

الهیات سلبی از نظر افلوطین و عبدالاعلی سبزواری مفسر مواهب الرحمن

دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی*
فاطمه فرضعلی**

چکیده

در تفکرات افلوطین خداوند چیزی «به کلی دیگر»^۱ است؛ به گونه‌ای که نه نامی می‌توان بر او نهاد و نه با هیچ زبانی می‌توان او را توصیف کرد. عبدالاعلی سبزواری نیز به عنوان اندیشمندی از عالم اسلام، به ویژه در میان عالمان شیعی مذهب معاصر، با تبصر چند وجهی در علوم دینی از قبیل فقه، اصول، فلسفه، عرفان و تفسیر قرآن، در باب «احد» به تأسی از پیشوایان دینی خویش اندیشه‌هایی دارد. در این مقاله، به بررسی تطبیقی پیرامون الهیات سلبی از نظر افلوطین و عبدالاعلی می‌پردازیم. در واقع نظرات این دو عالم را در تشخیص مرز میان الهیات سلبی و ایجابی جستجو می‌کنیم که بدانیم تا کجا عقل آدمی اجازه دارد حکمی ایجابی در مورد ذات و صفات حق صادر کند و مرز سکوت در این زمینه کجاست. واژگان کلیدی الهیات سلبی، تنزیه، احد، بیان ناپذیری، شناخت ناپذیری.

مقدمه

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

farzali@gmail.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد
** دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

برترین است ولی در تعاملی نزدیک با بندگان خویش است و همواره صفات خویش را به آنان می نمایاند.

مسئله اصلی تحقیق

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

رویکرد تنزیهی به الهیات

رویکرد تنزیهی به الهیات اصطلاحاً «الهیات سلبی» نامیده می شود. این سلب از دو جهت می تواند انجام گیرد:

۱. سلب از جهت اپیستمولوژی^۲ یا معرفت شناختی که به دلیل نقص ابزار ادراکی انسان نسبت به خداست که خود چندگونه است: الف. نقص ادراک آدمی نسبت به شناخت ذات خدا؛ ب. نقص ادراکی نسبت به صفات خدا؛ ج. نقص ادراکی نسبت به هردو. از این نظرگاه مرحوم قاضی سعید قمی می گوید:

عقلها را به ساحت کبریای او راهی نیست به همین خاطر اوصافی که زائیده عقل اند لایق او نیستند و [عاقلان] هر چه در باره خدا بگویند سزاوار خودشان است نه خداوند^۳ (قاضی سعید، ص ۲۳۶).

۲. سلب از جهت آنتولوژی^۴ یا هستی شناسی؛ یعنی ذات خدا به گونه ای است که هرگز نمی توان به او شناخت پیدا کرد و در واقع نوع «هستی بدون ماهیت» خداست که مانع می شود تا شناخته شود و تنها روش برای وصف او استفاده از مفاهیم سلبی است یعنی سلب نقایص از ذات و صفات او.

برخی نیز بر این باورند که بر اساس رویکرد سلبی «شناخت چیستی خدا به هیچ وجه امکان پذیر نیست، نهایت چیزی که انسان می تواند بداند این است که خدا چه چیز نیست نه اینکه چه هست. در این نگرش صفات ایجابی خداوند همه به صفات سلبی برگردانده می شود» (توکلی، ص ۹۱) برخی مانند هیلری آرمسترانگ فیلسوف معاصر دین الهیات سلبی را چیزی بیش از نماد الهیات قدیم می دانند. به نظر او الهیات سلبی برخاسته از تأملات جدید در باب الوهیت است و به روش سلبی گزاره های الهیاتی قطعی و جزمی را به مبارزه می طلبد (Kenney, pp. 440-442).

نوع دیگری نیز از الهیات سلبی متصور است که می توان آن را سلب تفسیر و توصیف نام نهاد. در این گونه از الهیات سلبی خداوند کاملاً ناشناخته نیست، بلکه شناخت، بیان پذیر و صفات تفسیر ناپذیرند، زیرا هرآنچه در قالب لفظ بیان شود معنا را بما هو معنا ارائه

نخواهد داد. ناتوان بودن در بیان، مساوی با ناتوانی در شناخت نیست به همین خاطر عارف یا سکوت می‌کند یا با استعاره سخن می‌گوید (Franke, p.68).

هر که را اسرار حق آموختند مهر بستند و دهانش دوختند

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

اندیشه‌های افلوپین

از فحوای سخنان افلوپین چنین برمی‌آید که الهیات‌سلبی او همه اقسام تنزیه را شامل می‌شود. افلوپین که گویا معرفت خویش را از راه اشراق به دست آورده است (دوره آثار افلوپین، ص ۱۳) معتقد است که حقیقت خدا بالاتر از اندیشه و بالاتر از تمام موجودات است و چون می‌گوید: خدا نه عقل است، نه اندیشه و نه وجود، بعضی گمان برده‌اند که «خدای افلوپین مرده است» نه زنده، ولی چنین نیست بلکه مقصود او آن است که خداوند بالاتر از اینهاست. چه، اندیشه برای شناختن خود است ولی خدا نیاز به شناختن خود ندارد (همان، ص ۴۴). همان‌گونه که پیش از این اشاره شد او اندیشه‌ای توحیدی دارد^۵ زیرا مبدأ هستی را احد و امری بسیط می‌داند که هیچ‌گونه کثرت و ترکیبی در ذات آن راه ندارد زیرا ذاتی که بسیط باشد محال است بتوان دومی برایش فرض کرد. اگر چیزی بسیط باشد همه چیز خواهد بود یعنی همه کمالات موجود را بسیط یک‌جا داراست به-گونه‌ای که هر آنچه در آفریده‌هایش یافت شود، بدین خاطر است که آن کمال اولاً و بالذات در آفریدگار موجود است و سپس او به آفریدگان خویش عطا کرده است. برگردانی را که مترجمان عرب زبان از عبارت افلوپین کرده‌اند چنان است که با قاعده بسیط‌الحقیقه در حکمت متعالیه هم معناست به عنوان نمونه در میمر دهم از اثولوجیا چنین آمده است:

