

بررسی و نقد چهار رویکرد در الاهیات سلبی

موسی ملاپری*

چکیده:

نظریه الاهیات سلبی به عنوان یکی از نظریه‌های مهم درباره معناشناسی اسما و صفات الاهی از دیرباز بین اندیشمندان مسلمان مطرح بوده است. گروهی آن را به طور مطلق قبول کرده‌اند و جمعی به کلی منکر آن هستند. این مقاله، دو پرسش در خصوص این نظریه را بررسی می‌کند. اولاً، علت رویکرد اندیشمندان به این نظریه چه بوده است و با آن چه مشکلی را حل کرده‌اند؟

ثانیاً، رویکرد صحیح در قبال این نظریه چیست؟

الاهیات سلبی به چهار نظریه فرعی منشعب می‌گردد که اگر چه در اصل نظریه با هم مشترکند، در اهداف، انگیزه‌ها، نتایج و پیامدها اختلاف دارند؛ گروهی به سبب دشواری تعقل ایجابی صفات خداوند، گروهی دیگر به دلیل انکار صفات ذاتی حق تعالی و سومین گروه به قصد تعبیر منطقی صحیح از عینیت صفات با ذات به الاهیات سلبی روی آورده‌اند. دیدگاه چهارم هم رویکرد روایات است که به قصد نفی تشبیه، به الاهیات سلبی پرداخته‌اند. در این پژوهش، سه نظریه نخست نقد شده‌اند و نظریه چهارم به عنوان مفهومی معقول، نه واجب و ضروری الاجراء، تأیید شده است. **واژگان کلیدی:** الاهیات سلبی، صفات خداوند، معناشناسی صفات، فهم عقلانی صفات، نفی تشبیه، عینیت صفات با ذات.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.

تاریخ تأیید: ۸۸/۵/۱۷

تاریخ دریافت: ۸۷/۱۱/۱۴

طرح مسأله

مسأله خداشناسی نه تنها به عنوان بخش عظیمی از همه نظام‌های فلسفی همیشه مورد توجه بوده است، بی‌شک نخستین و مهم‌ترین مسأله‌ای است که در حوزه حیات و تفکر دینی برای هر انسانی مطرح می‌شود. لذا در روایات اسلامی از خداشناسی به عنوان برترین معارف، اولین سنگ‌بنای تدین و اوجب واجبات یاد شده است: «اول الدین معرفته» (نهج البلاغه، خ ۱) و «اول عبادة الله معرفته» (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۵: ۳۴) و «ان افضل الفرائض و اوجبها علی الانسان معرفه الرب و الاقرار له بالعبودية.» (خراز قمی، ۱۴۰۱: ۲۵۸)

این همه تأکید بر اهمیت موضوع، کافی بود تا حجم عظیمی از ادبیات کلامی و فلسفی مسلمین به مباحث خداشناسی اختصاص پیدا کند که نظریه الاهیات سلبی نیز بخشی کوچک از این ادبیات است. برای آشکار شدن موقعیت بحث و اینکه این نظریه در چه جایگاهی از مباحث خداشناسی واقع می‌شود، تنها متذکر می‌شویم که مباحث خداشناسی به شناخت ذات، صفات و افعال خداوند تقسیم می‌شود. در شناخت ذات و صفات نیز دست‌کم گرایش‌های خداشناسی فطری، شهودی و عقلی مطرح است. در قلمرو شناخت عقلی می‌توان بین دو دسته موافقان و مخالفان چنین شناختی تمایز نهاد. موافقان - به حصر استقرائی - برخی بر شناخت ذات و صفات به نحو بالوجه فتوا می‌دهند (عموم حکمای مسلمان) و گروهی دیگر، معرفت ذات و صفات ذات را به نحو بالوجه و معرفت صفات فعل را به نحو بالنکته ممکن می‌دانند. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۹ و ۴۰)

مخالفان معرفت عقلی نیز - به حصر استقرائی - برخی قائل به اشتراک لفظی اسما و صفات الاهی هستند و مطلق معرفت عقلی خداوند را منکرند. برخی معرفت ایجابی خداوند را بر نمی‌تابند؛ اما معرفت سلبی را ممکن دانسته، نظریه الاهیات سلبی را ترویج می‌کنند. گروهی نیز الاهیات سلبی و نظریه اشتراک لفظی اسما و صفات را

مانعةالجمع ندانسته‌اند و انکار معرفت عقلی را به هر دو نظریه مستند می‌کنند. با این اشاره گذرا آشکار می‌شود که نظریه الاهیات سلبی، یکی از نظریه‌های اساسی در باب خداشناسی است که - در تفسیر مشهورش - در مقابل نظریه رایج در فلسفه و کلام اسلامی قرار می‌گیرد و هر گونه شناخت ایجابی خداوند را منتفی می‌داند و بر آن است که صفات ثبوتی حق تعالی نیز به صفات سلبی باز می‌گردند؛ مثلاً تفسیر صحیح از عالم بودن حق تعالی این نیست که او متصف به صفت کمالی به نام علم است؛ بلکه علم در اینجا فقط بر نفی جهل دلالت می‌کند.

این نظریه، پیشینه‌ای کهن دارد. در حوزه فلسفه یونان، افلاطون و فلوطین، در حوزه فرهنگ اسلامی - غیر از اشارات روایی به این نظریه - دانشمندانی چون شیخ صدوق، علامه حلی، علامه مجلسی، ملا رجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی و در حوزه کلام یهودی نیز ابن‌میمون از آن دفاع کرده‌اند. شاید اعراض غالب فلاسفه و متکلمان مسلمان از این نظریه برای متروک و مهجور ماندن آن در گذشته کافی بوده است؛ ولی امروزه طرح مجدد این نظریه، از سویی محصول بازنگری در میراث کلامی و فکری مسلمین و مطالعات همه‌جانبه در سنت کهن کلامی و فلسفی آنهاست و از سویی دیگر، در رواج مجدد گرایش‌های عقل‌ستیز در عرصه خداشناسی ریشه دارد. به هر روی، امروزه غیر از استناد به ریشه‌های روایی این نظریه و اینکه الاهیات سلبی از روایات شیعی نشأت می‌گیرد، دو گروه موافقان و مخالفان مقابل هم صف‌آرایی کرده‌اند. گروهی به نقد و ابطال و انکار این نظریه می‌پردازند (جوادی‌آملی، همان: ۲۵۵؛ علیزمانی، ۱۳۸۶: ۲۰۲ - ۲۰۶) و حتی برخی ابطال این نظریه را از مسلمات شریعت می‌دانند (ملکی میانجی، ۱۳۷۳: ۲۴۰) و در طیف دیگر، محققانی پس از دفاع عقلی از این نظریه، آن را از مسلمات روایات اهل بیت(ع) دانسته‌اند. (برنجکار، ۱۳۷۴: ۷۱)

