

شکل‌شناسی الاهیات اسماعیلیه

دکتر محمد بهرامی / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

چکیده

الاهیات ایجابی پیشینه‌ای بس بلند دارد. نخستین خداشناسان، با توصیف خدا به صفاتی چند به شناخت خدا می‌رسیدند. در دوره‌های بعد، الاهیات ایجابی به چالش کشیده شد. برخی توصیف خداوند به صفات انسانی را باور نداشتند؛ و شماری مطلق توصیف را برنتافته، شکل درست الاهیات را سلبی می‌دانستند. در جهان غرب، نشانه‌هایی از پذیرش الاهیات سلبی در سخنان افلاطون و نوافلاطونیان دیده می‌شود. در جهان اسلام نیز هر دو شکل الاهیات، طرف‌داران خاص خود را داشت. بسیاری الاهیات ایجابی را صحیح می‌دانستند و تعدادی الاهیات سلبی را فریاد می‌کردند. اسماعیلیه، از معدود مذاهبی است که صریح و روشن مدافع الاهیات سلبی بودند و به نقد و بررسی الاهیات ایجابی پرداختند.

کلیدواژه‌ها: الاهیات ایجابی، الاهیات سلبی، خداشناسی، اسماعیلیه.

مقدمه

در جهان اسلام، گونه‌های متفاوتی از الاهیات بروز و ظهور یافته است. شماری از فرقه‌های اسلامی الاهیات ایجابی، و برخی الاهیات سلبی را برگزیده‌اند. بعضی نیز جمع میان این دو نوع از الاهیات را ممکن دانسته و الاهیات خویش را سلبی و ایجابی خوانده‌اند.

در میان فرقه‌های یادشده، الاهیات اسماعیلیه (یکی از زیرشاخه‌های مذهب تشیع) در هاله‌ای از ابهام قرار گرفته است و هیچ یک از کتاب‌ها و مقالاتی^۱ که درباره کلام اسماعیلیه نوشته شده‌اند، اشاره‌ای به شکل‌شناسی الاهیات باطنیان نکرده‌اند. بنابراین، شایسته است در این نوشتار، شکل‌شناسی الاهیات اسماعیلیه به بحث و بررسی گذاشته شده، دلایل این گروه بر نوع الاهیات خویش عرضه گردد.

دو نکته لازم به یادآوری است: نخست آنکه در این پژوهش از منابع اصلی باطنیان سود برده شده و به آثار مخالفان اسماعیلیه توجه نشده است؛ دوم آنکه با هدف نشان دادن سیر تاریخی مباحث، دیدگاه‌های هر یک از اندیشمندان باطنی به صورت مستقل یاد شده است.

پیش از گزارش دیدگاه‌های اندیشمندان بنام اسماعیلیه، شایسته است نخست نگاهی گذرا به الاهیات ایجابی و سلبی بیندازیم؛ آن‌گاه شکل‌شناسی الاهیات اسماعیلی را با نظر داشت این دو نوع الاهیات دنبال کنیم.

۱. برخی از کتاب‌ها و مقالاتی که به بحث درباره کلام اسماعیلی پرداخته‌اند، عبارت‌اند از: تاریخ و عقاید اسماعیلیه، نوشته فرهاد دفتری؛ ابویعقوب سجستانی، متفکر و داعی اسماعیلیه، اثر والکر؛ تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، نوشته عبدالرحمن بدوی؛ پژوهشی در تاریخ و عقاید مذهب اسماعیلی، تألیف یوسف فضائی؛ تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه، اثر فرهاد دفتری؛ اسماعیلیه، تاریخ و عقاید، نوشته مهدی فرمانیان؛ اسماعیلیه، مجموعه مقالات، اثر گروهی از نویسندگان؛ در این میان، مقاله «خدا و صفات او در نگاه اسماعیلیان»، درباره خداشناسی اسماعیلیه بحث کرده است.

الاهیات ایجابی و سلبی

امکان فهم، توصیف و بیان خداوند، از گذشته دور، معرکه آرای اندیشمندان بوده است.^۱ برخی خدا را فهم‌پذیر و در خور توصیف دانسته، انسان را بر توصیف خداوند توانا می‌بینند و شماری دیگر فهم‌پذیری خداوند را باور نداشته، توصیف خداوند را تنها به صورت سلبی می‌پذیرند. (النر، ۱۳۸۰، ص ۱۰)

امروزه گروه اول مدافعان الاهیات ایجابی، و گروه دوم طرفدار الاهیات سلبی خوانده می‌شوند.

۱. الاهیات ایجابی

طرفداران الاهیات ایجابی توانایی عقل در شناخت خدا را باور دارند و با توصیف خداوند به صفاتی چند، مدعی شناخت اویند.

در نگاه ایشان، تفاوت خدا و غیر او مانع از توصیف خداوند به شکلی معنادار نیست؛ چه اینکه اولاً اطلاق برخی کلمات به یک معنای واحد درباره خدا و مخلوقات رواست؛ و ثانیاً شماری از کلمات مشترک میان خدا و انسان، نه مشترک لفظی صرف‌اند و نه مشترک معنوی صرف؛ بلکه میان آن دو قرار دارند.

الاهیات ایجابی، پیشینه‌ای بس بلند دارد. در فلسفه یونان باستان، الاهیات بر شکل ایجابی آن استوار بود و فیلسوفان به‌صراحت و روشنی از الاهیات ایجابی حمایت می‌کردند.

۱. آنان که نگاه سنتی به خدا دارند و خدا را موجودی واجب، علیم، قدیر، خیر محض، ثابت و سرمدی معرفی می‌کنند، در توصیف این موجود بی‌همتا در جهان آفرینش، با یکدیگر اختلاف دارند. (خداباوری سنتی را می‌توان اعتقاد به خدای واحد، خالق که نامتناهی، قائم به ذات، مجرد، سرمدی، تغییرناپذیر، تأثرناپذیر، بسیط، کامل، عالم مطلق و قادر مطلق تعریف نمود. اچ‌پی آون، دیدگاه‌ها درباره خدا، ص ۳۷)

در کتاب مقدس نیز شواهدی بر الاهیات ایجابی وجود دارد؛ با این تفاوت که در فلسفه یونان باستان الاهیات ایجابی به صراحت آمده است؛ اما در کتاب مقدس به صورت ضمنی.

یهودیان با الهام از کتاب مقدس، الاهیات ایجابی را برگزیدند و با هدف نشان دادن برابری الاهیات ایجابی کتاب مقدس با استوارترین و محکم‌ترین نظریات غیر یهودی، وحی کتاب مقدس را در قالب مفاهیم فلسفی درآوردند.

پس از یهودیان، متکلمان مسیحی نیز خداشناسی خویش را بر الاهیات ایجابی استوار ساختند و این شکل از الاهیات را تبلیغ و ترویج می‌کردند.

آگوستین قدیس (۳۵۴-۴۳۰) و توماس آکویناس قدیس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) بیشترین تأثیر را در رشد و تعالی الاهیات ایجابی داشتند؛ تا آنجا که برخی خداباوری سنتی را - که بیشتر در قالب الاهیات ایجابی رخ می‌نماید - مسیحی می‌شناسند. (اوئن، ۱۳۸۰، ص ۳۹)

آکویناس در **خلاصه الاهیات**، خداباوری را به بهترین شکل به نمایش می‌گذارد. او واژگان به کاررفته در توصیف خداوند و انسان را تشبیهی تشکیکی می‌داند و از پذیرش مشترک معنوی یا لفظی بودن آنها سر باز می‌زند.

به باور وی، واژگان به کاررفته درباره خدا و انسان، مشترک معنوی نیست؛ چه

اینکه:

«لفظ واحد را نمی‌توان به خدا و مخلوقات به نحو اشتراک معنوی اطلاق کرد؛ مثلاً وقتی مخلوقات را «حکیم» می‌نامیم، منظور ما این است که آنها دارای صفتی مشخص‌اند. وقتی این را می‌گوییم، باید بپذیریم که صفت مورد بحث، از دیگر صفات و حتی از این واقعیت که چیزی هست که آن را دارا باشد، متمایز است؛ اما در مورد خداوند، ما نه قادر به جداسازی صفاتش از یکدیگریم و نه می‌توانیم آنها را از خود وجودش تمایز دهیم (به تعبیر آکویناس، از هستی یا اُنیت خدا). بنابراین،

باید قبول کنیم هنگامی که یک صفت به خدا نسبت داده می‌شود، مثلاً وقتی گفته می‌شود که خدا حکیم است، چیزی که این کلمه وصفی در مورد خدا نشان می‌دهد، محدود به معنای کلمه نمی‌شود، بلکه معنایی فراتر از آن دارد. بنابراین، واضح است که کلمه «حکیم»، درباره خدا و انسان به یک معنا استعمال نمی‌شود. همین امر، در خصوص تمام کلمات دیگر نیز صدق می‌کند. در نتیجه آن کلمات را نمی‌توان درباره خدا و مخلوقات، به نحو اشتراک معنوی به کار برد.» (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۱۹)

وی کلمات مورد نظر را مشترک لفظی نیز نمی‌شناسد: «اگر وقتی درباره خدا سخن می‌گفتیم، همواره کلمات را به نحو اشتراک لفظی به کار می‌بردیم، هرگز نمی‌توانستیم از طریق گزاره‌های مربوط به مخلوقات، به گزاره‌های مربوط به خدا استدلال کنیم.»

