آن راه داشته باشد، جهت فقدان در او راه خواهد یافت و مرکب خواهد شد، از جهت وجدان و فقدان؛ و چون مرکب شد، دیگر واجب بالذات نخواهد بود؛ بلکه قائم به اجزا و ترکیب آنهاست. پس واجب‌الوجود صرف‌الوجود است و چون صرف‌الوجود است، نامحدود نیز خواهد بود؛ زیرا محدود بودن به این معناست که قید عدمی در آن راه دارد؛ پس مرکب است از وجدان و فقدان؛ پس بحت و صرف نخواهد بود و حال آنکه مفروض ما وجود صرف بود. پس واجب‌الوجود صرف‌الوجود است و صرف‌الوجود غیرمحدود است؛ در نتیجه وجود واجبی، وجودی است نامحدود.

پس از روشن شدن این سه مقدمه، مطلوب ثابت خواهد بود که هر مفهومی که بر ذات واجب حمل شود، متأخر از مرتبهٔ ذات واجب‌الوجود است. بنابراین ذات واجب وجودی است اطلاق، و این اطلاق همان‌گونه که بیان شد، وصف آن ذات نیست؛ زیرا ذات نامحدود در قید هیچ وصفی در نمی‌آید و از هر وصفی برتر است؛ پس لاجرم اطلاق برای آن ذات، عنوانی است که از فراگیری او خبر می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که جایی برای غیر خود نمی‌گذارد و در مقابل او جز عدم و بطلان قرار نمی‌گیرد، و همین مطلب که در مقابل او جز عدم و بطلان قرار نمی‌گیرد نیز وصف محدود او نیست (طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ص ۹)، و تعبیر از عدم به عنوان مقابل برای او به جهت ضیق عبارت است (ابن‌ترکه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۸).

هرچند غرض اصلی این برهان اثبات اطلاق ذاتی حق تعالی و نظریهٔ وحدت شخصی وجود است، اما شاهد ما در این مقال نتیجه‌ای است که دربارهٔ رابطهٔ ذات و صفات خداوند از این برهان به دست می‌آید. البته با نظر دقیق روشن می‌شود که این هر دو، تعبیری از یک واقعیت هستند اطلاق ذاتی مستلزم نفی صفات از ذات است. در ادامه به ارتباط این برهان با نظریهٔ نفی صفات و تطبیق آن بر روایات مورد بحث می‌پردازیم.

۲-۴. تطبیق برهان بر روایات نفی صفات

علامه طباطبائی ادلهٔ نقلی متعددی بر برهان مذکور آورده است. یکی از این ادله، اخبار نافی صفات است. از نظر وی این اخبار مفاد برهان یادشده را بیان می‌کنند. پیش از پرداختن به بحث روایی، نتایج به‌دست‌آمده از برهان را دربارهٔ رابطهٔ ذات و صفات بررسی می‌کنیم.

۱-۲-۴. نقد تطبیق روایت بر نظریه عینیت

از برهان یادشده معلوم گشت که ذات خداوند ورای هر تقیید مفهومی‌ای است. نفی حدود خارجی و مصداقی مطلب واضحی است؛ اما چرا خداوند از حدود مفهومی و تعینات اسمی و وصفی منزّه است؟ چرا نتوان با فرض عینیت مصداقی، ذات خدا را مصداق مطابق مفاهیم متفاوتی همچون علم و قدرت و حیات دانست؟ به نظر می‌رسد برای پاسخ به این پرسش، باید ابتدا مدعای نظریه عینیت مصداقی و تغایر مفهومی را بررسی کنیم. علامه طباطبائی مدعای نظریه عینیت را این‌گونه تبیین می‌کند:

صفت کمالی خدا محدود به حدی نیست که موجب شود صفت دیگر را دفع کند یا صفت دیگر آن را دفع کند؛ چنان که علم در ما غیر از قدرت است؛ چون میان مفهوم و مصداق آن دو مدافعه وجود دارد؛ اما در خداوند میان این دو صفت تدافعی نیست، بلکه آن صفت عین این صفت و هر صفت دیگری از صفات والای اوست و هر اسمی عین سایر اسمای حسناى اوست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۰۱).