الواحد المحض هو علّة الأشياء كلها و ليس كشيء من الأشياء بل هو الشيء و ليس هو الأشياء بل

الأشياء كلها فيه و ليس هو في شيء من الأشياء (افلوپین، اثولوجیا، ص ۱۳۴).

برخی نیز این قاعده را از آن ارسطو می‌دانند. ملاهادی سبزواری ضمن اشاره به قاعده بسیط الحقیقه می‌نویسد:

و هذا اشاره الى مسئله الكثرة في الوحدة و ان الوجود البسيط كل الوجودات بنحو اعلى كما قال

ارسطاطاليس و احياه و برهن عليه صدرالحكماء المتألهين (سبزواری، ص ۱۷۳).

اگرچه در آثار بسیاری از پیشینیان و به‌ویژه عارفان مضمون این قاعده به چشم می‌خورد ولی کسی که به بیان دقیق فلسفی آن را احیا کرد، ملاصدرا بود (ابراهیمی دینانی، ص ۱۰۹). صدر المتألهین با الهام از گفته‌های افلوپین و برای اثبات بساطت ذات واجبی برهانی اقامه می‌کند. در این برهان هرگونه موجودی غیر واجب الوجود (باستثنای جهات نقص) عین اوست و فرض

امر ثانی مقابل وجود او را محال است. اگر موجود بسیطی را به نام «ج» فرض کنیم و سپس حکم کنیم که «ج» «ب» نیست، آنگاه حیثیت «ج» بودن آن امر بسیط عیناً همان حیثیت «ب نبودن» آن باشد، در این صورت ایجاب و سلب امر واحدی خواهند بود؛ ولی لازم باطل، پس ملزوم آن نیز باطل است. زیرا از امر بسیط نمی‌توان چیزی را سلب کرد زیرا اولاً دیگر بسیط نخواهد بود، ثانیاً ذات آن مرکب از دو جهت خواهد شد که از جهتی چیزی باشد و از جهت دیگر چیز دیگری و این خلاف فرض است. بنابراین عکس نقیض آن این است که «هر آنچه حقیقت آن بسیط باشد، همه اشیا خواهد بود» و تصور چیزی خارج آن محال است^۶ (صدرالمآلهین، ص ۴۹). از این منظر حتی بساط تشکیک مراتب وجودی نیز برچیده می‌شود.

وحدت وجود از عبارات افلوطین فهمیده می‌شود از این رو که او موجودات را فیض «احد» می‌داند. فیض با فیاض نمی‌تواند از جهت سنخیت متفاوت باشد. او بر این باور است که اگر باید وحدتی در ذهن داشته باشیم و آن را به «واحد» نسبت دهیم، «باید وحدتی باشد که غنی‌تر و برتر از وحدت عدد یک یا نقطه باشد» (افلوطین، تاسوعات، ص ۶۹۵). البته با وجود اثبات قاعده فوق او همه چیز هست اما یکی از آنها و در عرض آنها نیست بلکه محیط بر همه آنهاست.

پس تو نیز وقتی که می‌جویی چیزی بیرون از او مجوی، بلکه همه چیزهای فروتر از او و فرودست او را در درون او بجوی، ولی او را بگذار که قائم بر خود و در خود ثابت بماند؛ زیرا «بیرون» خود اوست و محیط بر همه چیز و معیار همه چیز هم خود اوست (همان، ص ۴۶۸).

در جای دیگر می‌گوید که نمی‌توان گفت که او در هیچ چیز نیست و نه می‌توان گفت در همه چیز است، ولی همه‌جا خود اوست و او خود همه‌جاست (همان، کتاب ششم، رساله ۸، فصل ۱۶). از این جهت درک او امکان پذیر نیست که برای شناخت او باید به او احاطه یافت و چون احاطه به ذات او که نامتناهی است محال است پس احاطه علمی به ذات او نیز محال است. اینجاست که شناخت ناپذیری ذات خداوند آشکار می‌شود بدین خاطر که از متناهی هر آنچه به عنوان توصیف بر زبان آید برابر است با محدود نمودن آن؛ زیرا اولاً:

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

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

او اصلی است برتر از برترین چیزها در حوزه هستی و برتر از عقل و جهان معقول، اعجوبه‌ای است در نیافتنی که حتی درباره‌اش نمی‌توان گفت که «هست»؛ زیرا در این صورت، صفتی به او نسبت داده‌ایم (همان، ص ۴۵۲).

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

برای اینکه موجود از احد پدید آید، احد باید موجود آفرین باشد نه موجود. پس در حق او می‌توان گفت که طالب هیچ چیز نیست؛ احد هیچ چیز نیست و نیاز به چیزی ندارد، کامل است و پر و از فرط پری است که فیضان دست داده است (افلوطین، /تولوجیا، ص ۱۳۴).