بر این اساس، آکویناس از اینکه واژگان به کاررفته درباره خداوند، نه مشترک معنوی خواهد بود و نه مشترک لفظی، نتیجه می‌گیرد: «در مورد خدا و مخلوقات، کلمات به شکل تشبیهی - تنزیهی به کار می‌رود.» (همان)

در جهان اسلام نیز بیشترین استقبال، به الاهیات ایجابی بوده است. در نیمه نخست سده اول، عموم مسلمانان الاهیات ایجابی را دنبال می‌کردند و برای اثبات درستی الاهیات خویش، به آیات قرآن و روایات استناد می‌کردند.

طرفداران الاهیات ایجابی به چند گروه تقسیم می‌شدند. گروه نخست، حشویه و مجسمه بودند که افراطی‌ترین شکل الاهیات ایجابی را به نمایش می‌گذاشتند؛ به جسمانیت خدا حکم می‌کردند و او را چون هر جسم دیگری، دارای طول، عرض و عمق می‌شناختند و صفات و اندام‌هایی چون انسان برای او بیان می‌داشتند؛ تا آنجا که معانقه و مصافحه مسلمانان مخلص با خدا را ممکن خواندند. (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۱/حلی، ۱۳۷۹، ص ۳۸)

اشعری می‌گوید: هشام بن حکم، خدا را جسم و محدود می‌دید؛ او را دارای طول، عرض و عمق می‌دانست و طول خدا را چون عرض، و عرض او را چون عمق می‌شناخت... (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۰۷)

داود جورایی و مقاتل بن سلیمان نیز خدا را چون انسان و دارای گوشت، مو، خون، استخوان، دست، پا، زبان، سر و دو چشم می‌دانستند و در عین حال بر این باور بودند که نه خداوند شبیه غیر خود است و نه غیر خدا مانند اوست. (همان، ص ۲۰۹)

گروه یادشده برای اثبات درستی باور خویش به آیاتی از قرآن و روایاتی از اهل عصمت استناد می‌کردند که برخی از آنها عبارت‌اند از:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه: ۵)

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (قصص: ۸۸)

وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (الرحمن: ۲۷)

وَلِيُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي (طه: ۳۹)

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (الفتح: ۱۰)

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ (القيامة: ۲۲-۲۳)

«قال رسول الله ﷺ إذا قاتل احدكم فليجتنب الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورة وجهه» (ابن حجر، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۳۳ / مسلم نیشابوری، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۲ / نووی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۶، ص ۱۶۵)

«ان الله عزوجل خلق آدم على صورته» (احمد بن حنبل، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۶۳)

شکل افراطی الاهیات ایجابی کم‌کم به افول رفت و الاهیات تعدیل‌یافته ایجابی جای‌گزین الاهیات ایجابی افراطی شد. این نوع از الاهیات، جسمانیت خدا و انسان‌گونه بودن او را باور نداشت و با وجود نص‌گرایی شدید، خویش را از فهم، تفسیر و بیان کیفیت صفاتی که با عقل ناسازگار می‌نمود، ناتوان معرفی می‌کرد.

طرفداران این نوع از الاهیات، با آنکه خداوند را لَئْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (شوری: ۱۱) می‌شناختند و همانندی خدا با دیگر موجودات و جسمانیت او را نفی می‌کردند (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۵) و به تبع آن، خداوند را دارای اعضا و جوارح نمی‌دانستند، (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۴) در برخورد با آیاتی چون لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ (ص: ۷۵)، يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (فتح: ۱۰)، مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا (یس: ۷۱)، إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ (آل عمران: ۷۳)، الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه: ۵)، وَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (قصص: ۸۸) تنها از ایمان خویش به این آیات و پذیرش آنها می‌گفتند و سخن از کیفیت صفات خداوند و پرسش از کیفیت نشستن او بر عرش را روا نمی‌دانستند. برای نمونه، وقتی از امام مالک درباره استوای خدا بر عرش پرسیدند، گفت: استوای خدا معلوم، کیفیت آن مجهول، سؤال درباره آن بدعت، و اعتقاد به آن ضروری است. (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۲۳۹)

ایشان خداوند را بر اساس آیات شریفه ذیل، عالم و قادر می‌شناختند؛ اما بر این باور بودند که توصیف خداوند به صفات مشترک میان موجودات و انسان، مستلزم انسان‌گونه بودن خداوند نیست. (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۴۷)

عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (انعام: ۷۳)

عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ (رعد: ۹)

وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ (انعام: ۳۷)

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ (الاسراء: ۹۹)

در مراحل بعد، الاهیات ایجابی بیشتر افول کرد. شماری ناگزیر به تأویل آیات صفات پرداختند؛ (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۰۰۸ / سمعانی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۹۴) برخی با تقدیم عقل بر نقل، آیات را برابر با حکم عقل تفسیر و تأویل نمودند (فخر رازی، ج ۱۴، ص ۱۰۱ / نسفی، ج ۴، ص ۱۵۳) و عده‌ای نیز صفات مشترک میان انسان و خدا را بر معنای مجازی حمل کردند و تنها توصیف خداوند به عالم و قادر را درست دانستند. (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۵۵)

در روایات شیعه نیز گونه‌هایی از ایجاب و سلب در خصوص توصیف «واحد» دیده می‌شود. برای نمونه، شخصی از امام علی علیه السلام دربارهٔ توصیف خداوند به «واحد» پرسش کرد و امام در پاسخ فرمودند: توصیف، به برخی معانی درست، و در برخی معانی دیگر نادرست است. اگر مراد از «واحد» در عبارت «خدا واحد است»، واحد عددی یا واحدی از مردم باشد، توصیف خداوند به «واحد» شایسته نیست و باید این صفت با این معانی، از خداوند سلب شود؛ اما اگر مراد از «واحد» این باشد که هیچ چیزی مانند خدا نیست یا خداوند در وجود و عقل و وهم تقسیم‌پذیر نیست، توصیف او به «واحد» اشکال ندارد. (شیخ صدوق، بی‌تا، ص ۸۳)

آنان که توصیف خداوند را به صفات مشترک روا می‌دانستند، در نوع اشتراک با یکدیگر اختلاف داشتند. برخی، واژگان به‌کاررفته در توصیف خدا، انسان و دیگر موجودات را مشترک لفظی، و شماری مشترک معنوی می‌دانستند.

برای نمونه، اشعری و غزالی (دینانی، ۱۳۸۱، ص ۷۰-۷۴) واژگان توصیفی باری تعالی را مشترک لفظی می‌دانند و بر این باورند که اطلاق کلمهٔ «عالم» دربارهٔ انسان، معنایی را افاده می‌کند که با معنای عالم به هنگام اطلاق بر باری تعالی متفاوت است. صدرالمتألهین دیدگاه اشعری و غزالی را بر نمی‌تابد و وجود را مشترک معنوی میان خدا و مخلوق خوانده، تفاوت آنها را تنها در شدت و ضعف می‌داند. (همان، ص ۷۸) این در حالی است که قاضی سعید قمی وجود و دیگر صفات کمالیه را میان واجب و ممکن مشترک لفظی دانسته، اطلاق وجود و دیگر صفات حق تعالی، چون عالم و قادر را به صورت اشتراک معنوی نمی‌داند. (همان، ص ۱۶۱)

۲. الاهیات سلبی^۱

۱. الاهیات سلبی در گذر تاریخ دو معنای متفاوت یافته است؛ معنای نخست، خداشناسی مبتنی بر نفی صفات انسانی از خدا؛ و معنای دوم، خداشناسی استوار بر نفی مطلق صفات از باری تعالی است.

طرف‌داران الاهیات سلبی، منکر توانایی عقل در شناخت خدایند. در اعتقاد ایشان، خداشناسی برآمده از سلب صفات است، نه توصیف صفات؛ هر سلب ما را به شناخت خدا نزدیک‌تر می‌کند و هرچه تعداد سلب بیشتر باشد، شناخت ما از آفریدگار بیشتر می‌شود.

مدافعان الاهیات سلبی، در آغاز تنها از توصیف خداوند به صفات انسانی سر باز می‌زدند و دیگر صفات را به صورت ایجابی برای آفریدگار بیان می‌کردند. گزنوفانس (۴۶۷-۵۷۰ ق.م)^۱ نخستین فیلسوفی است که به شدت با توصیف خدا به صفات انسانی مخالفت می‌کرد و خدای خویش را به هیچ روی از جهت هیئت و فکر، شبیه انسان نمی‌دید. او دربارهٔ توصیف خداوند به صفات انسانی می‌نویسد: هر آنچه در میان آدمیان زشت و ناپسند شناخته می‌شود، به خدا نسبت می‌دهند؛ که گویی خدایان چون آدمیان زاده شده‌اند و صدا و شکل دارند. (راسل، ۱۳۶۵، ص ۹۴)

اندیشهٔ سلبی، که در عصر گزنوفانس تنها صفات انسانی را دربر می‌گرفت، در اعصار بعد گسترش یافت و توصیف خداوند به تمامی صفات، ناپسند خوانده شد.

افلاطون (۴۲۷ ق.م) دربارهٔ خیر مطلق می‌نویسد: «نه نامی دارد و نه چیزی درباره‌اش می‌توان گفت و نه قابل شناخت است و نه به احساس و تصور درمی‌آید» (افلاطون، بی تا، ج ۶، ص ۱۶۷۴)

هم‌ایشان، خیر را نه ساکن، نه متغیر، نه بزرگ، نه کوچک، نه آخر، نه اول، نه در خور شناخت و نه حتی در خور سخن گفتن می‌داند.