اما آنچه در این مقاله بررسی می‌شود، دو پرسش است:

اولاً، علت رویکرد اندیشمندان مسلمان به این نظریه چه بوده است و برای حل

چه مشکلی به آن روی آورده‌اند؟

ثانیاً، رویکرد صحیح به الاهیات سلبی و تفسیر درست از آن چیست؟

پاسخ‌هایی که برای اثبات آنها تلاش خواهیم کرد - به ترتیب پرسش‌ها - عبارتند از: یک. با تأمل در آرای موافقان و مخالفان آشکار می‌شود که نظریه الاهیات سلبی دست کم در چهار قالب قابل طرح است که اگرچه در یک مفهوم با هم اشتراک دارند، دواعی، ادله و انگیزه‌های آنها و در نتیجه لوازم و پیامدهای آنها یکی نیست. لذا نخست باید هر یک از آنها را شناخت و آنگاه به نقد و بررسی آنها پرداخت. نزاع‌هایی که پیش از این تفکیک و قبل از شناخت گرایش‌ها صورت بگیرند، از نوع نزاع در مشترک لفظی است.

دو. تفسیر صحیح و رویکرد شایسته به الاهیات سلبی آن است که چنین نظریه‌ای تا زمانی که به معنای نفی تشبیه بین خالق و مخلوق به کار می‌رود، نظریه‌ای مقبول و قابل دفاع است. به اعتقاد ما، رویکرد روایات به این نظریه، بر همین معنا قابل حمل و تفسیر است.

تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، دو پاسخ (فرضیه) بالا که دستاوردهای این تحقیق محسوب می‌گردند، جدید می‌باشند و چنانچه مباحث آتی از عهده اثبات آنها برآید، می‌توانند به تعمیق و روشننگری مباحث خداشناسی به نحو عام و الاهیات سلبی به نحو خاص مدد رسانند.

بدیهی است شیوه این نوشته، برون دینی و تحلیلی - منطقی خواهد بود و از آنجا که مثبتین و منکرین را - به لحاظ اشتراک در دواعی و ادله - در چهار گروه قرار می‌دهیم، امکان رعایت ترتیب تاریخی آرا فراهم نیست. فقط در اینجا دانشمندی را که به الاهیات سلبی گرویده‌اند و در متن مقاله درباره آنها گفتگو خواهیم کرد، به ترتیب تاریخی نام می‌بریم و ذکر آرای هر یک را به موضع خود می‌سپریم. فلوطین (م ۲۷۰ م)، شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق)، موسی بن میمون (م ۶۰۱ ق)، علامه حلی (م ۷۲۶ ق)، فاضل مقداد سیوری (م ۸۲۶ ق)، ملا رجبعلی تبریزی (م ۱۰۸۰ ق)، قاضی

سعید قمی (م ۱۱۰۳ ق) و علامه مجلسی (م ۱۱۱۰ ق). منشأ روایی این نظریه، دو روایت است که یکی منسوب به امام علی بن موسی الرضا (ع) (م ۲۰۳ ق) و دیگری از امام جواد (ع) (م ۲۲۰ ق) می باشد که کلینی در کافی آنها را نقل کرده است. لذا این روایات، کهن ترین سند برای این نظریه در عالم اسلام هستند.

رویکردها

رویکرد یکم

چنانکه پیش از این گفته شد، ما برای ساماندهی رویکردها آنها را در چهار گروه طبقه بندی خواهیم کرد. نخستین گروه دانشمندانی هستند که مشکل تصور و تعقل صفات خداوند، آنها را به الاهیات سلبی سوق داده است. این دانشمندان معتقدند از آنجا که نمی توان اسما و اوصاف الاهی را به نحو ایجابی درک کرد، بنابراین چاره آن است که آنها را به نحو سلبی تحلیل کنیم.

فلوطین یکی از این افراد بود که شاید به دلیل گرایش عرفانی اش به ناتوانی زبان از توصیف «واحد» قائل شد. او وصول به واحد و همنشینی و اتحاد با او را می پذیرد؛ اما بر آن است که با عقل و اندیشه نمی توان از او سخن گفت. (۱۳۶۶: ۲ / ۱۰۸۸) حتی نمی توان واحد را «او» یا «هستی» خواند. (همان: ۱۰۸۲) وی در رساله نهم از انشاد ششم که به همین موضوع پرداخته است، تقریباً هر نوع سخن گفتن و هر گونه تعلقی نسبت به واحد را نفی می کند. سخن صریح او را می توان در انشاد پنجم از رساله سوم یافت؛ وی در آنجا به صراحت اظهار می کند که اگر چه نمی توان به نحو ایجابی از او سخن گفت: «با این همه، از داشتن او محروم نیستیم؛ هر چند او را به زبان نمی توانیم آورد.» (همان: ۷۰۶) و صریح تر اینکه می گوید: «همین قدر می گوئیم که او چه نیست؛ ولی نمی توانیم بگوئیم چه هست.» (همان)

از آنچه گفته شد، دو نکته به دست می آید: اولاً، فلوطین به توصیف سلبی

خداوند گرایش داشته است؛ ثانیاً، علت این گرایش آن است که عقل را قادر به درک ایجابی اوصاف او نمی‌داند.