وی برای نشان دادن کاستی‌های این نظریه به تحلیل ویژگی‌های مفاهیم در توصیف مصداق خارجی به طور کلی می‌پردازد. چنان که گذشت، از نظر علامه طباطبائی محدودیت ویژگی ذاتی مفهوم است که هرگز از آن جدا نمی‌شود. وی در تبیین این مطلب، مفاهیم و معانی را به پیمانه‌هایی تشبیه می‌کند که عقل به وسیله آنها مصداق خارجی را می‌کشد؛ پیمانه‌هایی که محکوم به محدودیت ابدی‌اند و هرگز از شأن محدود خود خارج نمی‌شوند. حتی اگر با ضمیمه یک مفهوم به مفهوم دیگر، دامنه شمول آن مفهوم گسترش یابد، باز از شأن تحدید رهایی نمی‌یابد.

ممکن است گفته شود که با افزودن قیودی به یک مفهوم، می‌توانیم از حدود آن احتراز کنیم؛ مثلاً بگوییم «علمی که مانند علم‌های دیگر محدود نیست». درست است که در اینجا حدود علوم محدود را از مفهوم علم زدوده‌ایم، اما باز همین مفهوم «علم لا کالعلم» محدود است و مشتمل بر صفات دیگری چون قدرت و حیات نیست؛ یا اگر بگوییم «علم نامحدود»، باز شامل قدرت و حیات نخواهد شد. حتی خود وصف «نامحدود» به صورت مطلق نیز اگر به عنوان وصف لحاظ شود، محدود به نامحدودی است و در مقابل محدودها قرار می‌گیرد، نه مشتمل بر آنها؛ مگر آنکه به عنوان وصف لحاظ نشود که در این صورت از محل بحث خارج است. حال که شأن ذاتی مفاهیم تحدید مصداق است، می‌توان نتیجه گرفت مصداقی که هیچ حدی نداشته باشد، هرگز به صید مفاهیم در نخواهد آمد، و به تعبیر علامه طباطبائی هرچه بیشتر برای رسیدن به او به کمک مفاهیم تلاش کنیم، بیشتر برتری می‌جوید، می‌گریزد و دور می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۱۰۱). مطلب یادشده در واقع توضیح تکمیلی مقدمه اول از برهانی است که در بخش پیش بررسی شد، که هر مفهومی محدود مصداق است.

اشکال دیگری که توصیف خدا از طریق صفات عام و مبهمی چون «ذاتی نه چون ذوات دیگر» یا «علمی نه چون سایر علوم» و «قدرتی نه مانند قدرت دیگران» و «حیاتی نه مانند سایر اقسام حیات» دارد، جواز احاطه عقل به ذات خداوند از طریق مفاهیم مبهم عام است؛ حال آنکه وقوع چنین احاطه‌ای محال است و آیات بسیاری (مانند آیه ۱۱۰ سوره طه و آیه ۵۴ سوره دخان) به نفی آن پرداخته‌اند. بیان ملازمه این است که اگر بپذیریم ذات خدا با مفاهیم عام و مبهمی چون «ذاتی نه چون ذوات دیگر» یا «علمی نه چون سایر علوم» و «قدرتی نه مانند قدرت دیگران» و «حیاتی نه مانند

سایر اقسام حیات» وصف می‌شود، باید بپذیریم که همه چیز به نحو اجمالی درباره‌ او گفته شده و هیچ چیز باقی نمانده است. از اینجا در می‌یابیم که هیچ‌یک از این مفاهیم آن ذات را توصیف نمی‌کنند، بلکه صرفاً به او اشاره می‌نمایند.

ممکن است گفته شود آنچه محال است، احاطه تفصیلی به خداست، نه احاطه اجمالی. علامه در پاسخ به این اشکال مقدر بیان می‌کند که هیچ تفاوتی میان احاطه اجمالی و تفصیلی به ذات خدا در استحاله نیست؛ زیرا خداوند از هیچ جهت و نحوی قابل احاطه نیست، ولو احاطه مفهومی. همچنین ذات خدا قابل تبعیض نیست تا بتوان میان اجمال و تفصیل آن تمایز نهاد و برای هر یک حکمی صادر کرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۱۰۱ و ۱۰۲).