پس از افلاطون، الاهیات سلبی بیشتر گسترش یافت و شماری از نوافلاطونیان به شدت به مخالفت با مدافعان الاهیات ایجابی پرداختند و استوانه‌های الاهیات ایجابی را فرو ریختند.

۱. فیلسوف بزرگی که پس از فیثاغورس مطرح شده بود.

فلوطین (۲۷۰ م)^۱ بنیان‌گذار فلسفه نوافلاطونی، سکان‌دار مخالفت با الاهیات ایجابی و طرف‌دار سرسخت الاهیات سلبی است. به باور وی، عالم از ساحت الوهی صادر می‌شود که عبارت است از سه اقنوم احد، عقل و نفس. این اقنوم‌ها برخلاف تثلیث مسیحیت، از جهت مرتبه، برابر نیستند. احد که همان خدای مسیحیت است عقل را ایجاد می‌کند و عقل نفس را. (اوئن، ۱۳۸۰، ص ۱۴۴) در نظرگاه فلوطین، «واحد» متعالی، برتر از وجود و در فراسوی هستی است و عقل که در مرتبه دوم از اقنوم ثلاثه قرار دارد توان شناخت توصیف و بیان احد را ندارد و به این دلیل، فهم و درک حقیقت و کنه «واحد» امکان‌پذیر نیست:

پس چگونه می‌توانیم درباره‌ی او سخن بگوییم؟ البته درباره‌ی او سخن می‌گوییم؛ ولی آنچه می‌گوییم، او نیست؛ نه او را می‌شناسیم و نه می‌توانیم درباره‌اش بیندیشیم.

اگر او را نداریم، چگونه می‌توانیم درباره‌اش سخن بگوییم؟

اینکه ما او را در شناسایی خود نداریم، بدین معنا نیست که او را به هیچ وجه نداریم. او را بدین اندازه داریم که درباره‌اش سخن می‌توانیم گفت؛ ولی آنچه می‌گوییم او نیست. همین قدر می‌گوییم که او چه نیست؛ ولی نمی‌توانیم بگوییم چیست؛ و هنگامی که سخنی درباره‌ی او می‌گوییم، نظر به چیزهایی داریم که پس از

۱. فلوطین یکی از فیلسوفان تأثیرگذار بر فلسفه اسلامی است. آثار وی، به ویژه **اثولوجیا**، در فلسفه اسلامی بسیار استفاده شده است؛ هرچند بسیاری از فیلسوفان مسلمان بر این گمان بوده‌اند که **اثولوجیا** اثر ارسطو است. این کتاب برای نخستین بار به سفارش کندی، توسط ابن ناعمه حمصی به عربی برگردانده شد و کندی خود این کتاب را ویرایش کرده و بسیار متأثر از آن بوده است. صدرالمآلهین نویسنده **اثولوجیا** را عارفی الهی، واصل به مقامات والای معنوی و بهره‌ور از کشف و شهود و علم حضوری می‌داند.

فلوطین، به باور برخی، (مجتبوی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۰-۱۳۱) متأثر از فیلون یهودی است. خدای فیلون، تفاوت بسیار با خدای تورات دارد و از تمامی ویژگی‌هایی که اندک شباهتی به خصوصیات بشری داشته باشد، بری است و موجودی است مطلقاً نامتعیین و شناختنی.

او هستند. با این همه، از داشتن او محروم نیستیم؛ هر چند او را به زبان نمی‌توانیم آورد. (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۰۵-۷۰۶)

وی در جایی دیگر می‌گوید: «به همین جهت او قابل بیان نیست؛ زیرا هر چه درباره او بگوییم، چیزی گفته‌ای. یگانه سخنی که در مقام اشاره به او می‌توان گفت، چنین است: در فراسوی همه چیزها و در فراسوی عقل؛ زیرا این سخن نامی نیست؛ بلکه حاکی از این است که او هیچ یک از همه چیزها نیست. (همان، ص ۷۰۴)

فلوطین، هر چند راه عقل را بر شناخت خدا می‌بندد و عقل و فکر را ناتوان از درک خدا معرفی می‌کند، اما شناخت را به کمک دیدن امکان‌پذیر می‌خواند: «علت اینکه او را می‌توانیم دریافت، این است که او با آنچه در ماست، شباهت دارد؛ زیرا در ما هم چیزی از او هست». (همان، ج ۱، ص ۴۴۹)

وی این دیدن را از طریق تفکر و تعقل نمی‌داند؛ چراکه آنچه در فراسوی معقولات وجود دارد، ناچار باید هر محتوای معقولی را از خود دور کند.

هم‌ایشان فطرت انسان را خداجو می‌داند: «ما آدمیان، اقنوم اول، یعنی واحد نخستین را آنچنان که خواهد آمد، مانند دو اقنوم دیگر، یعنی عقل و روح، در درون ذات و روح خود، به‌طور مادرزادی، ذاتی و فطری داریم؛ زیرا در درون روح فردی هر یک از ما، تمایل و گرایش درونی و ذاتی به‌سوی واحد نخستین نهاده شده است»؛ اما «حال ما همچون حال مجذوبان خداست که می‌دانند چیزی در درون خود دارند؛ هر چند نمی‌دانند که آنچه دارند؛ چیست». (رحمانی، ۱۳۸۶، ص ۳۹)

برخی از صفاتی که فلوطین از خدا سلب کرده است، عبارت‌اند از: نفی ترکیب؛ جسمانی بودن؛ زمان؛ حرکت؛ جهل؛ بخل و شریک.

وی «احد» را از هر جهت بسیط می‌داند و مرکب بودن او را برابر با نیازمندی‌اش به دیگر اجزا می‌بیند. (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۳۶-۷۳۷)

الاهیات سلبی، در میان یهودیان و مسیحیان نیز طرفداران بسیاری یافته است. موسی بن میمون (۱۱۳۵م) برجسته‌ترین متکلم یهودی است که توصیف خداوند را نقص در خدا می‌بیند: اصلاً ضرورت ندارد که برای بزرگ کردن خدا، صفات ثبوتی او را در ذهن به کار گیریم... چند مثال می‌زنم تا بهتر بتوان صحت تشکیل بیشترین صفات سلبی ممکن و عدم صحت اسناد صفات ثبوتی به خدا را فهمید. ممکن است با اطمینان بدانیم که کشتی وجود دارد، اما ندانیم که این نام به چه چیزی اطلاق می‌شود؛ آیا به جوهر یا عرض. آن‌گاه شخص دومی می‌فهمد که کشتی عرض نیست؛ سومی می‌فهمد که ماده‌ای معدنی نیست؛ چهارمی می‌فهمد که گیاهی نیست که از زمین بروید؛ پنجمی می‌فهمد که جسمی نیست که اجزایش بالطبع به هم متصل شده‌اند؛ ششمی می‌فهمد که چیزی مسطح مانند تخته یا در نیست؛ هفتمی می‌فهمد که جسم کروی نیست؛ هشتمی می‌فهمد که نوک تیز نیست؛ نهمی می‌فهمد که مدور نیست و متساوی‌الاضلاع هم نیست؛ دهمی می‌فهمد که مکعب نیست. واضح است که این شخص از طریق صفات سلبی یادشده به تصور درست کشتی رسیده است... به همین نحو، شما از طریق صفات سلبی به معرفت و فهم خدا نزدیک‌تر خواهید شد... من فقط نمی‌گویم کسی که صفات خدا را اثبات می‌کند، معرفت کافی درباره‌ی خالق ندارد و...؛ بلکه سخن من این است که او ناخودآگاه اعتقادش را به خدا از دست می‌دهد. (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۱۷-۱۸)

ابن میمون در تفاوت درک غیر خدا از خدا می‌گوید: درباره‌ی غیر خدا هر آنچه توصیف بیشتر بشود، شناخت ما کامل‌تر و بهتر می‌شود؛ اما در خصوص خدا این‌گونه نیست. درباره‌ی خداوند هر اندازه نفی و سلب بیشتر باشد، شناخت کامل‌تر خواهد بود. (ابن میمون، بی‌تا، ص ۱۴۰)

دیونوسیوس، پاپ کلیسای روم در سال‌های ۲۵۹ تا ۲۶۸ میلادی، طرف‌دار الاهیات سلبی است. او عقل را ناتوان از فهم خدا می‌داند و محمولات ایجابی برای خدا را باور ندارد. (ر.ک: مجتهدی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰)

الاهیات سلبی، در جهان اسلام نیز طرف‌دارانی در خور توجه یافت. جهم بن صفوان (م ۱۲۸)، کندی (م ۲۶۰)، ابوالحسن عامری (م ۳۸۱)، رجب‌علی تبریزی (م ۱۰۸۰) قاضی سعید قمی (م ۱۱۰۷)، و ملا نظرعلی طالقانی و... الاهیات سلبی را فریاد می‌کردند و این شکل از الاهیات را به مجموعه‌ای از آیات و روایات مستند می‌نمودند.