فاضل مقداد، شارح آثار علامه حلی که به تبع استادش به الاهیات سلبی روی آورده است، نیز در این گروه قرار می‌گیرد. او نیز معتقد است از آنجا که اوصاف حق تعالی محبوب از دید عقل است، درک ایجابی از او ممکن نیست؛ لذا تنها می‌توان او را به‌مدد اوصاف سلبی تعقل نمود. (همان: ۱/ ۱۸ و ۱۹) غیر از دو اندیشمند مذکور، گرایش علامه مجلسی به الاهیات سلبی را نیز می‌توان در همین راستا تفسیر نمود. او به تبع روایت مشهوری از امام رضاع) که به همین معنا مربوط است، اظهار می‌کند از آنجا که درک ایجابی از اوصاف و اسمای الاهی بر ما دشوار، بلکه غیر ممکن است، چاره‌ای جز این نیست که اوصاف او را به‌نحو سلبی تصور کنیم؛ لذا در باب علم حق تعالی می‌نویسد: «نسبت دادن علم به حق تعالی به معنای نفی جهل است؛ زیرا علم او تنها به همین طریق برای ما قابل درک است.» (۱۴۰۴: ۱۵۸ / ۴)

در مجموع می‌توان گفت مسأله اندیشمندانی که آرای آنها را در گروه نخست مطرح کردیم، یک مسأله معرفتی است و دغدغه آنها شناخت حق تعالی و تعقل اوصاف او بوده است.

رویکرد دوم

گروهی با انگیزه دیگری به الاهیات سلبی روی آوردند. مسأله و مشکل این گروه، معضل معروف رابطه ذات و صفات بود که یک مسأله وجودشناختی است. برای این معضل، سه راه حل پدید آمد. اشاعره صفات را زائد بر ذات دانستند و به مقتضای این قاعده که اساساً صفت، امری زائد و غیر ذات است، پایدار ماندند. عموم فلاسفه هم به عینیت صفات ذاتی با ذات معتقد شدند؛ اما گروهی نیز به انکار صفات ذاتی پرداختند.

طبیعی است که منکران صفات ذاتی برای توجیه و تأویل رویکرد اثباتی قرآن در باب صفات، راهی را جستجو کنند و این راه الاهیات سلبی بود. رویکرد دانشمندانی چون موسی بن میمون، ملا رجبعلی تبریزی و شاگردش، قاضی سعید قمی، در این راستا قابل تفسیر است.

ابن میمون از نظریه عینیت صفات با ذات انتقاد کرد و بر ابطال این نظریه برهان اقامه نمود. از نظر او، صفت ذاتی، تعبیری پارادوکسیکال و مردود است؛ زیرا:

آنچه از تعبیر صفت به عقل می آید، این است که حقیقتی عرضی قائم و زائد بر ذات است. در غیر این صورت، حملش بر ذات، بیهوده و مستلزم تکرار خواهد بود؛ همانند اینکه گفته شود انسان انسان است و یا ناطق است. (همان: ۱۱۶)

از سوی دیگر، وی نظریه زیادت صفات بر ذات را نیز مقبول ندانسته است؛ لذا تنها راه پیش روی او در قبال صفات ثبوتی، بازگرداندن صفات ذاتی به صفات سلبی است. بدین ترتیب با صراحت اظهار می کند: «بدان که تنها توصیفی که بدون تسامح، شایسته حق تعالی است و مستلزم کفر و شرک نیست، توصیف او به اوصاف سلبی است.» (همان: ۱۳۶) پس به هیچ وجه جایز نیست خداوند را به صفات ذاتی متصف کرد و همان طور که اتصاف او به جسمانیت ممتنع است، اتصافش به صفات ذات نیز ممتنع است. کسانی که او را واحد دانسته اند و در عین حال از صفات سخن می گویند، او را تنها در حدّ لفظ، واحد دانسته اند. (همان: ۱۱۵)

مشکلی که ابن میمون را ملزم کرد تا صفات ذاتی را به سوالب باز گرداند، تنها در حیطة صفات موسوم به ذاتی مطرح بود، نه در عرصه صفات فعل؛ چراکه زیادت صفات فعل بر ذات حق تعالی، نظری متفق علیه بوده است. به همین دلیل، ابن میمون نظریه الاهیات سلبی خویش را به حیطة صفات فعل تسری نمی دهد و به صراحت اظهار می دارد:

صفاتی که حق تعالی به آنها توصیف می‌شود یا صفت فعل هستند (که می‌توانند صفاتی ایجابی و ثبوتی باشند) و یا به صفات سلبی باز می‌گردند. (همان: ۱۳۹)

رویگرد قاضی سعید و استادش ملارجبعلی تبریزی نیز از همین نوع است. قاضی معتقد است براهین متعددی بر نفی نظریه عینیت صفات با ذات اقامه شده است؛ لذا از قول استادش با استناد به قاعده «ان الصفة هی ما به الشیء بحال و الا لم تکن صفة» (قاضی سعید، ۱۳۸۰: ۱۱۱/۳) نتیجه می‌گیرد که اگر مفهومی را صفت بدانیم، به‌ناچار باید آن را عرضی و زائد بر ذات محسوب کنیم و چنین قولی مستلزم تکثر حیثیات و تعدد جهات در خداوند است؛ لذا راه درست عبات است از: «بازگرداندن همه صفات به سلب مقابل آنها و نفی هر گونه معنای ثبوتی از حق تعالی؛ خواه عین ذات باشد، خواه زائد بر ذات.»^۱ (همان: ۱۱۰)

قاضی سعید نیز همانند ابن‌میمون، وقتی به صفات فعل می‌رسد، بازگشت آنها به صفات سلبی را لازم نمی‌شمارد. (همان: ۱۳۰) از آنجا که صفات فعل، زائد بر ذات هستند، اسناد ایجابی آنها به حق تعالی مستلزم محالات مذکور نیست.

رویگرد سوم

گروه بعدی دانشمندانی هستند که بر خلاف گروه دوم، منکر صفات ذاتی نیستند؛

۱. قاضی سعید بر این مطلب، دو برهان اقامه می‌کند. اولین برهان او چنین است: «قد بینا ان تلک المفهومات الی عندنا امور وجودیة و انها لا سبیل لها الی حضرة الاحدیة تعالی شانه؛ فالذی عندالله جل جلاله منها، لو کانت علی المعنی الذی یلیق بعز جلاله امور وجودیة و لاریب آنها صفات و ان الصفة ما یکون معه الشیء بحال و کل ما یکون معه الشیء بحال، یکون غیر ذلک الشیء بالضرورة و کل ما یکون غیر المبدأ الاول وکان امرأ ثبوتیاً فهو معلول البتة؛ فیکون تلک المحمولات مخلوقات له تعالی. والله تعالی لا یوصف بخلقه و لایستکمل به؛ لانه یلزم کونه تعالی فاعلاً و قابلاً و ایضاً یلزم تعدد الجهات فیہ سبحانه لصدورها عنه تعالی...» (همان: ۱۱۲ و ۱۱۳)

بلکه صفات ذاتی را به عنوان حقایقی وجودی و کمالی، عین ذات حق می‌دانند و برخلاف دانشمندان گروه اول، از استحاله تعقل ایجابی صفات خداوند سخن نمی‌گویند؛ اما در عین حال به الاهیات سلبی روی آورده‌اند.