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

سلب صفات متضاد از ذات خداوند

ذات خداوند نامتناهی است و بلکه حتی از این وصف نیز برتر است، از طرفی بساطت و احدیت ذاتی او نیز راه هرگونه اجتماع وصفی را سد کرده است؛ بنا براین نه می‌توان گفت درون چیزی است و نه می‌توان گفت بیرون چیزی است. او بیرون و درون ندارد زیرا «نامتناهی» است. به همین خاطر او به چیزی کشش و توجه ندارد، نه به چیزی میل و اراده و نه از چیزی اکراه دارد. حتی نمی‌توان گفت باکمال است چنان که نمی‌توان گفت بدون کمال است (یعنی دارای نقص)، زیرا آنچه کمال نامیده می‌شود نسبت به نقصی است و آنچه نقص نامیده می‌شود نسبت به کمالی است و ذات حق از این امور متضاد میراست. صفات کمال و نقص از این جهت که با احدیت و بساطت ناسازگار است، همانند هستند؛ از این رو، احد، نه عالم است و نه جاهل؛ نه قادر است و نه عاجز، نه موجود است و نه معدوم. بنابراین توصیف احد به صفات، به معنی رفع نقص از اوست ولی چون او هیچ نقصی ندارد تا با توصیف او، برطرف شود، پس توصیف او ممکن نیست (پورجوادی، ص ۳۵). او

که در ورای عقل است، در ورای شناسایی و برتر از شناسایی است و همان گونه که به هیچ چیز نیاز ندارد، نیازمند شناسایی هم نیست.

آیا عقل می‌تواند او را در یابد؟

او در باره «عقل» بر این عقیده است که خود عقل آن هنگام موجودیت می‌یابد که به «احد» بنگرد و خود را درک کند، پس چگونه می‌تواند بر امری که بر خودش تقدم دارد احاطه یابد و آن را بشناسد. اما همین عقل به عنوان اولین مخلوق احد بسیار به او می‌ماند و تنها به او نیازمند است و بس. دیگر موجودات که مادون عقل اند هم به عقل نیازمندند و هم به احد و همین طور که تنزل می‌یابند نیازمندی‌شان بیشتر و بیشتر می‌شود (افلوپین، *تاسوعات*، کتاب ششم، رساله ۱، فصل ۶).

نقد و بررسی: افلوپین با وجود اینکه احد را از هرگونه وصفی مبرا می‌کند، بر این باور است که عقل با نگرستن به «احد» خویش را می‌شناسد ولی معلوم نمی‌کند که کیفیت آن چگونه است. عقل را «صورت او» می‌داند زیرا چیزی که از او پدید آمده شباهت به او دارد همان گونه که تابش اشعه خورشید به خورشید شبیه است (همان، فصل ۷) ولی چگونه معلوم شدن این شباهت، در هاله ابهام است. شاید این همان تناقضی است که معتقدان الهیات سلبی از آن گریزی ندارند (Kugler, pp.99-103).

چنین به نظر می‌آید که از اولین مخلوق به بعد و از طریق آن می‌توان صفات احد را (که منشأ اوصاف مخلوقات است) شناخت، اما به ذات احد هرگز نمی‌توان راه یافت. این وابستگی، از عقل اول گرفته تا انتهای سلسله موجودات وجود دارد و هرگز از آنها جدا شدنی نیست. دلیل اینکه احد به آنها وجود بخشیده خود نمی‌تواند از آنها باشد، پس او ورای وجود است. آنچه موجود است وصف پذیر است ولی شناخت آنچه ورای وجود است محال است. به رغم ناشناخته بودن «احد» او در همه جا حاضر است، از این جهت عقل و نفس مجرد نیز بدان شبیه‌اند. او می‌گوید: «اینکه می‌گوییم ذات علوی نامحدود است، این سخن چه معنایی می‌تواند داشته باشد جز اینکه آن ذات از هیچ‌جا نمی‌تواند غایب باشد و اگر چنین است پس باید بگوییم در هر چیز و در همه جا حاضر است، چه اگر نتواند حاضر باشد، ناچار غایب خواهد بود؛ زیرا جایی وجود خواهد داشت که او آنجا نخواهد بود.» (افلوپین، *تاسوعات*، کتاب چهارم، رساله ۵، فصل ۶). البته در این موضوع که او ورای وجود است، خدشه‌ای وارد نمی‌کند.

چنین به نظر می‌رسد که افلوپین «نه» را در محل مثبت به کار می‌برد، زیرا نفی سلوب و نقایص خود نوعی ثبوت است. در واقع نیستی او «غنایی حیرت‌انگیز» است. کار افلوپین در توصیف احدی که آن را غیر قابل توصیف و «برتر از باشنده»^۷ می‌داند نوعی دادن و پس گرفتن است. همین که لب

باز می‌کند و از احد می‌گوید گویی خود به نقص کلام و محدودیت آن پی برده و آن را فوری پس می‌گیرد. (همو، دوره آثار افلوطین، ص ۳۷ و ۱۵).