حاصل سخن علامه طباطبائی در بررسی کیفیت حکایت مفاهیم از مصادیق این است که هر مفهومی، وراهی دارد که آن مفهوم از اشتغال بر آن «ورا» عاجز است و از ترکیب مفاهیم نمی‌توان از این ویژگی که ذاتی مفهوم است رهایی یافت (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۱۰۱). این همان نکته‌ای است که سیلاحمد کربلایی نیز به آن توجه کرده بود که با آوردن واژه صرف بر سر مثلاً مفهوم علم، تنها حدود خارجی این مفهوم پیراسته می‌شود نه حدود داخلی آن. می‌توان گفت حدود داخلی در کلام سید همان حدودی است که در بیان علامه طباطبائی مانع از اشتغال مفهوم بر ما وراهی خود می‌شود. برای مثال صرافت علم همه انواع جهل را نفی می‌کند، اما آیا علم را دربرگیرنده کمالات دیگری همچون حیات و قدرت می‌کند؟! هرگز؛ و این در تمامی صفات ذاتی خداوند جاری است. پس هیچ مفهومی نمی‌تواند تصویری تمام قامت از ذات نامحدود ارائه کند؛ بنابراین آنچه مصداق مطابق مفاهیم محدود است، ذات نامحدود نیست.

پس از این تحلیل و ملاکی که از آن به دست آمد، می‌توان به نقد نظریه عینیت پرداخت. از آنجاکه نظریه عینیت مصداقی، ذات خدا را مصداق مطابق مفاهیم صفات می‌داند، بر اساس نتیجه‌ای که از تحلیل یادشده به دست آمد، این نظریه از دقت کافی برخوردار نیست و به تعبیر علامه طباطبائی، نظریه نفی صفات نسبت به نظریه عینیت از معنایی دقیق‌تر و ژرفایی فزون‌تر برخوردار است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۱۰۱).

۲-۴. معنای روایات نفی صفات

علامه طباطبائی پس از نقد نظریه عینیت به حیرت عقل در توصیف حق تعالی اشاره می‌کند؛ حیرتی که خرده‌های ژرف را به وادی نفی صفات رهنمون می‌گردد و به مواردی از روایات نفی صفات استناد می‌کند و به توضیح بیشتر عبارت *نهج البلاغه* بر اساس فقرة دیگری از خطبه مورد بحث، یعنی عبارت «الذی لیس لصفته حد محدود، و لا نعت موجود» می‌پردازد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۱۰۱).

بنا بر تفسیر عینیت، منظور از صفات در عبارت «کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه» صفات زاید بر ذات و در عبارت «لیس لصفته حد محدود» صفات ذاتی است؛ اما از نظر علامه طباطبائی در این حدیث برای خداوند در عین اثبات صفت، نفی همان صفت یا نفی حد همان صفت شده است؛ نه اینکه نفی صفتی و اثبات صفتی دیگر شده باشد. در عبارت «وکمال الاخلاص له نفی الصفات عنه» نفی صفت شده و در قول «لیس لصفته حد محدود» نفی

حد از صفت شده است؛ در عین اینکه عبارت «لیس لصفته» مبین صفت‌دار بودن اوست. پس در عین نفی صفت، اثبات صفت شده است. از طرفی بر اساس مباحث پیشین، روشن شد که اثبات صفت عین تحدید است؛ زیرا ویژگی ذاتی مفاهیم صفات تحدید مصداق است. شاهد این مطلب که نفی صفت باید بر معنای حقیقی خودش تفسیر شود، علاوه بر برهان عقلی که گذشت، عبارتی است که بلافاصله پس از تعبیر نفی صفات در روایت آمده است: «لشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنّها غير الصفة». این عبارت به‌وضوح نشان می‌دهد که تعبیر نفی صفت بر اساس ویژگی ذاتی توصیف بیان شده است، نه اینکه نفی صفات خاصی منظور بوده باشد. بنابراین علامه می‌گوید نفی حد از صفت - از آنجاکه خود صفت مستلزم حد است؛ زیرا ویژگی ذاتی هر صفتی تحدید است - ساقط کردن حد پس از اقامه حد خواهد بود. این اسقاط بعد از اقامه چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