در بررسی علت رویکرد آنها به الاهیات سلبی می‌توان گفت آنها تعبیر سلبی از صفات ذات را تعبیر منطقی صحیحی برای بیان عینیت صفات و ذات دانستند. ایشان به لازمه منطقی نظریه عینیت صفات ذاتی با ذات توجه نمودند و معتقد شدند همان‌طور که صفات در مقام عین، چیزی جز ذات نیستند و وجود جداگانه‌ای ندارند، برای نفی هر گونه توهم زیادت صفات بر ذات، مناسب آن است که در مقام تعبیر منطقی و زبانی از صفات ذات و نیز در مقام حمل صفات بر ذات، تعبیر سلبی را جایگزین تعبیر ایجابی کنیم تا قضیه ما بیان دقیق‌تری از عینیت صفات با ذات باشد و زبان با واقعیت منطبق افتد. به عبارت دیگر، این دانشمندان گمان کرده‌اند اگر نفی غیریت و دوئیت صفات و ذات در مقام عین بخواهد در مقام ذهن و در تعبیر منطقی منعکس گردد، مستلزم آن است که محمول نیز چیزی غیر از موضوع نباشد و بدین ترتیب، سالبه محصله یا موجه معدوله‌المحمول را که بر ترکیب ذات از موضوع و محمول دلالت ندارند، تعبیر مناسبی برای بیان صفات ذاتی دانسته‌اند.

نماینده کامل چنین دیدگاهی علامه حلی است و به دلایلی که خواهیم گفت، رویکرد شیخ صدوق به الاهیات سلبی را نیز می‌توان به همین صورت توجیه کرد. بی‌گمان علامه حلی از معتقدان به یگانگی ذات و صفات ذاتی است. او در تسلیک *النفس* می‌گوید: «صفات خداوند در خارج عین ذات هستند؛ اگرچه در مقام تعقل، زائد بر ذاتند.» (۱۴۲۶: ۱۴۴) وی همچنین در *منهاج‌الیقین* در مقام رد نظریه معانی و احوال می‌گوید: «قدرت و علم در خارج، عین ذات و در ذهن، مغایر ذات هستند.» (۱۳۷۲: ۲۴۹ و ۲۵۱) اما در *کشف‌المراد* ذیل صفت حیات سخن دیگری دارد که ظاهراً با عبارات مذکور سازگار نیست. او می‌گوید:

اگر صفت حیات را زائد بر ذات بدانیم، صفتی ثبوتی خواهد بود، اما اگر قائل باشیم

عین ذات است، به صفتی سلبی باز می‌گردد و نظر درست همین شق دوم است.

(۱۳۶۷: ۳۱۳)

اگر این عبارت که در مورد صفت حیات بیان شده است، به همه صفات تعمیم داده شود، معنایش این است که از نظر ایشان اولاً، صفات عین ذاتند؛ ثانیاً، اگر صفت ثبوتی عین ذات باشد، به صفات سلبی باز می‌گردد.

واضح است که متکلمی چون علامه حلی که صفات را به سلبی و ثبوتی تقسیم می‌کند و صفات ثبوتی را صفات کمال دانسته، بر اثبات آنها برای ذات برهان اقامه می‌کند، روی آوردش به الاهیات سلبی - همانند قاضی سعید - به معنای نفی صفات ذات نیست؛ بلکه چنانکه گفتیم، دغدغه‌اش یافتن تعبیر منطقی صحیحی است که با عینیت صفات با ذات سازگار باشد.

این رویکرد نه تنها برخلاف رویکرد گروه دوم، با قبول صفات ذاتی منافات ندارد، برخلاف رویکرد گروه نخست، با امکان درک و تعقل ایجابی از صفات نیز منافات ندارد؛ همان‌طور که علامه حلی همه صفات ذاتی را با معانی ایجابی ترسیم و تفسیر می‌کند.

به گمان ما می‌توان انگیزه شیخ صدوق از الاهیات سلبی را نیز چنین دانست. صدوق نیز همانند علامه مجلسی اولاً، تقسیم صفات به سلبی و ثبوتی و نیز ذات و فعل را می‌پذیرد و هم در رساله/اعتقادات (۱۹۹۳: ۲۷) و هم در توحید (۱۳۵۷: ۱۳۹) اتصاف خداوند به صفات ذات را تأیید می‌کند و صفات ذات را عین ذات می‌داند. لذا برخلاف دانشمندان گروه دوم، منکر صفات ذات نیست و از سوی دیگر، برخلاف گروه نخست، امکان تعقل صفات و وقوف بر معانی آنها را می‌پذیرد.^۱ (همان: ۱۹۲)

۱. صدوق ذیل روایتی از پیامبر اکرم (ص) که فرموده است: «الله عزوجل تسعة وتسعون اسماً من دعا الله بها استجاب له و من احصاها دخل الجنة» در معنای احصای اسما می‌گوید: «احصاءها هو الاحاطة بها و الوقوف علی معانیها، لیس معنی الاحصاء عدّها». (۱۳۵۷: ۱۹۵) آنگاه به تفصیل، اسمای نود و نه‌گانه را به‌نحو ایجابی شرح و تفسیر می‌کند.