جهم بن صفوان توصیف خداوند را به صفاتی که غیر خدا به آن صفات توصیف می‌شوند، باور نداشت و از توصیف خداوند به این گونه صفات حذر می‌کرد. به باور او، توصیف خداوند به هر صفتی که زمینه‌ساز تشبیه شود، نارواست؛ چه آن صفت، موجود باشد، چه عالم، مرید، حی، شیء و... (بغدادی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۹۴/ اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۸۰)

کندی توانایی عقل در شناخت و توصیف حق تعالی را باور نداشت و ساخت یک قضیه ایجابی درباره خدا را ناممکن می‌دانست. او بر این باور بود که شناخت خدا تنها در پرتو قضایای سلبی امکان‌پذیر است. به اعتقاد کندی، خدا نه جسم است، نه صورت؛ نه کم و کیف و نه اضافه. (ر.ک: بدوی، ۱۳۶۲، ص ۶۰۲)

ابن مسکویه نیز طریق سلبی را تنها راه ممکن برای توصیف خدا می‌داند. (ر.ک: همان، ص ۶۶۹)

شیخ صدوق می‌گوید: هرگاه درباره صفات ذاتی خدا بحث می‌کنیم، مقصود ما نفی ضد آن صفات از خداست. (ر.ک: محقق، ۱۳۷۲، ص ۵)

قاضی سعید نیز هرچند در بحث صفات خداوند، وامدار روایات می‌نماید،^۱ اما به احتمال بسیار، بخشی از نظام فکری‌اش متأثر از اندیشه‌های فلوطین بوده است.^۲ دکتر دینانی در این باره می‌نویسد: «قاضی سعید روی این جمله تکیه کرده و گفته است که آنچه ارباب معرفت و اهل ایمان نسبت به هویت محض و مقام «لا اسم» و «لا رسم» حق تعالی ابراز داشته‌اند، با این سخن افلوپین انطباق دارد؛ زیرا در مرتبه هویت محض و مقام ذات پروردگار، وصف، اسم و رسم نیست و آنچه او انجام می‌دهد، صفتی از صفات خود را اظهار می‌نماید». (دینانی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۳-۲۲۴)

قاضی سعید قمی در جایی دیگر می‌گوید: توصیف خداوند به صفاتی خاص از سوی پیامبران و اهل حکمت، از آن جهت صورت گرفته است که عوام مردم ضعف ادراک دارند و نمی‌توانند بدون این صفات، خدا را بشناسند؛ وگرنه خداوند در واقع متصف به هیچ وصفی نخواهد شد. پیامبران وقتی برای خداوند اوصافی یاد می‌کنند، هدف ایشان آن است که بگویند خداوند به نقیض آن وصف توصیف نمی‌شود. وقتی می‌گویند «خدا عالم است»، مقصودشان آن است که خداوند جاهل نیست؛ و وقتی می‌گویند «خداوند قادر است»، مرادشان آن است که خداوند عاجز نیست. بنابراین، قاضی سعید خاستگاه اصلی الاهیات سلبی را سخنان پیامبران و حکما می‌داند و ایشان را طرفدار سلب صفات از خدا می‌خواند. (دینانی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۰)

او واژگان مشترک میان خدا و غیر خدا را مشترک لفظی می‌شناسد و مانند آکویناس، منکر اشتراک معنوی این گونه کلمات است. بر این اساس، اطلاق بسیاری

۱. قاضی سعید در بسیاری از آثار خود، به روایات معصومین علیهم‌السلام استناد می‌کند و الاهیات سلبی را مقتضای روایات اهل عصمت می‌خواند. (دینانی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۰)

۲. چنان‌که فلسفه فلوطین در نظام صدرایی تأثیری بس شگرف داشته است و می‌توان بخشی از نظام صدرایی را برآمده از فلسفه نوافلاطونی خواند؛ هرچند در این میان، قرآن، سنت، سلوک عرفانی و... نیز در شکل‌گیری این نظام بسیار تأثیر داشته‌اند.

از صفات، چون عالم، قادر و حی، به شکل مشترک لفظی است. معنای اطلاق عالم بر خدا، متفاوت با معنای اطلاق عالم بر انسان است. (همان، ص ۱۶۷)

همایشان بر این باور است که تنها، اثبات خداوند ممکن است و جز آن چیزی قابل اثبات نیست؛ چه اینکه بالاتر از علم الهی علمی وجود ندارد. پیامبران نیز هرچند برخی صفات را برای خداوند شمارش کرده‌اند، اعتراف دارند که غایت معرفت حق تعالی، منزّه داشتن او از همه صفات است.

الاهیات سلبی در منظر اسماعیلیه

اسماعیلیه، یکی از فرقه‌های شیعی، بیش از هر گروه دیگری درباره‌ی الاهیات سلبی سخن گفته، از آن دفاع کرده و به نقد و بررسی الاهیات ایجابی پرداخته است.

ابوحاتم رازی (۳۲۲ ق)، دانشمند سرشناس اسماعیلیه، عقل را ناتوان از توصیف خدا خوانده، تفکر در ذات حق را مایه‌ی تحیر و زوال عقل می‌شناسد. او باری تعالی را محیط بر جهان هستی می‌داند و درک ذات باری توسط مخلوقات را به معنای برتری مخلوق بر خالق می‌بیند. (رازی، ۱۳۸۱، ص ۳۹)

نویسنده‌ی *الاصلاح*، نه تنها توصیف خدا را از جهت عقلی باطل می‌داند، بلکه آیات و روایات را نیز دلیل بر توصیف ناپذیری خدا معرفی می‌کند. برای نمونه، به استناد آیه *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ* (انعام: ۱۰۳) جسمانیت خدا را نفی می‌کند و رؤیت او را ناممکن می‌خواند؛ چنان که روایت *لا تتفکروا فی الله و تفکروا فی خلقه* (العجلونی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۳۱۱ / سمعانی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴، ص ۱۹۸) را ناظر به الاهیات سلبی، نهی از نظر در آفریدگار و توصیف باری تعالی می‌بیند. (رازی، ۱۳۸۱، ص ۳۸)

به باور ابوحاتم، هیچ‌گونه ناسازگاری میان الاهیات سلبی و آیات قرآن وجود ندارد و ناسازگاری آیاتی چون *الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى* (طه: ۵)، *وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا* و *وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ* (الحاقه: ۱۷)، و *الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ*

يَحْمَدُ رَبَّهُمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ (غافر: ۷) (رازی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۴) با الاهیات سلبی، ظاهری است، نه واقعی. ناسازگاری واقعی زمانی است که آیات قرآن از اصل جهان‌شمول مثل و ممتول بیرون باشد؛ در صورتی که آیات قرآن نیز به‌عنوان بخشی از جهان آفرینش، بیرون از این اصل نیست. همان‌گونه که دنیا مثل است و آخرت ممتول، جسم انسان مثل است و نفس ممتول، خورشید و ماه و ستارگان مثل‌اند و قوای باطنی آنها ممتول، آیات قرآن نیز مثل است و امور عقلیه فراحسی ممتول آنها.

رازی، اشتباه بزرگ طرف‌داران الاهیات اثباتی، به‌ویژه مشبیه را بی‌توجهی به اصل مثل و ممتول دانسته، توصف خداوند به صفات انسانی را برآمده از همین غفلت می‌داند. (رازی، ۱۳۸۱، ص ۹۴-۹۷)

جعفر بن منصور الیمن (م ۳۴۷)^۱ نیز با کمی اختلاف، مدعای ابوحاتم را تکرار می‌کند. او انسان را فطرتاً خداپرست، خدا را توصیف‌ناپذیر و عقل را ناتوان از درک و توصیف خداوند می‌شناسد. (الیمن، ۱۴۰۴ق، ص ۲۳)

اطلاق سخن منصور الیمن، از گرایش او به الاهیات سلبی شدید حکایت دارد؛ الاهیاتی که توصیف خدا را به هیچ روی بر نمی‌تابد چه آن صفت از صفات ویژه انسان باشد، چه از صفات غیر انسان.

ابویعقوب سجستانی (۳۵۳ ق)، سومین نویسنده اسماعیلی است که با تفصیل بیشتری به بحث درباره الاهیات سلبی پرداخته و در عین حال، الاهیات ایجابی را نقد و بررسی کرده است. پیشینیان سجستانی، تنها از ناتوانی عقل سخن گفته و در مقام اثبات مدعای خویش برنیامده‌اند؛ اما سجستانی که به‌شدت مخالف الاهیات اثباتی

۱. جعفر بن منصور الیمن آثار بسیاری داشته است که برخی عبارت‌اند از: کتاب الفرائض و حدود الدین؛ کتاب الشواهد و البیان؛ کتاب سرائر النطقاء؛ تأویل الزکاة؛ کتاب الفترات و القرانات؛ کتاب أسرار النطقاء؛ تأویل سورة النساء؛ رسالة المراتب والمحیط؛ رسالة فی معنی الأسم الأعظم؛ رسالة الرضاع فی الباطن؛ العالم و الفلاح؛ سیرة ابن حوشب؛ خزائن الادلة.

است، ناگزیر از اثبات همه مدعیات خود است. او برای اثبات عجز عقل از شناخت خدا، محیط بودن خداوند و محاط بودن ماسوا را مطرح می‌کند. به باور او، خدا محیط بر ماسواست و ادعای توانایی عقل بر شناخت خدا، برابر با محیط بودن عقل و محاط بودن خدا می‌باشد.

به باور سجستانی، عجز عقل از شناخت خدا، راه الاهیات ایجابی را مسدود می‌کند؛ به گونه‌ای که خدا نه نفی‌پذیر می‌نماید و نه اثبات‌پذیر. نفی خدا به تعطیل، و اثبات او به شرک می‌انجامد: «الحمد لله المعبود بلا، و لا لا». (سجستانی، ۲۰۰۰م، ص ۷۱) ابویعقوب پس از تقریر ناتوانی عقل، جماعت خویش را اهل توحید می‌خواند و مجرد ساختن مبدع از صفات و اضافات و پاک و منزّه داشتن باری تعالی از صفات و نشانه‌ها را نظریه خویش می‌داند. (همان، ص ۸۲) او مخالفان الاهیات سلبی را اهل تعطیل خوانده، نظریه ایشان را به دلیل ناسازگاری بخش‌های مختلف آن، مردود می‌داند. اهل تعطیل، از یک سو مبدع را به صفات مبدعات توصیف می‌کنند؛ و از سوی دیگر، مبدعات را خالق و مبدع عالم نمی‌شناسند؛ درحالی که اگر مبدع به صفات مبدعات توصیف می‌شود، مبدع و مبدع مانند یکدیگر خواهند بود و در نتیجه مبدعات نیز باید بتوانند خالق و مبدع عالم باشند؛ و اگر مبدعات خالق و مبدع نیستند، بنابراین، خداوند نیز خالق و مبدع نخواهد بود.