اندیشه‌های عبدالاعلی سبزواری

عبدالاعلی عالم مسلمان شیعی مذهب است. بنابراین او از منظر دینی به مسائل می‌نگرد. در این راه هم به عقل فلسفی تمسک می‌جوید و هم به نصوص دینی استناد می‌کند. عبدالاعلی با استناد به ادیبان، میان «واحد» و «احد» تفاوت‌هایی قائل است. او ذات واجب تعالی را از وحدت عددی میرا کرده و این نوع وحدت برای موجوداتی غیر از واجب تعالی جایز می‌داند (افچنگی، ص ۹۹) و با بیان سه تفاوت، مقام احدیت را با استناد به نصوص دینی اثبات می‌کند:

۱. واحد عام است و احد خاص، زیرا واحد بر ذی عقل و غیر ذی عقل اطلاق می‌شود اما احد فقط بر ذی عقل اطلاق می‌شود؛

۲. واحد داخل در عدد (شمارش) می‌شود هم ایجاباً و هم افنائاً ولی احد این گونه نیست؛

۳. واحد ذاتش متفرد است اما احد از همه جهات متفرد است .

او با استناد به کلام علی علیه السلام که فرمود: «واحد لا بعدد» ذات خداوند را از واحدیت عددی میرا می‌داند (موسوی سبزواری، ج ۲، ص ۶۵). یکی از معانی احد به طور مطلق در معنی اثباتی این است که به صورت صفت به کار می‌رود و فقط مخصوص وصف خدای تعالی است (راغب اصفهانی، ص ۶۶). این وصف در حقیقت به معنای سلب همه جهات نقص از ذات واجب تعالی است. پس در عین حال که معنای سلبی دارد (سلب نقایص) معنای ایجابی نیز دارد، زیرا سلب سلب به معنای ایجاب است.

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

الله اسم است برای ذات (خدا)، ذاتی که مستجمع همه صفات کمالی واقعی (خارجی و اصیل) و ادراکی است و همین طور همه نقایص از آن سلب می‌شود... پس هویت مطلق در کمال مطلق مجرد است از هر گونه قید و اضافه (و این) منحصر است در خدای عز و جل «موسوی سبزواری، ج ۵، ص ۸).

عبدالاعلی پس از شرح اسم «الله» به صفات اصلی و ذاتی خداوند می‌پردازد؛ صفاتی که اختصاص به او داشته و دیگر موجودات از رشحات و اشعه‌های آنها به شمار می‌آیند. او صفت «الحی القيوم» را صفت ذاتی حق تعالی و غیر قابل شناخت و توصیف می‌داند و معتقد است احاطه عقلی عقول محدود به ساحت حی قیوم در معنی حقیقی اش امکان ندارد و دست این عقل محدود به این ساحت عظمی کوتاه است، در عین حال حیات سایر موجودات از مجردات و غیر آنها، تابشی از تابندگی آن حیات حقیقی است^۸ (همانجا). چنان که ملاحظه می‌شود عبدالاعلی نیز ساحتی از ذات و صفات ذاتی

حق تعالی را منزّه از شناخت و تعریف و توصیف می‌داند. بنابراین سخن ایجابی در مورد آن صرفاً به‌خاطر سلب نقایص است. البته او صفت قیومیت خداوند را ایجابی می‌داند. به نظر ابو‌الاعلی قیومیت می‌تواند سه معنا داشته باشد:

۱. مقوم وجود هر موجودی هم در حال حدوث و هم در حال بقا؛

۲. مقوم حیات هر صاحب حیاتی، چه حیوان و چه نبات؛

۳. مقوم کمال هر صاحب کمالی.

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

مقدمه یکم: خدای تعالی ضرورتاً حی و قیوم است؛

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

نتیجه: پس خدا ضرورتاً منحصر در واحد است.

صفت «واحدیت» ویژه اسم اعظم «الله» است و این مرتبه را باید از مرتبه ذات با وصف «احدیت» متمایز دانست، زیرا مقام «احدیت» همان غیب و باطن محجوب اسم‌الله است و غیر قابل شناخت؛ اما مقام «واحدیت» یا همان اسم اعظم‌الله، اسمی است که مستجمع همه کمالات وجودی است به همین خاطر توسط اسمای حسنی که خداوند خود را بدان‌ها توصیف کرده است، قابل شناسایی است. با توجه به اینکه عبدالاعلی سبزواری در عین حال که ذات حق را غیر قابل فهم می‌داند، عبودیت را متعلق به مقام الله می‌داند (ج ۱۰، ص ۲۰۸)؛ بنا براین می‌توان نتیجه گرفت چون عبودیت فرع بر شناخت است و تا حسن چیزی معلوم نشود ستایش و پرستش به او تعلق نمی‌گیرد و چون الله مستجمع صفات الهی است، پس الله و صفات آن نیز فی الجمله قابل شناخت است و گرنه از آنجا که پرستش یعنی عشق-ورزی و عشق‌ورزی با معشوق مبهم و خیالی بی‌معناست؛ بنابراین پرستش خدایی که نتوان او را شناخت بی‌معناست. در تفسیر عبارت «بسم الله» او ادراک ذات خداوند را جز برای خود او امکان ناپذیر می‌داند و می‌گوید که حد ادراک انسان فقط تا اسامی اوست و با خواندن این اسامی نوعی اضافه تشریفی میان بنده و خدایش حاصل می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۹). به تعبیر دیگر خواندن اسم الله^۹ که اسم اعظم خداوند است گویای ابراز بندگی به سوی اوست نه حصول شناخت ذات او (همان، ص ۱۲). او با توضیح اینکه اسمای حسنی خدا هیچ گونه محدودیتی برای ذات او ایجاد نمی‌کند، در معنی لفظ جلاله «الله» قائل به تحیر در آن و پوشیده بودن بر خلق است. الله فقط با آثارش بر خلق آشکار می‌شود و هویت او در نهایت خفاست. شناخت ما به صفات و اسمای او فقط از طریق معرفی خدا از خودش امکان‌پذیر است. او با استناد به گفته امام صادق علیه السلام که فرمود: «إن الله تعالى يقول "وإن إلى ربك المنتهی فإذا انتهی الکلام إلى الله تعالى فأمسکوا" و نیز