اما با این همه، وی هم در رساله/اعتقادات و هم در کتاب توحید، الاهیات سلبی را پذیرفته است. در رساله/اعتقادات تصریح می‌کند: «هر صفتی از صفات ذات که خداوند را به آن وصف می‌کنیم، به معنای نفی ضد آن است.» (۱۹۹۳: ۲۷) و در کتاب توحید در مقام تعلیل رویکردش به الاهیات سلبی، از نفی صفات ذات و یا عدم امکان تعقل آنها سخن به میان نمی‌آورد؛ بلکه می‌گوید:

اگر صفات ذات را بر سوالب باز نگردانیم، باید به ثبوت حقایقی ازلی که زائد و قائم بر ذات هستند، قائل شویم و چون چنین لازمه‌ای باطل است، پس چاره کار، ارجاع صفات ذات به صفات سلبی است.^۱ (۱۳۵۷: ۱۴۸)

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان در علت رویکرد صدوق به الاهیات سلبی را همانند علت علامه حلی در توجه به آن دانست و یا موضع علامه حلی را - از حیث تأخرش از صدوق - بیان روشن‌تری از موضع وی تلقی کرد.

رویکرد چهارم

روایاتی که به صراحت می‌توانند مؤید الاهیات سلبی باشند - در حد اطلاع ما - دو روایت هستند؛ یکی از امام رضا(ع) و دیگری از امام جواد(ع) که در این دو روایت، چهار صفت: عالم، سمیع، بصیر و قدیر به نحو سلبی تفسیر شده‌اند.^۲ (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/۱۶ و ۱۲۰)

۱. برای دقت در محل بحث، عین عبارت صدوق را ذکر می‌کنیم: «اذا وصفنا الله تبارک و تعالی بصفات الذات فانما نفی عنه بكل صفة منها ضدها فمتی قلنا انه حی نفینا عنه ضد الحیاة ... و لو لم نفعل ذلك، اثبتنا معه اشیاء لم نزل معه.»

۲. عبارت‌ها چنین است: «... و انما سمی الله عالماً لانه لا یجعل شیئاً... و سمی سمیعاً لانه لا یسمع به الصوت ... لکنه اخبر انه لا ینفخ علیه الاصوات... و هكذا البصیر لانه لا یبصر... و لکن الله بصیر لانه لا یجهل شخصاً منظوراً الیه.» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/۱۲۰) و در روایت امام جواد غیر از سمع و بصیر در باب قدرت گفته شده: «فقولک ان الله قدیر خبرت انه لا یعجزه شیء فنفتت بالکلمه

ابن بابویه قمی، ۱۳۵۷: ۱۸۶ و ۱۹۳)

اما آنچه از این دو روایت و روایت‌های دیگر مربوط به معانی اسماء‌الله به‌دست می‌آید، آن است که این روایات درصدد بیان الاهیات سلبی به‌عنوان یک مدل عام برای اسمای الاهی نیستند؛ بلکه آنچه در آنها مورد تأکید قرار گرفته و به‌عنوان یک مدل عام پیشنهاد شده است، «نفی تشبیه» می‌باشد. بنابراین روایات، الاهیات سلبی را به‌عنوان یک اصل ترویج نمی‌کنند و آنچه در روایات در باب معانی اسمای الاهی به‌عنوان یک اصل بر آن تأکید شده، نفی تشبیه است و الاهیات سلبی تنها به‌عنوان یکی از طرق ممکن برای نفی تشبیه و نه طریقه انحصاری، پیشنهاد شده است. برای تثبیت این مدعا، چند دلیل را ذکر می‌کنیم.

۱. قاعده مورد استناد الاهیات سلبی که به‌احتمال زیاد در عالم اسلام از ابداعات شیخ صدوق بوده، در روایات نیامده است. این قاعده در توحید صدوق به این صورت آمده است: «إذا وصفنا الله تبارک و تعالی بصفات الذات فانما نفی عنه بكل صفة منها ضدها.» (۱۳۵۷: ۱۴۸) در رساله/اعتقادات نیز این مطلب با اندکی تفاوت در عبارات آمده است. (۱۹۹۳: ۲۷) در هر صورت، این قاعده روایی نیست و صدوق نیز ادعا نکرده که از روایات به‌دست می‌آید؛ بلکه همان‌طور که گفته شد، بر صحت و لزوم به‌کارگیری آن برهان اقامه می‌کند؛ اما در روایات، تنها به‌نحو موردی در تفسیر چند صفت بدون استناد به این قاعده و با استناد به قاعده «نفی تشبیه» به تفاسیر سلبی پرداخته شده است. غیبت چنین قاعده‌ای در روایات دست‌کم بدین معناست که روایات، ما را به الاهیات سلبی به‌عنوان یک اصل فرا نمی‌خوانند.

۲. چنانکه در دلیل فوق اشاره شد، قاعده روایی در معانی اسماء‌الله، «نفی تشبیه» است؛^۱ اما این یک مدل کلی است که به گونه‌های مختلف صورت در می‌آید و چنان نیست

العجز». (همو، ۱/ ۱۱۶)

۱. قاعده نفی تشبیه و مکمل آن (نفی تعطیل) از قواعد روایی فراگیر در باب معناشناسی اسما و

که راه آن منحصر در بازگرداندن صفات ثبوتی به صفات سلبی باشد. ما نمونه‌هایی از روایاتی را که به انحاء دیگری - غیر از بازگشت صفات ثبوتی به سلبی - می‌کنند، ذکر می‌کنیم. در غالب این موارد، نخست صفت به‌نحو اثباتی ترسیم شده و سپس نقیض آن یا لوازم غیر لایق به حق تعالی از آن سلب شده است. «الله نور لا ظلام فيه و حی لا موت له و عالم لا جهل فيه.» (ابن بابویه قمی، ۱۳۵۷: ۱۴۰) در این روایت، سخن بر سر این نیست که مثلاً علم به‌صورت «عدم جهل» تصور شود؛ بلکه فحوای سخن آن است که علم به‌نحو ایجابی و به‌گونه‌ای نامحدود و بدون همراهی جهل تصور گردد که در مورد نور و حیات همین‌طور است. طریقه دیگر چنین است: «انه بصیر لا بعین مثل عین المخلوقین و سمیع لا بمثل سمع السامعین.» (همان: ۶۴) و نیز در همین راستا فرموده‌اند: «فهو قریب غیر ملتصق و بعید غیر منفصل.» (همان: ۷۹) گونه‌ای دیگر نیز چنین است: «واحد لا من عدد و دائم لا بآمد و قائم لا بعمد.» (همان: ۶۹) در قرآن کریم نیز آمده: «توکل علی الحی الذی لا یموت.» (فرقان/ ۵۸) امام کاظم (ع) نیز فرموده‌اند: «و انه الحی الذی لا یموت و القادر الذی لا یعجز و القاهر الذی لا یغلب و الحلیم الذی لا یعجل و الدائم الذی لا یبید و الباقي الذی لا یفنی... و العالم الذی لا یجهل.» (همان: ۶۷) روشن است که در این دو فقره، مثلاً حیات به نفی موت تفسیر شده است؛ بلکه به‌عنوان امری ثبوتی ترسیم شده و آنگاه جاودانگی و عدم موت به‌عنوان وصف حیات حق تعالی ذکر شده است. در کلام امیرالمؤمنین (ع) آمده است: «الاحد بلا تأویل عدد و الخالق لا بمعنی حركة و نصب و السميع لا بأداة و البصیر لا بتفریق آله و الشاهد لا بمماسه»