در نظرگاه سجستانی، نه تنها اهل تعطیل، بلکه حشویه، متکلمان و فیلسوفان نیز از درک و شناخت درست خدا بی‌بهره‌اند. ایشان از سویی خدا را قدرتی می‌شناسند که همه عالم اختراع اوست؛ و از سویی دیگر، او را جسم، شیء و جوهر می‌بینند؛ و چون خدایی را که به صفات مبدعات توصیف شده است، قادر نمی‌شناسند، از او نفی قدرت می‌کنند. در نتیجه، مبدع و خالق نخواهد بود که بتواند عالم را ابداع کند.

(همان، ص ۸۳)

سجستانی باری تعالی را نه در مکان می‌بیند، نه در لا مکان. آنچه در تمامی مکان‌ها هست، هیولاست که او مبدع و خالق عالم نیست؛ و آنچه در یک مکان است و در دیگر مکان‌ها نیست، بیش از شکل پیشین به تعطیل می‌انجامد. (همان، ص ۸۴)

هم‌ایشان به صراحت می‌گوید: در باور ما و مخالفان، مبدع عالم، نه محسوس است و نه ادراک می‌شود؛ و اقرار ما به وجود خدا، به دلیل افعال محکم اوست. عقل، نفس را از توصیف خدا و همانندی مبدع منع می‌کند. عقل، مبدع را از همه جهات مانند مخلوق نمی‌داند؛ چنان‌که از برخی جهات هم مثل مخلوق نمی‌شناسد؛ چراکه اگر از همه جهات شبیه مخلوق باشد، مخلوق می‌تواند جای‌گزین خالق شود؛ در این صورت، مبدع زیاده بوده و به وجود او هیچ نیازی نخواهد بود؛ (همان، ص ۸۵) اما اگر مبدع از برخی جهات مانند مخلوق باشد و از بعضی جهات نباشد، توان تفصیل مبدع از مخلوق وجود نخواهد داشت. بنابراین، نتیجه می‌گیریم، گروهی پیروز میدان خداشناسی‌اند که مبدع عالم را از تمامی صفات و نشانه‌های مخلوقات بری بدانند. (همان، ص ۸۶)

کدام دو گروه شایسته نام تعطیل‌اند؟ اهل حقیقت که مبدع را از نشانه‌ها و صفات یادشده مبرا می‌دانند تا قدرت تامه برای مبدع باقی بماند، یا شما که مبدع را از تمامی جهات مانند خلق می‌دانید یا مبدع را شبیه برخی از خلق می‌دانید و شباهت مبدع را به بعضی دیگر از خلق نفی می‌کنید. (همان)

سلب‌گرایی ابویعقوب تا آنجا ادامه می‌یابد که ایشان از توصیف خداوند به واحد نیز سر باز می‌زنند. به باور ایشان، توصیف خداوند به واحد، بدین معناست که خداوند دو تا نیست؛ چنان‌که معنای واحد در همه کاربردهای آن این است که دوم نیست. اگر چنین باشد، واحدی که در کنار واحد دیگر قرار می‌گیرد، می‌شود دو تا. بنابراین، اگر با خدا یکی از فرشتگان الهی باشد، مبدع دوم دو تا خواهد شد و اگر دو ملک باشد، مبدع سوم سه تا خواهد بود؛ در صورتی که آیات وحی کسی را که چنین

اعتقادی درباره‌ی خداوند دارد، کافر خوانده است: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ (مائده: ۷۳) (سجستانی، ۲۰۰۰م، ص ۸۶-۸۷)

سجستانی می‌گوید: تنزیه ما در خصوص مبدع عالم، به تعطیل نمی‌انجامد؛ چه این‌که این تنزیه درباره‌ی هیچ‌یک از مخلوقات جاری نمی‌شود. بنابراین، تنزیه ما اثبات مبدع است و کسی که مانند ما مبدع را تنزیه نکند، به ورطه‌ی تعطیل خواهد افتاد. (همان، ص ۸۸-۸۹)

نویسنده‌ی **الافتخار** می‌گوید: هرچه در عالم هست، از زمین و آسمان گرفته تا گیاهان و درختان و... ابداع مبدع است. (همان، ص ۸۹-۹۰)

سجستانی مردم را از جهت پرستش، طاعت و خضوع، به چهار گروه تقسیم می‌کند و جماعت خویش را بهترین آنها می‌خواند:

الف) بت‌پرستان: این گروه با سنگ و چوب بت می‌سازند و با خضوع، سجود و خدمت در برابر آنها، به خدا تقرب می‌جویند؛

ب) مشبهه: این جماعت معبود خویش را جسم و برخوردار از اعضا، جوارح، حرکات، انتقالات، و کیفیاتی چون رضایت، غضب و خنده می‌شناسند؛

ج) معتزله، خوارج و روافض: این سه گروه، صفات، کیفیات و ادوات را از معبود خویش نفی می‌کنند؛

د) اهل حقیقت: سجستانی خویش را اهل حقیقت می‌شناسد و بر این باور است که اهل حقیقت زیباترین، بهترین و نزدیک‌ترین‌ها را به معبود خود قصد می‌کنند. ایشان به‌جای بتان از اولی‌الامر پیروی می‌کنند و از ایشان معالم دین را می‌آموزند؛ معالمی که پیروزی و نجات ایشان را به ارمغان می‌آورد. بت‌پرستان با عبادت اجسام فاقد حس و حرکت به خدا تقرب می‌جویند؛ اما اهل حقیقت با پیروی از حاملان و راسخان در علم به خدا تقرب می‌جویند. مشبهه‌ی خدایی را که جسم است و صاحب اعضا و جوارح، عبادت می‌کنند؛ در صورتی که اهل حقیقت از پیامبر و وصی او که

دارای اعضا و جوارح اند پیروی می‌کنند؛ چنان‌که اهل حقیقت به‌جای معبود اهل عدل که غیر موصوف، محدود، مکیف و مرئی معرفی می‌شود، به عقل اول و نفس اقرار دارند.

به باور سجستانی، الاهیات سلبی معتزله برای شناخت معبود کافی نیست؛ چه اینکه از برخی موجودات نیز صفات نفی می‌شود و اگر قرار باشد خدا و برخی موجودات، از جهت نفی صفات مانند یکدیگر باشند، خدا مانند بعضی از مخلوقات خواهد بود. بنابراین، چون پرستش اهل حق زیباتر و نزدیک‌تر به حق است، ایشان مبدع عالم را منزله از آن می‌دانند که موصوف، محدود، مکیف، ممکن و مرئی، همچنین نه موصوف، محدود، مکیف، ممکن و مرئی باشد؛ زیرا مبدع اهل حقیقت، از متقابلات، اعم از جسمانی و روحانی مبراست. (همان، ص ۹۱-۹۲)

سجستانی می‌گوید: نشانه‌ها و صفات رسول، وصی رسول و اولی‌الامر را از خالق خویش نفی، و به عقل اول و نفس کل اقرار کن و صفات، حدود و کیفیات را از ایشان سلب نمای تا از تشبیه نجات یابی. پس از آن، هرگاه خواستی توحید را بشناسی، خالق و مبدع خود را از موصوف و غیرموصوف، محدود و غیرمحدود، مکیف و غیرمکیف، ممکن و غیرممکن و مرئی و غیرمرئی بزرگ‌تر بشناس. (همان، ص ۹۲) این همان نگاهی است که سجستانی پیش‌تر درباره‌ی خدا گفته بود: دیدگاه ما تعطیل نیست؛ بلکه تنزیهی است که اثبات است، نه تعطیل؛ زیرا در خصوص هیچ موجود دیگری این تنزیه جاری نمی‌شود. این تنزیه با الفاظی انجام می‌گیرد که دو نفی در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند. (همان، ص ۸۸-۸۹)

نویسنده‌ی **الافتخار** می‌گوید: تنزیه اهل حقیقت، تنها شایسته‌ی خداست. خدایی که مبدع کل شناخته می‌شود. این تنزیه برای خدا وقتی ممکن است که مراتب حدود روحانی و جسمانی را شناسایی، و خالق را از نشانه‌ها و صفات آنها تطهیر کنیم. (همان، ص ۹۴)

پس از سجستانی، نعمان بن حیون تمیمی (۳۶۳ق) الاهیات سلبی رقیق‌شده را پیشنهاد کرد. او برخلاف سجستانی که توصیف خداوند به هر صفتی را ناروا می‌دانست، تنها از توصیف‌ناپذیری خداوند به صفات انسان حمایت می‌کرد و به‌شدت در برابر مشبهه موضع می‌گرفت. (ابن حیون، بی‌تا، ص ۳۰)