گفته ابو جعفر علیه السلام «اذکروا من عظمه الله ما شئتم و لا تذکروا ذاته فانکم لا تذکرون منه شیئا إلا و هو أعظم منه» هرگونه سخن گفتن از ذات حق را محال می‌داند زیرا هویت او فقط برای خود او معلوم است و سپس از حکمای قدیم یونان (افلوطین) «ورای وجود بودن» ذات حق را نیز به عنوانی شاهدهی بر نظر خود، می‌آورد^۱ (همان، ص ۱۵). دست اندیشه انسان با وصف امکانی از ساحت کبریای او کوتاه است، زیرا ممکن از جهت امکانی خویش مغلوب و مقهور ذات حق است و احاطه علمی محاط (ممکن) بر محیط (واجب بالذات) خویش نشاید.

عبدالاعلی سبزواری بارها در تفسیر مواهب اصطلاح «وحدت حقیقه» را به کار برده و در موارد زیادی هم به قاعده بسیط الحقیقه اشاره کرده است. اگرچه به نقد بسیاری از قواعد فلسفی نیز پرداخته است (عابدی، ص ۲۶۰). سبزواری ذوق عرفانی نیز داشته و در تفسیر برخی از آیات توحیدی عبارت-هایی مانند «وحدت وجود»، «وحدت موجود»، «تجلی» و «تشان» را به کار گرفته است. همانند حکمای متأله ذات حق را دارای وحدت حقه حقیقه می‌داند به گونه‌ای که هیچ موجودی در این وصف با او شریک نیست. در تفسیر عبارت «لا إله إلا هو» می‌گوید:

قول خداوند که فرمود: لا اله الا هو، نفی مطلق هر معبودی و حصر آن در او جل و علاست، بلکه نفی هر حقیقت حقه‌ای و اثبات آن برای واجب تعالی است؛ زیرا غیر او در معرض زوال و فناست (همان، ج ۴، ص ۲۴۹ و افچنگی، ص ۱۰۶-۱۰۷).

نظر او در باره صفات ثبوتیه

تنزیه ذات حق در نوشته‌های عبدالاعلی بیشتر از تشبیه است گرچه در برخی موارد سعی در جمع بین آنها داشته است. او پس از ذکر مهم‌ترین تقسیم‌ها از سوی فلاسفه و متکلمان، همسو با حکمای متأله صفات خداوند را به دو قسم صفات جمال و جلال تقسیم می‌کند؛ صفات جمالی را ثبوتی و جلالی را سلبی می‌نامد. او بازگشت هر یک از این دو قسم را به یک امر واحد جایز می‌داند. صفات ثبوتی به وجوب وجود و صفات سلبی به سلب امکان و نفی همه نقائص خارجی و ذهنی بازمی‌گردند. ولی نکته جالب توجه در سخنان او که شاید نظر ویژه او باشد این است که بر خلاف حکما صفات سلبی را نیز به صفات ثبوتی حق بازمی‌گردانند^۱ (طباطبایی، ص ۵۳).

عبدالاعلی سبزواری صفات ثبوتی را به صفات سلبی برمی‌گرداند و این نظر را برگرفته از سنت شریفه می‌داند. او در این باره می‌گوید که برآستی که صفات ثبوتیه حق تعالی به معنی عدمی برمی‌گردد (ج ۲، ص ۲۳۷)، زیرا ثبوت چیزی برای او یک نحوه محدودیت است و نفی نموده‌اند (علیهم السلام) حتی از ساحت او (عز و جل) این مرتبه از محدودیت را، پس معنی «السمیع و البصیر» یعنی اینکه مسموعات و مبصرات از او مخفی نیست و معنای «الواحد و القادر» این است که به هیچ وجهی از وجوه شریکی برای او نیست و چیزی او را به عجز در نمی‌آورد^۱ (همان، ج ۴، ص ۲۸۱). بنا براین به کار بردن هر وصفی در معنای ایجابی در حقیقت نفی مقابل آن است؛ نفی

وصفی که نشان نقص و امکان است. او با استناد به آیات قرآنی اثبات می‌کند که همچنان که درک ذات خداوند امکان‌پذیر نیست، درک حقیقت صفات او نیز میسر نیست زیرا او مانند هیچ چیز نیست. «فكما لا يمكن درك الذات كذلك لا يمكن درك حقیقه صفاته فإنها «شیء لا كالأشیاء» (همانجا).

عبدالاعلی با ذوق عرفانی ویژه‌ای که دارد، با این سخن که همه ماسوا را مظاهر اسما و صفات و مظهر ربوبیت و قیومیت مطلقه می‌داند، تقسیمات دیگری را برای صفات حق یادآور می‌شود، اما بدون شرح و تفصیل آن را منتسب به «اهل الحال» می‌داند (همان، ص ۲۸۲).