از نظر علامه اسقاط حد بعد از اقامه آن، به این معناست که هر آنچه از صفات کمال درباره حق تعالی اثبات شود، نافی ثبوت و تحقق ورای آن صفت در ذات حق تعالی نیست؛ یعنی هر چه او را وصف کنیم باز او برتر است. این اسقاط بعد از اقامه حد یقف ندارد. اثبات هر صفتی با اسقاط آن همراه است؛ زیرا آن ذات به صید هیچ وصفی در نمی‌آید. پس ورای همه صفاتی که برای او اثبات می‌کنیم، ذاتی است که مفهوم‌بردار و صفت‌پذیر نیست، و عقل مفهوم‌ساز ما از درک آن عاجز است. پس حیطة اصابت مفاهیم صفات همواره در نواحی متأخر از آن ذات نامتناهی است؛ به این معناکه هر صفتی از ظهور و جلوه‌ای از شئون آن ذات حکایت می‌کند و آن جلوه مصداق مطابق آن مفهوم است نه ذات متعالی.

بنابراین از نظر علامه طباطبائی معنای روایات نفی صفات بدون در نظر گرفتن مضاف الیه مقدر و یا انصراف از ظاهر عبارت، در کمال صراحت ذات خداوند را برتر از آن می‌داند که در قید وصفی از اوصاف درآید؛ و از آنجاکه تحدید ویژگی ذاتی مفاهیم است، این نفی صفات به نحو مطلق است، و تمامی آن صفاتی را که با عنوان صفات ذاتی شناخته می‌شوند، را دربرمی‌گیرد.

این نظریه همان نظریه محققین عرفاست که ذات خدا را برتر از هر تعین اسمی و وصفی و هر تقیید حکمی و مفهومی دانسته‌اند؛ چنانکه پیش‌تر بدان اشاره شد. از نظر علامه طباطبائی این مرتبه از توحید والاترین آموزه توحیدی قرآن کریم و رهاورد پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله است که در تعالیم انبیای سلف بیان نشده است و اعظم حکمای اسلام چون فارابی و ابن سینا بدان راه نیافته‌اند و حتی صدرالمعترهین - بنا بر نظریه تشکیک در وجود - نیز به ساحت آن بار نیافته است (طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۱)؛ اما سر اینکه علامه طباطبائی نسبت نظریه عینیت به نظریه نفی صفات را نسبت دقیق به ادق می‌داند و نه نسبت غلط به صحیح، به این دلیل است که بر اساس نظریه توحید اطلاق، آنچه در نظریه عینیت، مصداق مطابق صفات واقع می‌شود نه ذات خدا که نخستین مرتبه از مراتب تجلیات اوست. بنابراین در نظریه عینیت ویژگی متعلق ذات به خود ذات نسبت داده شده است؛ از این‌رو، مجاز عقلی و فاقد نوعی دقت فلسفی است نه غلط.

۳-۴. ارتباط میان تفسیر هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه

علامه طباطبائی پس از ایراد نظریه یادشده و تطبیق آن بر اخبار نافی صفات، در رساله *الولایة* که به مبانی عرفان

عملی می‌پردازد، از بالاترین مقام از مقامات ولایت الهی که مختص پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ و پیروان راستین ایشان است، به «نفی صفات» تعبیر می‌کند و معتقد است که اخبار نافی صفات به این مرتبه که همان فنای ذاتی است، اشاره می‌کنند. با فنای ذاتی حقیقت توحید ذات حق تعالی منکشف می‌گردد، و این به معنای انطباق کامل نگاه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه در تفسیر روایات نفی صفات است که در آن موجود و مشهود یکی هستند؛ چنان که در خود عبارت حدیث نیز که تعبیر کمال اخلاص به کار رفته است، نوعی نگاه معرفت‌شناسانه گوشزد می‌گردد.