به باور قاضی نعمان، عامل اصلی لغزش مشبهه و توصیف‌گرایی شدید ایشان، بی‌توجهی به وجود امثال در قرآن است. اهل تشبیه الاهیات خویش را مستند به آیاتی می‌کنند که توصیف خدا را در خود دارد؛ در صورتی که این‌گونه آیات مثل است و نمی‌توان به ظاهر آنها استناد کرد. (همان، ص ۳۰-۳۱)

هم‌ایشان در موردی دیگر، همه موجودات عالم را دوجوه‌ری، دوحالتی، دونوعی و... می‌شناسد و تنها باری تعالی را از این قاعده مستثنا می‌بیند. (همان، ص ۳۷)

حمیدالدین کرمانی (۴۱۲ق) پس از قاضی نعمان، برجسته‌ترین منتقد الاهیات ایجابی و حامی الاهیات سلبی شناخته می‌شود. او الاهیات ایجابی و سلبی را دو شکل متفاوت از توحید، تقدیس، تحمید و تمجید خداوند می‌بیند و شکل نخست را درست، و شکل دوم را نادرست می‌داند. به باور او، الاهیات ایجابی به کذب و افترا بر خدا می‌انجامد و الاهیات سلبی، خداشناسی واقعی و برابر با شیوه اهل بیت علیهم‌السلام است. (کرمانی، ۱۹۸۳م، ص ۵۵)

در نظام فکری کرمانی، الاهیات سلبی به اثبات باری تعالی می‌انجامد؛ اما اثباتی که در قالب نفی صفات صورت می‌گیرد. تفاوت خداوند با دیگر مخلوقات عالم هستی در صفات است. همه مبدعات توصیف‌پذیرند و تنها خداست که هیچ صفتی را نمی‌پذیرد. (همان، ص ۵۶)

بر این اساس، نویسنده **راحة العقل** از الاهیات سلبی شدید دفاع می‌کند. وی از سویی توصیف خدا به هر صفتی را نفی می‌کند (کرمانی، ۱۹۸۳م، ص ۱۳۵ / همو، ۱۴۰۷ق، ص ۷۳) و آن را کذب بر خدا می‌داند و عقل را ناتوان از توصیف به صفات ماورائی

می‌خواند؛ (کرمانی، ۱۹۸۳، ص ۱۳۶ / همو، ۱۴۰۷، ص ۱۹) از سوی دیگر، توصیف خدا به صفات مخلوقات را نظریه جماعت خویش معرفی می‌کند. (کرمانی، ۱۹۸۳، ص ۵۷) نفی توصیف خدا، چه نفی کلی و چه نفی صفات مخلوقات، از سلب‌گرایی شدید کرمانی و جماعت اسماعیلیه حکایت دارد؛ سلبی که باری تعالی را بی‌مثال و بی‌ضد می‌شناسد؛ (همو، ۱۴۰۷، ص ۱۹) بی‌مثالی خدا را اثبات می‌کند؛ (همو، ۱۹۸۳، ص ۱۴۲-۱۴۳)، «ایس»^۱ بودن خداوند را بر نمی‌تابد (همان، ص ۴۳-۴۵) و دلایل محکم و استواری برضد آن اقامه می‌کند؛ (کرمانی، الرساله الجامعه، ص ۲۰)^۲ چنان‌که «لیس» بودن حق تعالی را

۱. «ایس» واژه‌ای عربی به معنای وجود است و به تصریح لغویان نخستین عرب، مانند خلیل ابن احمد، «لیس» در واقع مخفف «لایس» و به معنای عدم شیء و نبودن است؛ چنان‌که در قول عرب، عبارت «جئنی بالشی من حیث ایس و لیس» (باید از هر جا که هست و نیست بیاوری) استعمال شده است. در رسایل کندی نیز از آن مصدر، افعالی ساخته شده است؛ مانند ایس، یویس، ایساً (به معنای ایجاد و وجودبخشی). بنابراین، این واژه عربی است و چنان‌که در **مفاتیح العلوم** خوارزمی آمده، در مقابل لیس است و همان‌گونه که خلیل بن احمد گفته است، لیس در اصل لایس بوده که با حذف همزه و پیوستن لام و یاء، به صورت لیس درآمده است.

۲. در میان فیلسوفان شیعه نیز برخی همه صفات، اعم از صفات ذات و زاید بر ذات را از خدا نفی می‌کنند. برای نمونه، قاضی سعید از این دسته است. او تا آنجا پیش می‌رود که افزون بر صفات ذاتی و غیرذاتی خداوند، اطلاق وجود را نیز بر خداوند روا نمی‌داند. این باور قاضی سعید از آن روی است که او صفات کمالیه را میان واجب و ممکن مشترک لفظی می‌داند و مشترک معنوی بودن آنها را نمی‌پذیرد؛ در نتیجه، اطلاق عالم و قادر و دیگر صفات کمالیه را نیز به نحو اشتراک معنوی میان خدا و مخلوق می‌داند. قاضی سعید با اتکا به همین اصل، اطلاق وجود را بر خداوند جایز نمی‌داند؛ زیرا وجود به معنای عام بدیهی بر مخلوق اطلاق می‌گردد و هر آنچه بر مخلوق اطلاق گردد، بر خداوند اطلاق نخواهد شد؛ چنان‌که وقتی خدا را عالم می‌خوانیم، مراد این است که خداوند جاهل نیست. بدین ترتیب، همه صفات و عناوینی که بر خداوند اطلاق می‌شود، جنبه سلبی داشته و تنها از نوعی تنزیه حکایت می‌کنند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که ما درباره خداوند متعال از آنچه او نیست، همواره سخن می‌گوییم. طبق نظر قاضی سعید و هم‌مسلمانان او، زبان اثبات، لال و الکن است و ما

نیز تحمل نمی‌کند و آن را برابر با لیس بودن موجودات می‌بیند. (کرمانی، ۱۹۸۳م، ص ۱۳۰)

در نظام فکری کرمانی، اطلاق واحد، قادر، حی، عالم و... بر خدا بیان این واقعیت است که خداوند فاعل واحد، عالم، حی و قادر است، نه آنکه صفات یادشده را داراست و ما از این‌روی خدا را واحد، عالم، حی و قادر می‌خوانیم. (کرمانی، ۱۴۰۷ق، ص ۷۶)

مؤید شیرازی (۴۷۰ق) اصل دین را توحید می‌شناخت و توحید را بیرون از درک، شناخت نفوس و عقول بشری می‌دانست. او تعمق در باری تعالی را روا نمی‌دانست و از عقل و نقل در اثبات درستی نظریه خویش بهره می‌گرفت.

تقریر شیرازی از ناتوانی عقل در شناخت خدا، متفاوت با پیشینیان اوست. درحالی‌که سجستانی محیط بودن خداوند را عامل ناتوانی عقل از شناخت خدا بیان می‌داشت، مؤید شیرازی فقدان ارتباط میان مدرک و مدرک را مطرح می‌ساخت. انسان به‌عنوان عامل شناسا به هیچ‌روی با خدا مناسبت و ارتباط ندارد؛ بنابراین شناخت خدا برای او ممکن نخواهد بود و اگر کسی ادعا کند که میان خدا و انسان رابطه‌ای وجود دارد و بر اساس این رابطه می‌توان خدا را شناخت، کفر گفته است. (شیرازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹)

شیرازی افزون بر مستندات عقلی، از روایات نیز برای اثبات مدعای خویش سود می‌برد. یکی از آن روایات، روایت «ایاکم و التعمق فان من هلك قبلکم هلك بالتعمق» است. (همان، ص ۱۷۶)

مؤید شیرازی الاهیات سلبی افراطی را باور نداشت و از نوعی الاهیات سلبی رقیق‌شده دفاع می‌کرد. او توصیف خدا به صفات انسانی را برنمی‌تایید؛ برای نمونه،

هرگز نمی‌توانیم درباره خداوند به‌طور مثبت سخن بگوییم. آنچه ما در این باب می‌گوییم، سلبی است و از سلب صرف نیز جز تنزیه محض برنمی‌آید. (دینانی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۱)

«حی» را صفتی انسانی و به عبارتی مخلوقی می‌دید و توصیف و مانند آن باری تعالی به این صفت را مستلزم فرض شریک و ضد برای خدا می‌دانست. نویسنده **مجالس المؤیدیه** الاهیات سلبی خویش را برآمده از آیات و روایات می‌دانست و در جای‌جای این کتاب از آیات و روایات برای اثبات مدعای خویش سود می‌گرفت. برای نمونه، توصیف خداوند به صفات مخلوقات یا همان الاهیات ایجابی را شرک خفی می‌دانست و در اثبات درستی مدعای خویش، از روایت الشریک فی امتی اخفی من دیبب النمل علی صخرة صماء فی لیلۃ ظلماء؛ و روایت امام علی علیه السلام: التوحید ان لاتتوهمه سود می‌گرفت. وی بر این اساس، «ید الله» در آیات وحی را به معنای قدرت و نعمت می‌گرفت و از پذیرش ظاهر آیه سر باز می‌زد.

(همان، ص ۱۱۴)

ناصر خسرو (۳۹۴-۴۸۱ق)، داعی برجسته اسماعیلیه، از دیگر اندیشمندان باطنی است که الاهیات ایجابی را باور ندارد و الاهیات خویش را بر مجموعه‌ای از سلبها مبتنی کرده است. به باور ناصر خسرو، آنان که خدا را به صفاتی که در قرآن آمده توصیف می‌کنند، اهل تقلیدند؛ کسانی که تشبیه را از خدا نفی می‌کنند، اهل کلام شناخته می‌شوند و گروهی که به تأویل اعتقاد دارند و با تأویل عقلی، صفات مخلوق را از خالق سلب می‌کنند، شیعه نامیده می‌شوند. از این سه گروه، تنها گروه سوم بر حق‌اند و دو گروه دیگر در خداشناسی خویش سخت به بیراهه رفته‌اند. (قبادیانی، ۱۳۶۳، ص ۳۱-۳۲)

ناصر خسرو توصیف خداوند را به صفاتی چون عالم، قادر، حی و شنوا بر نمی‌تابد و این صفات را به استناد آیات (فاطر: ۲۸، قلم: ۲۵، آل عمران: ۱۶۹ و یاسین: ۳۹) خاص بندگان خدا می‌داند.