صفات الهی است. روایات متعددی بر این معنا دلالت دارند که توحید عبارت است از خارج کردن حق تعالی از حد تشبیه و تعطیل. شاید مختصرترین آنها این روایت است که: «التوحید نفی الحدین، حد التشبیه و حد التعطیل.» (احسائی، ۱۴۰۵: ۱ / ۳۰۴) برای روایات دیگر این اصل رک: کلینی، ۱۳۶۵: ۱ / ۸۲ و ۸۵ ابن بابویه قمی، ۱۳۵۷: ۸۱، ۱۰۴ و ۱۰۷؛ همو، ۱۳۵۹: ۲ / ۳۷۹ برقی، ۱۳۷۱: ۱ / ۲۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۳ / ۳۰، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۶۸ و ۲۴۳ / ۳۶، ۴۱۲؛ ۱ / ۶۶-۳

والباطن لا يتراخى مصافقة... بان من الاشياء بالقهر والقدرة عليها و بانث الاشياء منه بالخضوع له و الرجوع اليه... عالم اذ لا معلوم و رب اذ لا مربوب و قادر اذ لا مقدور.» (نهج البلاغه/ خ ۱۵۲) «قريب من الشياء غير ملابس، بعيد منها غير مياين، متكلم بلا روية، مرید بلاهمة، صانع لا بجارحة، لطيف لا يوصف بالخفاء، كبير لا يوصف بالجفاء.» (همان: خ ۱۷۹) «فاعل لا باضطراب آله، مقدر لا بجولة فكر، غنى لا باستفادة.» (همان: خ ۱۸۶)

در روایات متعددی اسماء الله به نحو ایجابی تفسیر شده‌اند. در روایتی که از امام رضا(ع) نقل کردیم، اگرچه سه اسم، عالم، سمیع و بصیر به نحو سلبی تفسیر می‌شوند، پنج اسم ظاهر، قائم، لطیف، باطن و قاهر به نحو ایجابی تفسیر شده‌اند:

اما الظاهر فليس من اجل انه علا الاشياء برکوب فوقها و قعود عليها و تسئم لذراها، ولكن ذلك لقهرة و لغلبته الاشياء و لقدرته عليها كقول الرجل: ظهرت على اعدائي و اظهرني الله على خصمي... فهكذا ظهور الله على الاعداء... و اما الباطن فليس على معنى الاستبطان للاشياء بان يغور فيها و لكن منه على استبطانه للأشياء علماً و حفظاً و تدبيراً، كقول القائل: ابطنته یعنی خبرتة و علمت مكتوم سره... وهو قائم ليس على معنى انتصاب وقيام على ساق، كما قامت الاشياء، ولكن قائم، يخبر انه حافظ كقول الرجل: القائم بامرنا فلان.^۱ (کلینی، همان: ۱/ ۱۲۱ و ۱۲۲)

اکنون با توجه به ادله سه گانه‌ای که به تفصیل گذشت، نمی‌توان با نظر محققانی که نظریه الاهیات سلبی را از مسلمات روایات دانسته‌اند و یا اتخاذ این نظریه را گام نهادن در مسیر اهل بیت(ع) می‌دانند،^۲ همراه بود.

۱. برای تفاسیر ایجابی از معانی اسمای علی، واحد، قدیم، سمیع، بصیر، اول، آخر، الرحمن و نیز تفاسیر دیگر از اسمای لطیف، قائم و ظاهر به بحارالانوار مراجعه کنید. (۱۴۰۴: ۴/ ۱۷۳-۱۸۳)

۲. قاضی سعید پس از ذکر نظریه‌های مختلف در شرح و تفسیر اسماء الله، هنگام طرح نظریه مختار

مقایسه رویکردها

پس از تفصیل رویکردهای چهارگانه لازم است موضع آنها را از حیث امکان یا امتناع تفسیر ایجابی از اسماءالله مقایسه کنیم. گروه نخست (فلوطین، فاضل مقداد و مجلسی) منکر صفات ذاتی نبودند؛ بلکه فقط بر امتناع تعقل و تصور اسما و صفات الاهی به نحو ایجابی اصرار می کردند. لذا درک ایجابی از اسماءالله را ممنوع دانسته، در این نکته بین صفات ذات و صفات فعل فرقی قائل نبودند.

برای گروه دوم (ابن میمون، ملا رجعلی و قاضی سعید) که منکر صفات ذاتی بودند، تفسیر ایجابی از اسمای ذاتی به منزله سالبه به انتغای موضوع است. لذا نفی صفات ذاتی - که به وجودشناسی اسما مربوط است - نه تنها آنها را به الاهیات سلبی فرا می خواند، ایشان را به نظریه اشتراک لفظی بین اسمای مشترک خداوند و مخلوقات - که به معناشناسی اسما مربوط است - سوق می دهد؛ چه اگر خداوند در داشتن صفات با خلق اشتراک ندارد، در نتیجه در معانی آن صفات نیز با آنها مشترک نیست؛ درحالی که از نظر سایر گروهها (یکم، سوم و چهارم) که به انکار صفات ذات پرداخته اند، نظریه اشتراک لفظی پذیرفته نیست. علامه مجلسی (گروه اول) به صراحت قائل است الاهیات سلبی، نافی اشتراک لفظی است. (۱۴۰۴: ۴/ ۱۵۸)