آنچه به حسب برهان دربارهٔ برتری آن ذات مقدس از هر تعین اسمی و وصفی دانسته شد، برای اولیای الهی به حسب عیان و مشاهده ادراک می‌شود و همان چیزی که هست برای ایشان منکشف می‌گردد، نه اینکه آنچه هست ملاحظه نشود؛ چنان که در کلمات حاجی سبزواری و شیخ محمدحسین اصفهانی آمده بود که کمال توحید و اخلاص مشاهدهٔ ذات بدون ملاحظه صفات است؛ بلکه از نظر علامه کمال توحید و اخلاص ملاحظهٔ ذات بدون صفات است. مشاهدهٔ لحاظ عدم است که در اصطلاح اهل عرفان از آن تعبیر به مقام احدیت می‌شود، نه مشاهده با عدم لحاظ. از آنجا که روایت، کمال توحید را متوقف بر کمال اخلاص نموده و کمال اخلاص را در نفی صفات دانسته است، می‌توان نتیجه گرفت که یافت و وجدان برتری ذات حق از توصیف، رسیدن به کمال اخلاص است و کمال اخلاص، کمال توحید (بالاترین مرتبه از مراتب توحید) است. از اینجاست که علامه این مرتبه از توحید را مختص پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت او ﷺ دانسته است و بر اساس پاره‌ای از روایات بیان می‌کند که پیروان راستین ایشان نیز از راه وراثت معنوی به ایشان ملحق می‌گردند (طباطبائی، ۱۳۶۱، ص ۳۰۳). بنابراین از نظر علامه طباطبائی روایات مستفیض نفی صفات، بر اوج هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عرفانی دلالت دارند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پیش از علامه طباطبائی، متکلمان و فیلسوفانی که به نحوی متعرض معنای روایات نفی صفات شده‌اند، کوشیده‌اند تا انصراف روایات از اطلاق آن را نشان دهند و صفات را به صفات مخلوقین، صفات زاید بر ذات، صفات دال بر اضافهٔ مقولیه و... تفسیر کرده‌اند. در میان اندیشمندان مسلمان، متکلمان معتزلی و عرفا با دو سوئهٔ کاملاً متفاوت قائل به نفی صفات بوده‌اند. سخن معتزله از جهات متعددی قابل رد و اشکال است؛ اما از نظر سید/محمد کربلایی و علامه طباطبائی سخن عرفا قابل دفاع برهانی است. این دو عالم شیعی متأخر با نظر دقیق در آموزه‌های کتاب و سنت، در تبیین مفاد اخبار نفی صفات کوشیده‌اند. همچنین علامه طباطبائی با اقامهٔ برهانی عقلی از راه فلسفی به مفاد این روایات دست یافته است.

نظریهٔ علامه طباطبائی از حیث سبک بحث برهانی و همچنین بحث قرآنی و روایی، بی‌سابقه است. هرچند عرفا به این نظریه قائل بوده‌اند، اما روش تبیین عقلی و نقلی آن در آثار علامه طباطبائی بدیع و درخور توجه است. به نظر می‌رسد که نظریهٔ وی در تفسیر روایات نفی صفات بدون پیرایهٔ تأویل و انصراف از ظاهر، نظریه‌ای معقول است که مستظهر به برهان عقلی و مؤیدات قرآنی و روایی است. همچنین تنها در این نظریه است که هماهنگی میان دو بُعد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه ایجاد شده و ارتباط اخلاص و توحید که در روایت نهج البلاغه آمده، معنای حقیقی خود را یافته است.

منابع

نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق، تحقیق فیض الاسلام، قم، هجرت.

ابن ابی الحدید، ۱۳۸۳، شرح نهج البلاغه، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.

ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد، ۱۳۸۹، شرح فصوص الحکم، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.

ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد، ۱۳۸۱، تمهید القواعد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چ اول ویرایش دوم، قم، بوستان کتاب.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، المبدأ والمعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل.

_____، ۱۳۸۷، الف، الإلهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، چ سوم، قم، بوستان کتاب.

_____، ۱۳۸۷، ب، النجاة من العرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.

احمدوند، معروفعلی، ۱۳۸۹، رابطه ذات و صفات الهی، قم، بوستان کتاب.

اصفهانی، سیدمحمدحسین و سیداحمد کربلایی، ۱۴۲۴ ق، مکاتبات، در: سیدمحمدحسین حسینی طهرانی، ۱۴۲۴ ق، توحید علمی و عینی، ط خامسه، مشهد، علامه طباطبائی.

اعتصامی، عبدالهادی، ۱۳۹۲، «مسئله نفی صفات در روایات اهل بیت»، تحقیقات کلامی، سال اول، ش ۲، ص ۲۹-۵۰.