در مورد مفهوم حیات نیز درک اجمالی حاصل است ولی دسترسی به کنه این مفهوم محال است: «و كما أن الوجود یدرك مفهومه إجمالاً و لا يمكن درك حقیقه، كذلك الحیاة، فهما ككفتی المیزان فی جمله من الجهات؛ مفهومها من أبده الأشیاء / و کنهها فی غایة الخفاء» (همان، ص ۲۸۳).

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

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

دیدگاه عرفانی عبدالاعلی سبزواری

از سیاق برخی از سخنان او (حتی اگر کسی از سابقه او آگاه نباشد) چنین برمی‌آید که در وادی عرفان نظری و عملی صاحب نظر و اهل دل است. به ویژه در باره عدم امکان سخن گفتن از خداوند سخنان شیوایی با استناد به کلام معصومان بیان می‌کند که نشان از تعمق خاصی دارد. پس از یادآوری حلاوت ذکر محبوب، در تفاوت محب و عارف می‌گوید که محب باید همواره محبوب خویش را یاد کند، ولی عارف باید زبان از ذکر بدارد، زیرا محب مجبول بر ذکر جیب است و عارف مأمور به پوشاندن اسرار (همان، ج ۲، ص ۱۵۹). دوستی محبوب سر است و عارف سر می‌دهد، اما سر نمی‌دهد. به همان اندازه که محب باید ندای دوستی محبوب سر دهد، عارف باید مخفی کند. عبدالاعلی اقسام ذکر را چنین گفته است:

۱. ذکر زبانی بدون استمداد از قلب (ذکر عوام)؛
۲. ذکر زبانی که از قلب استمداد می‌کند (خواص از عوام)؛
۳. ذکر قلبی بدون حرکت زبان که مناجات نامیده می‌شود (ذکر خواص)؛

۴. ذکر سِر که همانا غیبت ذاکر در مذکور است و فی الجملة مذکور همان ذاکر است (ذکر أخص الخواص).

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

فیقع التجاذب فی البین لکل من الحبیین. و بعد تحقق مراتب الحضور بینهما کیف یتحقق التخالف؟! لأن ذکر الحاضر من تمام الجهات قبیح» (همان، ج ۴، ص ۱۶۰).

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

پرسشی که در این باره به ذهن نگارنده می‌رسد این است که الهیات سلبی عبدالاعلی سبزواری در مقام فراق است یا فنا؟ اگر در مقام فنا باشد توصیف محبوب به اقرار خود او قبیح بلکه شرک است در حالی که در باره انسان‌های کامل معتقد است که چون در حق فانی گشته‌اند تنها آنها مجازند که از حق سخن بگویند و او را توصیف کنند چون زبان ایشان زبان حقانی است. پس به اقرار خود او افراد فانی نیز قدرت توصیف دارند. بیشتر مردم نیز که در فراق‌اند، هم خدا خود را برای ایشان وصف نموده و هم ایشان صفات حق را از آثار وی درک نموده و سپس او را بدین صفات می‌ستایند. نتیجه سخن اینکه الهیات سلبی نه در مقام فنا وجهی موجه می‌تواند داشته باشد و نه در غیر آن؛ لاجرم گفتگویی میان بنده و خدا با نام معاشقه و عبودیت با محبوب برقرار است و این عشق‌ورزی بدون معرفت امکان‌پذیر نیست، زیرا محبوب غیر معروف چگونه پرستیده می‌شود؟^{۱۲} هر حمدی بدون مشاهده محبوب محال است و گرنه حمد حقیقی نیست بلکه لقلقه زبان است. چنانکه امام علی علیه السلام در باره معبود خویش می‌فرماید:

ولم یزل سیدی بالحمد معروف / ولم یزل سیدی بالجود موصوفا (قاضی سعید، ص ۳۰۸ و مجلسی، ج ۴، ص ۳۰۴).

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

هو الإنسان الكامل الذی یکون قطب رحی الوجود، یشرف أهل الأرض بوجوده، و یترقب أهل السماء لقائه، فهو الأمان من کل شر، و به یدفع کل بلیة و عظیمه، و هو الذی باهی الله تعالی

الملائكة بخلقهم و إيجاده، و هو عرش الرحمن، و هو واسطه الفيض الإلهي على سائر الخلق (مجلسی، ج ۵، ص ۲۷۳).

البته این درجه والا را در غایت، مختص خاتم الانبیاء محمد صلوات الله علیه و آله و خاندان مکرم او علیهم السلام می داند (همانجا)؛ زیرا ایشان بی واسطه از منبع اشراقات الهی بهره مند هستند و بدین خاطر توصیف ایشان از حق تعالی عین حقیقت است. در حقیقت اولین صادر از حق تعالی حقیقت وجودی انسان کامل است زیرا او آینه تمام نمای صفات الوهی است.^{۱۳} چنانکه عبدالاعلی به تأسی از عارفان و به استناد احادیث مأثور، وجود حضرت ختمی مرتبت را اولین مخلوق خداوند معرفی کرده است. او می گوید که نفس پیامبر اعظم (ص) در مقام جمع الجمعی و مظهریت اصیل اسم جامع الهی است، بنا بر این کمالات و معارف از او صادر می شود، در حدیث از پیامبر صلی الله علیه و آله آمده است که فرمود: «اولین چیزی که خداوند خلق نمود نور من است»، نیز فرمود: «من پدر ارواح هستم و من از نور خداوندم و مؤمنان فیض نور من هستند.» ابوه به معنای اکملیت و اشرفیت است پس تمامی ارواح مقدس از او مستفیضند و وارث کمالات ایشان هستند و به همین خاطر فقط ایشانند که قادر به توصیف خداوند هستند (همان، ج ۱۰، ص ۱۶۰). گویا هر مرتبه از فهم انسانی نسبت به ساحت ربوبی نقصی دارد که از آن جهت اظهار عجز و ناتوانی خویش را بر شناخت کامل ابراز می دارد چنانکه حضرت ختمی مرتبت نیز به عجز خویش بر ادراک و حمد حقیقی را بیان نموده است آنجا که فرمودند: «سبحانک، ما عرفناک حق معرفتک» و نیز «ان الله تعالی حجب عن العقول کما احتجب عن الابصار» (حسینی همدانی، ج ۴، ص ۳۰۹).