برخی از طرف‌داران الاهیات ایجابی، از این‌که کاربرد این صفات دربارهٔ خدا حقیقی و ذاتی است و در غیر خدا مجازی، به جواز این‌گونه توصیفات حکم داده‌اند؛ اما ناصر خسرو تفکیک ایشان را نمی‌پذیرد و توصیف خدا به صفات یادشده را نادرست می‌خواند. (همان، ص ۵۹)

هم‌ایشان در کتابی دیگر، شناخت خدا را منوط به شناخت عالم روحانی و طبایع کرده و معتقد است آن کس که در شناخت این دو نقص داشته باشد، در خداشناسی، یا گرفتار تعطیل خواهد شد یا گرفتار تشبیه. (قبادیانی، ۱۳۸۰، ص ۷۶)

ناصر خسرو در کلام پیر عقل را ناتوان از شناخت خدا می‌خواند و تنها تعلیم از حجت خدا را کارساز می‌داند. (قبادیانی، ص ۱۸-۱۹)

او دربارهٔ اعتقاد طایفهٔ حقه می‌نویسد: طایفهٔ حقه بر این باورند که موجودات را خدایی است که همیشه بوده و خواهد بود. این خداست که کسی را به چیزی برد، مادامی که بر صورت و صفت او نباشد؛ چه هرچه به هیچ وجهی بر صورت و صفت این کس نباشد، مجهول مطلق آن کس باشد و راه بردن به مجهول مطلق محال است؛ و ارادت باری تعالی آن بود که او را بر مرد او بشناسند و بپرستند. و از همهٔ موجودات انسان را برگزید و به صورت و صفت خود گرامی کرد و این صورت خاص اوست و همهٔ انبیا و نیکان، اشارت به آن کرده‌اند. (قبادیانی، ص ۹۶-۹۷)

خواجه نصیر (۵۷۹ق) که سال‌ها در قلعه‌های اسماعیلیه زندگی کرده و کتاب *روضه التسلیم* را در تقریر عقاید باطنیان نوشته است، نشانه‌هایی از پذیرش الاهیات سلبی آورده است. برای نمونه، در نقد نظریهٔ مخالفان توحید، چندین برهان اقامه می‌کند و در ادامهٔ نقد می‌گوید:

و اگر گویند و نیز این دویی به صفت توان گفت، بگوی تا آن صفت که به آن دواند خدایی است، اگر صفت خلقی گویی خدایی نیست. این صفت را که به خدایی داشتن صفت دیگر باید، اینجا محالات شنیع‌تر شود. اگر گویی خلق است که به

صفت او تعالی است، لازم آید که چون خلق به صفت ذات او تعالی نشاید، آن صفت نه صفت او تعالی باشد. اینجا چندان دوایر حیرت و ضلالت بر هم گردد که سر از میان آن نتوان بردن... (خواجه نصیرالدین طوسی، بی‌تا، ص ۷)

علی بن حنظله المحفوظی الوادعی (۶۲۶ق) چون پیشینیان خویش توصیف باری تعالی به صفات و اسمای مبدعات و مخترعات را باور نداشت؛ تا آنجا که اطلاق کلمه مبدع بر خدا را استعاره دانسته و اطلاق هویت متعالی را فرار از گرفتار شدن در دام تعطیل می‌داند. (محفوظی، ۱۴۰۷ق، ص ۸۴-۸۵)

قیس بن منصور دادیخی (قرن هفتم) نیز مردم را در نظریه توحید به سه گروه تقسیم می‌کند:

گروه نخست، کسانی که بر ظاهر تنزیل ایستاده و در تشبیه و تمثیل فرورفته‌اند؛

گروه دوم، آنان که تنزیل را ترک کرده و گرفتار تعطیل شده‌اند؛

گروه سوم، که همان موحدان شناخته می‌شوند، به تنزیل اقرار دارند و توحید را در تأویل و تنزیل دنبال می‌کنند. این گروه به تنزیه بی‌تشبیه اعتقاد دارند و تجرید بدون تعطیل را پی می‌گیرند؛ توحید بی‌تمثیل را مد نظر دارند و نام‌های تنزیل را به تأویل دنبال می‌کنند. (دادیخی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۰)

قیس بن منصور شناخت هویت باری تعالی را ناممکن می‌خواند و تمامی مخلوقات را ناتوان از درک هویت خداوند معرفی می‌کند. او مانند دیگر اسماعیلیان، توصیف باری تعالی را ناممکن دانسته، توصیف خدا به فوق و تحت و دیگر خصوصیات را نادرست می‌خواند. در نگاه دادیخی، افضل و اعلا صفت خداوند، در جمله «بسم الله الرحمن الرحیم»، و افضل اسمای الهی در عبارت «لا اله الا الله» بروز و ظهور یافته است. وی «اله» و «الله» را دو اسم خاص خداوند می‌شناسد و دو کلمه «لا» و «الا» را عام می‌داند که در کلام خلق استفاده می‌شوند. افزون بر این، دو اسم اله و الله را اشاره به عقل و نفس می‌خواند؛ از آن روی که عقل و نفس را اصل عالم علوی و

سفلی و هر آنچه در این دو عالم است، می‌داند. الله دلیل بر عقل و وحدانیت خداست و اله دلیل بر نفس. (همان، ص ۱۶۱)

در خور توجه آنکه قیس بن منصور صفات را به صفات ذات و فعل تقسیم می‌کند و توصیف به صفات ذات را نادرست، ولی توصیف به صفات فعل را روا می‌داند. بر این اساس خداوند به برخی افعال توصیف می‌شود و به برخی توصیف نمی‌شود. برای نمونه، خداوند با موسی تکلم می‌کند، اما با فرعون نه؛ یا اینکه ارادهٔ یسر می‌کند، اما ارادهٔ عسر ندارد. (همان، ص ۱۶۲)

شهاب‌الدین ابوفراس (۸۶۸ق)، داعی مطلق اسماعیلیه در قرن نهم، نه تنها خدا، بلکه عقل اول را نیز توصیف‌ناشدنی و درک‌ناپذیر می‌خواند و درک، علم و احاطه را به عقل نسبت می‌دهد، نه باری تعالی. (ابوفراس، ۱۹۷۸م، ص ۹)

ادریس قرشی (۸۷۲ق)، دیگر طرف‌دار الاهیات سلبی است. او در باب ثانی کتاب خویش، از سلب اسما و صفات از خدا می‌گوید و خدا را توصیف‌ناشدنی و اشاره‌ناپذیر می‌خواند. در نگاه قرشی، خدا برتر از آن است که به صفتی از صفات توصیف شود یا اسمی از اسما بر او اطلاق گردد؛ و صفات یا نام‌هایی که برای خدا آورده می‌شود، به صورت حقیقی بر مبدع عالم اطلاق نمی‌گردد. برای نمونه، صفاتی در آیات وحی بر خداوند اطلاق شده است، مانند سمیع، علیم، قادر و حکیم، تعبیر از چیزهایی است که خداوند در خلش نهاده است و اطلاق آنها بر خداوند مجازی است، نه حقیقی. خداوند، نه جسم است که به صفات جسم توصیف گردد و نه عقل است که به صفات عقل توصیف شود. افزون بر این، نه چیزی بر خدا محیط است و نه وحدانیت بر خداوند اطلاق می‌گردد. کسی که خدا را نفی می‌کند، در باتلاق تعطیل می‌افتد و آن که خدا را توصیف و تشبیه می‌کند، در گرداب شرک غرق می‌شود؛ چه اینکه خداوند می‌فرماید: وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ. (انعام: ۹۱) بنابراین، نتیجه می‌گیریم که اسما،

صفات، اشارات و عبارات، بر غیر خدا اطلاق می‌شوند و بر خدا اطلاق نخواهند شد. (قرشی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۰-۲۱)

هم‌ایشان از روایات امام علی علیه السلام برای اثبات درستی الاهیات سلبی خویش بهره می‌گیرد؛ آنجا که امام می‌فرماید: توحید خداوند به نفی صفات از خداست. عقل هر صفت و موصوفی را مخلوق و هر مخلوقی شهادت می‌دهد که خالق دارد که نه صفت است و نه موصوف قرار می‌گیرد. (همان، ص ۲۲)

قرشی در تقریر دلیل طرف‌داران الاهیات سلبی می‌نویسد: توصیف باری تعالی به عالم یا قادر، وجود یک عالم و یک معلوم را می‌طلبد؛ چنان‌که توصیف خداوند به قادر نیز وجود قدرت، قادر و مقدور^۱علیه را لازم دارد. در این صورت، آیا خداوند پیش از آفرینش، عالم یا قادر بود؟ اگر بگویید پیش از آفرینش نیز قادر و عالم بود، در این صورت صفت علم و قدرت برای خداوند قدیم خواهد بود؛ اما اگر ادعا کنید صفت قدرت و علم پس از آفرینش برای خدا پیدا شده است، در این صورت علم و قدرت حادث خواهد بود و محل حوادث و اگر خداوند را قادر بشناسیم، چنان‌که برخی مخلوقات را قادر می‌دانیم، در این صورت اگر خداوند را دارای قدرت تامه بدانیم اما به هر حال مخلوق خداوند با خداوند در این قدرت و علم شریک خواهد بود. (همان، ص ۲۴)