حرانی، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ ق، تحف العقول، تصحیح علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.

خالقیان، فضل‌الله، ۱۳۸۸، «مسئله عینیت ذات و صفات الهی و کاوشی در نهج البلاغه»، پژوهش‌های نهج البلاغه، ش ۲۵ و ۲۶، ص ۷۰-۷۹.

راشدی‌نیا، اکبر، ۱۳۸۷، «کتاب شرح الأصول الخمسة: تألیف قاضی عبدالجبار یا قوام الدین مانکدیم؟»، معارف عقلی، ش ۱۱، ص ۱۸۳-۱۹۶.

سبزواری، حاج مولی هادی، ۱۳۸۲، تعلیقات علی الشواهد الربوبیه، در: صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، الشواهد الربوبیه، مقدمه و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.

_____، ۱۳۸۳، اسرارالحکم، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.

_____، ۱۳۸۶، شرح المنظومه فی المنطق والحکمة، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.

سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۷۹، «ذات و صفات الهی در کلام امام علی (ع)»، معرفت، ش ۳۹، ص ۷۱-۷۶.

شانظری، جعفر و نفیسه اهل‌سرمدی، ۱۳۸۷، «کاوشی فلسفی در مسئله صفات خداوند در پرتو احادیث امام رضا (ع)»، مشکوة، ش ۹۹، ص ۴۶-۵۸.

صدرالمآلهین، ۱۳۸۵، اسرار الآیات، تحقیق سیدمحمد موسوی، تهران، حکمت.

_____، ۱۳۸۶، مفاتیح العجب، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدا.

صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۸ ق، التوحید، تصحیح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.

_____، ۱۳۷۸ ق، عیون أخبار الرضا، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران، جهان.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۱، رساله الولایة، در: جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۱، یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبائی، قم، شفق.

_____، ۱۴۰۲ ق، علی و الفلسفة الالهیه، چ دوم، تهران، مؤسسه بعثت.

_____، ۱۴۱۷ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

_____، ۱۴۲۴ق، *تذیبات و محاکمات*، در: سید محمدحسین حسینی طهرانی، ۱۴۲۴ق، *توحید علمی و عینی*، ط خامسه، مشهد، علامه طباطبائی.

_____، ۱۴۲۷ق، *الرسائل التوحیدیه*، ط رابعه، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

طبرسی، احمدین علی، ۱۴۰۳ق، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تصحیح محمدباقر خراسان، مشهد، مرتضی. طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۱ق، *مصباح المتعبد و سلاح المتعبد*، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه.

عابدی، احمد و مجتبی حیدری، ۱۳۸۹، «بررسی و نقد دیدگاه قاضی سعید قمی در نفی اتصاف ذات خداوند به اسماء و صفات»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ش ۴۳، ص ۱۴۳-۱۶۲.

علیزمانی، امیرعباس، ۱۳۸۷، *سخن گفتن از خدا*، چ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۸۲، *تهافت الفلاسفة*، به تحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی.

فخررازی، محمدبن عمر، ۱۹۸۶م، *الاربعین فی أصول الدین*، قاهره، مکتبه الکلیات الأزهریه.

قمی، قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

قونوی، صدرالدین محمد، ۱۳۹۰، *رسالة النصوص*، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، قم، آیت اشراق.

کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۳، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح مجید هادی‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۷، *عقائد الإمامیه*، تحقیق حامد حنفی، چ دوازدهم، قم، انصاریان.

مقداد، فاضل، ۱۴۲۰ق، *الأنوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة*، تحقیق علی حاجی‌آبادی و عباس جلالی‌نیا، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیه.

همدانی، عبدالجبار، ۱۹۹۸م، *شرح الاصول الخمسة*، تحقیق و مقدمه فیصل بدیر عون، کویت، لجنة التألیف و التعریر و النشر لجامعة الكويت.

الهی، مجتبی و حامد پوررستمی، ۱۳۸۸، «نگاهی تعلیلی و فلسفی به وصف ناپذیری خدا در نهج البلاغه»، *فلسفه دین*، ش ۲، ص ۸۵-۱۰۲