نتیجه مقایسه آراء افلوطین با عبدالاعلی سبزواری

تشابه اندیشه‌ها

۱. افلوطین معرفت خود را از نوع شهودی می داند؛ گرچه عبدالاعلی به صراحت چنین ادعایی نکرده، ولی از سیاق کلام وی اهمیت ذوق شهود عرفانی فهم می شود.
۲. اندیشه مبتنی بر الهیات سلبی در نظرات هر دو دیده می شود و هر دو به تنزیه ذات حق تأکید می کنند.
۳. هر دو در باره «احد» اندیشه مشابه دارند و ذات او را به کلی متعالی از هرگونه تعریف و توصیف می دانند.
۴. هر دو «وحدت عددی» را از ساحت حق تعالی دور و او را فوق نامتناهی می دانند.
۵. هر دو «احد» را با همه تعالی اش، مبدأ همه موجودات می دانند، به گونه ای که موجودات اشعه های ذات بی بدیل او هستند و انفکاک آنها برابر است با نیستی.

۶. هر دو به «وحدت موجود» معتقدند اگر چه هر یک بیان خاص خود را ارائه می‌دهند، زیرا عبدالاعلی خداوند را ظاهر و باطن، ظاهر و مظهر معرفی می‌کند و موجودات را به خودی خود عین هلاکت می‌داند و افلوطین نیز می‌گوید نمی‌توان گفت که او در هیچ چیز نیست و نه می‌توان گفت در همه چیز است، ولی سر انجام می‌گوید همه جا خود اوست و او خود همه‌جاست. با اینکه «احد» را چیزی ورای وجود می‌نامد ولی موجودات را عین فیض او و متصل به او بر می‌شمرد.

۷. در نزد هردو، اسامی حق تعالی صرفاً مفاهیمی تعلیمی هستند که در انسان‌های مستعد ایجاد ترغیب می‌کنند تا حرکت کنند و گرنه کنه آنها را نمی‌توان درک نمود.

۸. عبد الاعلی پس از استناد به کلام معصومان علیهم السلام، با نقل قول از افلوطین و شاهد گرفتن آن بر تأیید نظر خویش، همانند او تلویحاً پذیرفته است که ذات حق «ورای وجود» است.

۹. هردو احاطه وجودی و علمی را به ذات حق محال را می‌دانند و متفق‌اند که «احد» نه در عرض و نه در طول اشیا نه داخل آنها و نه خارج آنهاست، بلکه محیط بر همه موجودات است.

۱۰. هر دو (البته هر یک با ادبیات ویژه خود) عقل را صادر اول و «صورت احد» می‌دانند، صورتی که از همه جهات (به جز وصف مخلوقیت) شبیه «احد» است و منظر نظر موجودات مادون خویش است. اشراق و فیضان ذات الهی توسط واسطه به دیگران افاضه می‌گردد.

۱۱. شناخت خداوند از طریق همین فیض اول است و گرنه شناخت ذات «احد» یا خداوند بدون واسطه این فیض، محال است.

تفاوت‌ها

۱. عمیق‌ترین و مهم‌ترین تفاوت اندیشه‌های آن دو در خاستگاه تفکرات عبدالاعلی و اندیشه‌های افلوطین است. با آنکه شباهت‌های بسیاری میان آنها وجود دارد، اما تمسک به کلام معصوم (ع) جوهره تفکرات عبدالاعلی را قداست ویژه‌ای می‌بخشد که آن را در گفتار افلوطین نمی‌توان یافت. زیرا آموزه‌های دینی و ویژگی بارزشان، قداست و خطاناپذیری است. تفکری که همواره خود را با محک خطاناپذیر دینی می‌آزماید، همسو و هم‌رنگ با آن آموزه است بنابراین از نزاهت بیشتری برخوردار است. در واقع عبدالاعلی معیاری خطاناپذیر برای سنجش سخنان خویش ارائه می‌دهد ولی افلوطین بر مشاهدات خویش تکیه دارد.

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

۳. برخلاف افلوطین که اسمای را نشان محدودیت ذات می‌داند، عبدالاعلی نه تنها اسمای الهی را نشان محدودیت ندانسته بلکه آنها را ظهور غیب ذات در مجالی عالم شهود می‌داند. جمع میان تشبیه و تنزیه از اعتقادات ویژه اوست که صبغه دینی و البته عقلانی دارد. عقلی که هدایت یافته از آموزه‌های وحیانی است. البته این قضاوت را که آیا در جمع میان تشبیه و تنزیه موفق بوده است یا نه را به مجالی دیگر وا می‌نهمیم. به نظر او اسمای الهی در عین حال که عین مسمی نبوده و متفاوتند اما مظهریت کمالات مکنون در ذات را دارا هستند. به تعبیر دیگر «بود» نیستند اما «نمود» بودند.