دانشمندان گروه سوم که الاهیات سلبی را صرفاً به عنوان انعکاس منطقی عینیت صفات با ذات دانستند، در عین حال درک ایجابی از اسماءالله را با موضع خود در تعارض ندیده اند. گویا ایشان بین مقام تصور و درک مفهوم صفات و مقام

خویش، آن را وضع قدم در موضع اقدام اهل بیت(ع) دانسته، می نویسد: «ثم رأيت تلك الطائفة المحيطة - الذين لم يضعوا قدماً في المعرفة خلاف اثر اقدام الائمة صلوات الله عليهم - ان المعنى الذي يصح منها [ای الاسماء] على الذات الاحدية يمتنع ان يكون ثبوتياً.» (۱۳۸۰: ۳/ ۱۰۹) و نیز برخی از محققین گفته اند: «از مسلمات روایات اهل بیت(ع) در مبحث صفات و اسما همین بیان سلبی و تکیه بر جنبه عدمی صفات است.» (برنجکار، ۱۳۷۴: ۷۰ و ۷۱)

اسناد و حمل آنها بر حق تعالی تمایز قائل شده‌اند. در مقام نخست، منکر درک ایجابی نیستند؛ ولی در مقام دوم به الاهیات سلبی روی می‌آورند. لذا مرحوم صدوق ذیل روایت اسمای نود و نه‌گانه حق تعالی به شرح همه آنها می‌پردازد و جالب اینکه جز چند مورد، سایر اسما - چه اسمای ذاتی و چه اسمای فعلی - را به صورت ایجابی تفسیر می‌کند که در این شرح‌الاسماء مبسوط، خبری از الاهیات سلبی نیست.^۱ (۱۳۵۷: ۱۹۵ - ۲۰۳) مجلسی نیز با اینکه به تعقل ایجابی اسما معتقد نیست، تمام شرح صدوق را - با تلقی به قبول - در بحارالانوار نقل می‌کند. (۱۴۰۴: ۱۸۷/۴ - ۱۹۶)

برای دیدگاه چهارم که الاهیات سلبی را به‌عنوان یکی از طرق نفی تشبیه اتخاذ می‌کند، تفسیر ایجابی از اسما و صفات الهی - به شرط آنکه به تشبیه نینجامد - مقبول خواهد بود.

رای برگرفته از روایات در خصوص معناشناسی اسماءالله که بر قاعده خروج از حدین (حد تشبیه و حد تعطیل) متکی است، به حکم نفی تعطیل، اشتراک لفظی را بر نمی‌تابد و به حکم نفی تشبیه، با اشتراک تام (هم در مفهوم و هم در مصداق) سازگار نیست. در بسیاری موارد، قاعده مذکور بر اشتراک معنوی (فقط در مفهوم و نه مصداق) منطبق است و در مواردی مثل مکر و رضای خداوند به اشتراک لفظی حکم شده است. لذا هیچ‌یک از اشتراک لفظی و اشتراک معنوی بدون استثنا مقبول نیستند و این نظریه‌ای واقع‌بین و مختار است.

بررسی و نقد دیدگاه‌ها

۱. از بین دیدگاه‌های مذکور، دیدگاه چهارم (الاهیات سلبی به‌عنوان یکی از طرق

۱. به‌عنوان نمونه مواردی را نقل می‌کنیم: «الباقی معناه الکائن بغیر حدث و لافناء... الباطن معناه انه قد بطن عن الاوهام... الحی معناه انه الفعال المدبر...» (همان: ۱۹۹ - ۲۰۱)

نفی (تشبیه) نظر برگزیده این مقاله است. دیدگاه دوم که الاهیات سلبی را به‌عنوان متمم نفی صفات ذاتی اتخاذ می‌کرد، مورد قبول نیست و نقد مبنایی آن به مسأله عینیت یا غیریت صفات با ذات مرتبط خواهد شد که به این مقاله مربوط نمی‌شود و در جای خود از آن بحث شده است. لذا فقط دیدگاه یکم و سوم را بررسی و نقد می‌کنیم.

۲. دیدگاه گروه نخست بر آن بود که تعقل صفات ثبوتی خداوند برای انسان ممکن نیست، مگر به‌صورت سلب نقائض آنها. در مورد این دیدگاه، دو ملاحظه قابل ذکر است: یکی اینکه در صورت صدق مدعای فوق، نباید تفسیر ایجابی از اسماء‌الله صورت می‌گرفت؛ درحالی‌که روایات فراوانی برای ارائه تصویر مفاهیم صفات ثبوتی، به تفسیر ایجابی آنها پرداخته‌اند که پیش از این، مواردی از آنها ذکر شد.

ملاحظه دوم آن است که اساساً از حیث تعقل و تصور، بین مفاهیم ایجابی و رفع نقیض آنها - چه از نوع نقیضین باشند، مثل وجود و سلب عدم و یا از نوع اعدام و سلب ملکات باشند، مثل علم و سلب جهل - تلازم برقرار است. توضیح اینکه اولاً، علم و سلب جهل مثلاً دو مفهوم مستقل هستند، نه یک مفهوم؛ لذا این درست نیست که گفته شود سلب جهل، چیزی جز علم نیست. دلیل ساده این دوئیت مفهومی آن است که در سلب اعدام و ملکات از موضوع غیر قابل، مثلاً از موضوعی سلب جهل می‌کنیم؛ حال آنکه صدق سلب جهل در یک موضوع، به مفهوم اثبات علم نیست. اگر سلب جهل با علم به یک معنا بودند و یک مفهوم داشتند، هر جا سلب جهل صادق بود، علم نیز صادق می‌کرد.

اکنون پس از تثبیت این دوئیت مفهومی باید اضافه کنیم که این دو مفهوم با هم ملازم هستند، یعنی سلب جهل از حق تعالی در ذهن ما با مفهوم علم ملازم است و گرنه ارتفاع عدم و ملکه از موضوع قابل پیش می‌آید. پس نمی‌توان با این ادعای مرحوم مجلسی همراهی کرد که ما نمی‌توانیم علم حق تعالی را به‌نحو ایجابی تصور کنیم؛ اما سلب جهل از او را تصور می‌کنیم.