شهاب‌الدین شاه‌حسینی نزاری (۱۸۵۰م) نیز از ناتوانی عقول پیامبران در درک شناخت ذات خدا می‌گوید، هر چند وی به کمک براهین عقلی، خدا و توحید را اثبات می‌کند، اما زیاده‌روی در بحث خداشناسی را روا نمی‌داند؛ چه اینکه معتقد است ذات خدا شناخته‌شده نیست و در نتیجه، صفات او شناخته نمی‌شود. (حسینی، ص ۱)

پدیدآورنده کتاب هفت باب، بر ناتوانی عقل، وهم، خیال، فکر و اندیشه از معرفت حق تعالی تأکید دارد. (بابا سیدنا، ص ۲۲۲)

فدایی، نویسنده نزاری خراسان در قرن چهاردهم هجری، می‌گوید: در معرفت باری تعالی، که هیچ کس را قدرت نیست که پی به ذات او ببرد، بلکه تفکر در ذات پاک او - عز و علا - کفر است و همه خلق عاجزند از درک کردن صفات او؛ و نمی‌رسد اوهام به کنه او و بیرون است از افهام، صفات او؛ و هرچه در معرفت او حاصل نمایی او - جل ثنائیه - ماورای السور؛ كما قال النبی ﷺ: ما عرفناک حق معرفتک، به جهت اینکه او محیط است بر ما و ما محاطیم، و محاط از محیط چه خبر دارد؛ اگر حقیقت او را بدانیم، لازم می‌آید که ما محیط باشیم. (فدایی، ۱۳۷۳، ص ۲۲)

نتیجه

اسماعیلیه مانند بسیاری از طرفداران الاهیات سلبی، خداشناسی خویش را بر مجموعه‌ای از سلبها استوار ساخته‌اند. از آثار اندکی که از نویسندگان اسماعیلی بر جای مانده است، می‌توان به نگاه مثبت ایشان به الاهیات سلبی و نگاه منفی آنها به الاهیات ایجابی دست یافت.

آثار برجای مانده از باطنیان را، هرچند بسیار اندک است و از این میان، آثار ناظر به مباحث خداشناسی بسیار نادر، در مجموع می‌توان به سه گروه تقسیم کرد:

الف) آثاری که پیش از دوره فاطمیان نوشته شده‌اند؛

ب) آثاری که دانشمندان عصر حکومت فاطمیان نوشته‌اند؛

ج) آثاری که اندیشمندان اسماعیلی پس از سقوط حکومت فاطمیان تهیه کرده‌اند. از میان آثار یادشده، گروه دوم بیشترین مباحث را درباره الاهیات سلبی دارند و نویسندگان این آثار، به شدت از الاهیات سلبی حمایت کرده و الاهیات ایجابی را به نقد و سنجش گرفته‌اند. برای نمونه، سجستانی، کرمانی، قاضی نعمان و ناصر خسرو بیشترین سخنان را در نقد الاهیات ایجابی و دفاع از الاهیات ایجابی دارند.

پس از گروه دوم، گروه سوم و اول، به ترتیب بیشترین سخنان را در تقریر الاهیات

سلبی دارند.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین، **اسماء و صفات حق**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۳۸۱.
۲. ابن حجر، **فتح الباری**، ج دوم، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تا.
۳. ابن حیون، نعمان بن محمد، **اساس التأویل**، تحقیق عارف تامر، بیروت، دارالثقافة، بی‌تا.
۴. ابن میمون، موسی، **دلالة الحائرين**، تحقیق حسین آتای، بی‌جا، مکتبه الثقافة الدینیه، بی‌تا.
۵. ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان، **اعلام النبوه**، تحقیق صلاح الصاوی و دیگران، بی‌جا، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
۶. ابوفراس، شهاب‌الدین، **مطالع الشموس فی معرفة النفوس**، اربع رسائل اسماعیلیه، تحقیق عارف تامر، بیروت، دار مکتبه الحیاة، ۱۹۷۸م.
۷. احمد بن حنبل، **مسند احمد**، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
۸. اشعری، علی بن اسماعیل، **مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین**، تصحیح هلموت ریتز، ویسبادن، جمعیت مستشرقین آلمانی، ۱۴۰۰ق.
۹. افلاطون، **مجموعه آثار**، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، بی‌تا.
۱۰. اوئن، هاواری، **دیدگاه‌ها درباره خدا**، ترجمه حمید بخشنده، قم، اشراق، ۱۳۸۰.
۱۱. بابا سیدنا، **هفت باب**، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۱۲. بغدادی، عبدالقادر، **الفرق بین الفرق**، تعلیقه ابراهیم رمضان، بیروت، لبنان، ۱۴۲۱ق.
۱۳. جرجانی، **شرح المواقف**، تحقیق علی بن محمد جرجانی، مصر، مطبعة السعاده، ۱۳۲۵.
۱۴. حسینی، شهاب‌الدین، **خطابات عالییه**، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۱۵. خواجه نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، **روضه التسلیم یا تصورات**، تصحیح ایوانف، تهران، بی‌نا، افست از چاپ بمبئی، بی‌تا.
۱۶. دادیخی، قیس بن منصور، **رسالة الاسابیح، خمس رسائل اسماعیلیه**، تحقیق عارف تامر، بی‌جا، دارالانصاف، ۱۳۷۵.
۱۷. دیویس، برایان، **درآمدی به فلسفه دین**، ترجمه ملیحه صابری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸.

۱۸. راسل، برتراند، **تاریخ فلسفه غرب**، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز، ۱۳۶۵.
۱۹. رحمانی، غلامرضا، **فلسفه عرفانی فلوطین**، تهران، سفینه، ۱۳۸۶.
۲۰. سجستانی، اسحاق، **کتاب الافتخار**، تحقیق پونا والا، بی‌جا، دارالغرب الاسلامی، ۲۰۰۰م.
۲۱. _____، **کتاب الینابیع**، تحقیق مصطفی غالب، بیروت، المكتب التجاری للطباعة و التوزیع و النشر، ۱۹۶۵م.
۲۲. سمعانی، **تفسیر السمعانی**، تحقیق یاسر بن ابراهیم و دیگران، ریاض، دارالوطن، ۱۴۱۸ق.
۲۳. شیخ صدوق، **التوحید**، تحقیق سیدهاشم حسینی طهرانی، قم، جامعه مدرسین، بی‌تا.
۲۴. شیرازی، هبة الله، **المجالس المؤیدیه**، تحقیق مصطفی غالب، بیروت، دارالاندلس، بی‌تا.
۲۵. العجلونی، اسماعیل، **کشف الخفا**، ج سوم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
۲۶. علامه حلی، **منهاج الکرامه فی معرفه الامامه**، تحقیق عبدالکریم مبارک، مشهد، تاسوعا، ۱۳۷۹.
۲۷. فخر رازی، **المطالب العالیة من العلم الالهی**، تحقیق احمد حجاز السقا، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۸. _____، **تفسیر الرازی**، ج سوم بی‌جا، بی‌تا، بی‌تا.
۲۹. فدایی، محمد، **هدایة المومنین**، تصحیح الکساندر سیمونوف، تهران، اساطیر، ۱۳۷۳.
۳۰. فلوطین، **دوره آثار فلوطین**، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶.
۳۱. قبادیانی، ناصر خسرو، **جامع الحکمتین**، تصحیح هانری کرین و دیگران، تهران، طهوری، ۱۳۶۳.
۳۲. _____، **کلام پیر**، بی‌جا، بی‌تا، بی‌تا.
۳۳. _____، **گشایش و رهایش**، تصحیح سعید نفیسی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰.
۳۴. قرشی، ادريس عمادالدين، **زهر المعانی**، تحقیق مصطفی غالب، بیروت، مؤسسه الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۴۲۸ق.
۳۵. کرمانی، حمیدالدين، **الرسالة الوضیة فی معالم الدین و اصوله**، تحقیق محمدعسی الحریری، بی‌جا، دارالقلم للنشر و التوزیع، ۱۴۰۷ق.
۳۶. _____، **راحة العقل**، تحقیق مصطفی غالب، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۸۳م.
۳۷. _____، **مجموعه رسائل کرمانی**، تحقیق مصطفی غالب، بیروت، الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۴۰۷ق.

۳۸. المحفوظی، علی بن حنظله، رسالة ضیاء العلوم و مصباح العلوم، اربع كتب حقانیه، تحقیق مصطفی غالب، بیروت، مؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۴۰۷ق.
۳۹. مسلم نیشابوری، صحیح مسلم، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
۴۰. النر، استامپ؛ جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه مرتضی فتحی‌زاده، قم، اشراق، ۱۳۸۰.
۴۱. نووی، شرح مسلم، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۴۲. نسفی، مدارک التنزیل و حقائق التأویل، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۴۳. واحدی نیشابوری، الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، دارالقلم، ۱۴۱۵ق.
۴۴. الیمن، جعفر بن منصور، کتاب الکشف، تحقیق مصطفی غالب، بیروت، دار الاندلس، ۱۴۰۴ق.
۴۵. ثعلبی، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، تحقیق ابی‌محمد بن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۴۶. چند تن از اساتید فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، چ سوم، تهران، حکمت، ۱۳۷۰.