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

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

توضیحات

1. Wholly other
2. Epistemology

۳. بر اساس روایتی از امام صادق علیه السلام که فرمود: «کلما میزتموه بأوهامکم فی أدق معانیه مخلوق مصنوع مثلکم مردود إلیکم...» (مجلسی، ج ۶۶، ص ۲۹۳).

4. Ontology

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

جهان قائل است.

۶. «بسیط الحقیقه کل الاشیاء ولیس بشی منها»

7. Unberseiende

٨ « الحى القيوم بالمعنى الحقيقى لا يمكن للعقول المحدودة الاحاطة بهما، لأنهما عين الذات المقدسة، والعقول قاصرة من وصول تلك الساحة العظمى، بل الحياة فى ما سواه عز وجل من المجردات، وغيرها تكون شارقة جزئية من شوارق تلك الحياة».

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

١٠. « عن بعض قدماء اليونان - الذى عبر عنه فى كلماتهم بشيخ اليونانيين - أنه ذات فوق الوجود».

١١. علامه طباطبایى در نهاییه الحکمه می گوید: «فتنطبق الحقیقه الواجبه على القول بالتشكيك على المرتبه التى هى أعلى المراتب التى ليس وراءها مرتبه تحدّها ولا فى الوجود کمال تفقده ولا فى ذاتها نقص أو عدم يشوبها ولا حاجه تقيدها وما يلزمها من الصفات السلبیه مرجعها إلى سلب السلب و انتفاء النقص و الحاجه و هو الإيجاب».

١٢. محمد بن يعقوب، عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الموصلي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: جاء جبر إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) فقال: يا أمير المؤمنين هل رأيت ربك حين عبدته؟ قال: فقال: ويلك ما كنت أعبد رباً لم أره، قال: وكيف رأيت؟ قال: ويلك لا تدري العيون فى مشاهدة الأبصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان (حسيني همداني، ج ١، ص ٩٨؛ باب ما جاء فى الرؤيه: ١٠٩ ح ٦؛ مجلسي، ج ٤، ص ٤٤؛ جامع السعادات، ج ٣، ص ١٦٧).

١٣. « لأن أنبياء الله تعالى و أولياءه أدلاء عليه و كل دليل مظهر لمدلولة» (موسوى سبزواری، ج ١، ص ٢٥٦).

و نیز «فالإسلام الحقيقى مظهر [بضم الميم] الله فى الأرض و المسلم الواقعى مظهره (بالفتح) بين عباده».

و همچنين «و رأس كل مصطفى و رئيسهم أشرف الكائنات على الإطلاق و سيد الخلائق، مجمع كل فضيله و مكرمه، و مظهر كل فيض و رحمه، خاتم الأنبياء الذى وصل إلى ما لم يصل إليه أحد من العالمين فى الأخلاق الساميه و الكمالات الإنسانيه، حتى وصل إلى مقام قاب قوسين أو أدنى بما لم يحظ به الأملاك و الأفلاك، و يلحق به أهل بيته الذين هم من البضعة الطاهرة الصديقه، التى تربت فى حجر رسول الله صلى الله عليه و آله، و وصلت إلى مقام الرضا لأبيها» (همان، ج ٥، ص ٢٧٤).

منابع:

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *قواعد کلی در فلسفه اسلامی*، ج ۱، تهران، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۵.
- افلوطین، اثولوجیا، (افلوطین عند العرب) عبد الرحمن بدوی، قم، بیدار، ۱۴۱۳ ق.
- _____، *دوره آثار افلوطین*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶.
- _____، *تاسوعات*، ترجمه فرید جبر، بیروت، مکتبه لبنان، ۱۹۷۷.
- افچنگی، مهدی، *اندیشه‌های فلسفی آیت الله عبدالاعلی سبزواری*، تهران، کارآفرینان فرهنگ و هنر، ۱۳۸۹.
- الصدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، *التوحید*، صححه و علقه علیه السید هاشم الحسینی الطهرانی، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۸۷ ق.
- پورجوادی، نصرالله، *درآمدی بر فلسفه افلوطین*، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
- توکلی، غلامحسین، «الهیات سلبی»، *نامه حکمت*، ترجمه قاسم کاکایی، تهران، هرمس، سال پنجم، شماره ۱، ۱۳۸۵.
- حسینی همدانی، سید محمد، *درخشان پرتوی از اصول کافی*، ج ۴، ۱، قم، چاپخانه حوزه علمیه قم، ۱۳۶۳.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*؛ ج ۱، ارومیه، ظرافت، ۱۳۸۵.
- سبزواری، ملاهادی، *شرح منظومه*، تهران، چاپ ناصری، بی تا.
- صدر المتألهین، المشاعر، به اهتمام هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
- طباطبایی، محمد حسین، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- عابدی، احمد، *آفتاب سبزواری*، تهران، کارآفرینان فرهنگ و هنر، ۱۳۸۹.
- قاضی سعید، محمد بن محمد مفید قمی، *شرح توحید الصدوق*، تحقیق دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، ج ۶۶، ۵، ۴، تهران، المکتبه اسلامیه، ۱۳۹۶ ق.
- موسوی سبزواری، سید عبد الاعلی، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، ج ۱۰، ۵، ۴، ۲، ۱، بیروت، مؤسسه اهل بیت (ع)، ۱۴۰۹ ق.

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

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

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