در عین حال چون هر مفهوم و سلب نقیض آن، دو مفهوم هستند، چه بسا در مواردی تصور یکی از آنها ساده تر از دیگری باشد. همان طور که شاید تصور «لیس بمیت» ساده تر از تصور «حی» باشد و همین نکته کافی است تا یکی از آنها (سلب نقیض) در نفی تشبیه گویاتر از دیگری باشد. همان طور که روی آورد روایات به الاهیات سلبی به منظور نفی تشبیه بوده است. گویا وقتی گفته شود حق تعالی عالم است، بلافاصله سؤال می شود چگونه علمی؟ مثل علم ما؟ اما وقتی گفته شود «انه لیس بجاهل» دست کم یک قدم از تشبیه دورتریم.

۳. در مورد دیدگاه سوم (شیخ صدوق و علامه حلی) که الاهیات سلبی را به عنوان تعبیری منطقی برای عینیت صفات با ذات می پنداشت. باید گفت سرّ رویکرد این گروه به الاهیات سلبی این تصور بوده است که اگر صفات ذات، مصداقاً عین ذات هستند و حقایقی مستقل و وجودی در کنار ذات نیستند، پس مفهوماً نیز نباید به عنوان مفاهیمی ایجابی و ثبوتی تلقی گشته، بر ذات حمل گردند؛ لذا سعی کردند آنها را به امور سلبی بازگردانند.

اما حق آن است که پس از اثبات عینیت صفات ذات با ذات و روشن شدن اینکه مصداق صفات ذاتی - بلکه جهت صدق آنها - عین ذات است، تمایز مفهومی آنها هیچ منعی ندارد. اینکه گمان شود اگر از دو مفهوم، یکی به عنوان موضوع و دیگری به عنوان محمول قرار گرفت، پس مصادیق آنها نیز در حقیقت مجزا هستند، چیزی جز ارتکاب مغالطه خلط مفهوم و مصداق نیست. همان طور که وجود بر ماهیت، به عنوان یک مفهوم مجزا حمل می شود؛ ولی تعدد مفهومی آنها - با توجه به مبنا - مستلزم تعدد مصداقی نیست.

خطا از آنجا ناشی شده است که تمایز منطقی را مستلزم تمایز وجودشناختی دانسته اند و این خود از نوع خطاهای «زبان بنیاد» است که تمایز زبانی - منطقی، مشیر و دلیل بر تمایز وجودی باشد. تقریر استدلال شیخ صدوق به صورت قیاس استثنائی رفع تالی چنین بود که: اگر صفات به صورت سلبی بر خداوند حمل

نشوند، آنگاه زائد بر ذات خواهند بود. تالی باطل، پس مقدم هم باطل است.
(۱۳۵۷: ۱۴۸)

اگرچه تالی فوق باطل است، ملازمه بین مقدم و تالی برقرار نیست تا اینکه ابطال مقدم را در پی داشته باشد. ملازمه فقط در صورتی برقرار خواهد شد که به خطا گمان کنیم تمایز منطقی، مستلزم تمایز وجودشناختی است. به جز اشکال فوق، ایراد نقضی دیگری بر این روش وارد است که روش شما مستلزم آن است که نه تنها صفات ذات، که سایر معقولات ثانی مثل، وجود، وجوب، علیت و... نیز وقتی بر واجب حمل می‌شوند، به صفات سلبی باز گردند؛ درحالی که از صفات ذات حق تعالی شمرده نشده‌اند و در عین حال مصداقی غیر از ذات ندارند. نیز لازمه نظریه مذکور آن است که اخذ مفاهیم متعدد از مصداق واحد ممتنع باشد؛ درحالی که چنین نیست.

نتیجه

اگرچه پیروان الاهیات سلبی در مدعای اصلی نظریه و اینکه «اثبات هر صفت به معنای نفی مقابل آن است» اشتراک دارند، از حیث دواعی رویکرد به این نظریه و پیامدها و آثار آن مشترک نیستند؛ لذا می‌توان این رویکرد را به چهار رویکرد فرعی منشعب نمود. برخی الاهیات سلبی را برای حل مشکل تعقل صفات برگزیده‌اند؛ عده‌ای آن را متمم انکار صفات ذاتی قرار داده‌اند و گروه دیگری آن را به‌عنوان تعبیر منطقی برای عینیت صفات با ذات اخذ کرده‌اند. این سه رویکرد قابل نقد هستند؛ اما اگر الاهیات سلبی به‌عنوان یکی از طرق نفی تشبیه اتخاذ شود، می‌تواند نظریه‌ای مقبول محسوب گردد. الاهیات سلبی در روایات به این منظور به کار رفته است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد، ۱۳۵۷، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
۴. _____، ۱۹۹۳، الاعتقادات، تحقیق عصام عبدالسید، بیروت، لبنان.
۵. _____، ۱۳۹۵، کمال الدین و تمام النعمه، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۶. ابن میمون، موسی، ۱۹۹۰، دلالة الحائرين، تصحیح حسین آتای، مکتبه الثقافه الدینیه.
۷. احسانى، ابن ابى جمهور، ۱۴۰۵، عوالى اللآلى، قم، سیدالشهداء.
۸. برقى، احمد بن ابى عبدالله، ۱۳۷۱، المحاسن، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۹. برنجکار، رضا، ۱۳۷۴، معرفت فطرى خدا، تهران، نیا.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، تفسیر موضوعی (توحید در قرآن)، ج ۲، قم، اسراء.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۷، کشف المراد، قم، شکوری.
۱۲. _____، ۱۳۷۲، مناهج الیقین فی اصول الدین، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۱۳. _____، ۱۴۲۶، تسلیک النفس الی حظیره القدس، تحقیق فاطمه رضائی، قم، موسسه امام صادق(ع).
۱۴. خراز قمی، علی بن محمد، ۱۴۰۱، کفایة الاثر، قم، بیدار.
۱۵. علیزمانی، امیرعباس، ۱۳۸۶، سخن گفتن از خدا، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۶. فلوطین، ۱۳۶۶، دوره آثار، ج ۲، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
۱۷. مقداد، فاضل، ۱۳۶۸، شرح باب حادی عشر، تحقیق محمدی محقق، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.

۱۸. قاضی سعید، ۱۳۸۰، شرح اصول کافی، ج ۳، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۹. کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۲۱. ملکی میانجی، محمدباقر، ۱۳۷۳، توحید الامامیه، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



شپو، شكاو علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی